FACULTAD DE TEOLOGÍA
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

JOAN COSTA BOU

EL DISCERNIMENT MORAL

Tesis doctoral presentada en la Facultad de Teología de la
Universidad de Navarra

PAMPLONA
2003

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis
Navarrensis, perlegimus et adprobavimus
Pampilonae, die 2 mensis iunii anni 2003

Dr. Enrichus MOLINA Dr. Thomas TRIGO

Coram Tribunali, die 19 mensis octobris anni 2001 hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit
Secretarius Facultatis

Dr. Eduardus FLANDES

EL DISCERNIMENT MORAL

CONTRIBUCIÓ A LA COMPRENSIÓ DE L'OBJECTE MORAL

Joan Costa i Bou

EL DISCERNIMENT MORAL

CONTRIBUCIÓ A LA COMPRENSIÓ DE L'OBJECTE MORAL

M&M Euroeditors

Títol original: *El discerniment moral*
Contribució a la comprensió de l'objecte moral

Primera edició catalana: juny de 2003

© Joan Costa i Bou
© M&M Euroeditors, S.L.
© Fundació Dr. Albert Bonet

Editat per M&M Euroeditors, S.L.

Domicili fiscal: C. C-149, km. 1
08.619 Borredà (Barcelona)

Direcció comercial i administrativa:
Passatge Marie Curie, 17
Pol. Industrial santa Margarita II
08.223 Terrassa (Barcelona)
fax.: 937 362 092
tel.: 937 318 773
e-mail: mim@e-cristians.net

ISBN: 84-932631-0-9
Dipòsit legal: B-26.787-2003

Assessorament lingüístic: Pere Poy
Portada: Moisès amb les taules de la llei
Guido Reni (1620). Galeria Borguese de Roma

Imprès a Catalunya
I.G. SANTA EULÀLIA:
Sant Joan Bosco, 10
tel. i fax: 938 448 082
08.187 Santa Eulàlia de Ronçana (Barcelona)

TAULA DE CONTINGUTS

TAULA DE CONTINGUTS 5
TAULA D'ABREVIATURES 9
AGRAÏMENTS 11
INTRODUCCIÓ 13
I. CRIST, L'OBJECTE MORAL VIVENT 21
A. CRIST, CENTRE DE LA REFLEXIÓ MORAL 23
B. L'HOME, IMATGE DE DÉU EN CRIST 24
C. CRIST, NORMA CONCRETA I UNIVERSAL DE L'OBRAR HUMÀ 26
D. CRIST, L'EVANGELI I LA NORMATIVITAT MORAL 27
E. CRIST, GARANT DE L'HOME 28
F. L'ESPERIT SANT, PERSONIFICADOR DE CRIST 29
G. EN CRIST, REFERÈNCIA ECLESIAL 30
H. EN CRIST, TOTS GERMANS: LA REGLA D'OR 30
I. PARTICIPACIÓ EN LA COMUNIÓ TRINITÀRIA 31
J. CRIST, CRITERI MORAL 32
K. CRÍSTIC I CRISTOFINALITZAT 34
L. CRIST I LA RAÓ PRÀCTICA 35
M. EL SIGNIFICAT DE CRIST COM A OBJECTE MORAL VIVENT 36
N. SÍNTESI: MIRAR CRIST 38
II. MARTIN RHONHEIMER I RICHARD MCCORMICK. DUES INTERPRETACIONS DIFERENTS DE L'OBJECTE MORAL 41
A. L'ARTICLE DE M. RHONHEIMER: L'OBJECTE MORAL COM A CONTINGUT D'UN ACTE INTENCIONAL 43
1. L'objecte de l'acció com a objecte de la raó pràctica 45
2. La perspectiva intencional i els així anomenats béns no morals 46
3. L'objecte elegit en l'actuar humà 47
4. La distinció entre correcte/incorrecte i bo/dolent 48
5. La intencionalitat i l'estructura relacional de l'objecte de l'acte moral 52
6. La llei natural, regla fonamental per a la bondat de la voluntat 53
B. LA RESPOSTA DE R. MCCORMICK: L'OBJECTE EXPANDIT COM A SUMA D'ELEMENTS PREMORALS 55
1. El comentari de l'encíclica 55
2. L'objecte expandit 56
C. PRECISIONS ULTERIORS DE M. RHONHEIMER: L'ACCIÓ BASE INTENCIONAL 63
1. El significat de l'objecte 63
2. La intencionalitat i els actes intencionals 64
3. La noció d'objecte expandit 65
4. La implicació de la voluntat en les seves eleccions amb referència al bé i al mal, i el judici sobre l'anomenada falsa interpretació del proporcionalisme 67
D. SÍNTESI: DUES CONCEPCIONS INCOMPATIBLES DE L'OBJECTE MORAL 68
E. LA CRISTOREFERENCIALITAT EN AMBDUES INTERPRETACIONS DE L'OBJECTE MORAL 69

III. DE PERE ABELARD A TOMÀS D'AQUINO: EVOLUCIÓ EN LA COMPRENSIÓ DE LES FONTS DE LA MORALITAT 71
A. INTRODUCCIÓ 73
B. PERE ABELARD: LA INTENCIÓ, DETERMINANT DE LA MORALITAT 73
C. ELS ACTES *IN SE* I *PER SE* DOLENTS: L'EQUILIBRI DE PERE LLOMBARD 77
D. DE PERE LLOMBARD A SANT TOMÀS 79
E. SANT TOMÀS D'AQUINO 81
1. Nivells de bondat 81
2. Dimensió interior i exterior de l'acte moral 83
3. Estructura de l'acte humà 85
a. El fi, objecte de la voluntat 85
b. Les circumstàncies de l'obrar 87
4. «Bonitas ex obiecto, ex fine et ex circumstantia» 90
5. Vinculació entre les dimensions interior i exterior de l'acte humà 93
6. Moralitat formal i moralitat objectiva 94
7. Els actes indiferents 95
8. Actes bons i dolents «ut in pluribus» 95
9. «Obiectum», «res volita» i «volitum»: algunes precisions 97
10. Recirculació entre el «finis operis» i el «finis operantis» 99
F. LES INTERPRETACIONS POSTERIORS A SANT TOMÀS 102
G. SÍNTESI: EL SENTIT OBJECTIU DE L'OBRAR, DE LA INTENCIÓ A LA COSIFICACIÓ DE L'OBJECTE MORAL 107

IV. LA RAÓ PRÀCTICA I L'OBJECTE MORAL SEGONS ARISTÒTIL 111
A. INTRODUCCIÓ 113
B. L'ÈTICA ARISTOTÈLICA 114
C. LA COMUNITAT POLÍTICA I LA LLEI 118
D. L'ÀNIMA 119
E. LA TEORIA DE L'ACCIÓ 121
1. El sil·logisme pràctic 122
2. Requisits del sil·logisme pràctic 124
a. L'experiència 124
b. La ciència 125
c. La intel·ligència i la saviesa 126
d. La prudència 127
d.1. El terme mitjà 129
d.2. Un cercle viciós? 130
e. La deliberació 131
f. La decisió pràctica 132
g. La necessitat de totes les virtuts 135
3. El sofisma pràctic 137
4. L'intrínsecament dolent 139
F. SÍNTESI: EL SENTIT OBJECTIU DE L'OBRAR, UNA ACTIVITAT DE LA RAÓ PRÀCTICA 144

V. LA RAÓ PRÀCTICA I L'OBJECTE MORAL SEGONS SANT TOMÀS D'AQUINO 147
A. INTRODUCCIÓ: LA LLUM DE LA FE 149
B. LA RAÓ TEÒRICA I LA RAÓ PRÀCTICA 150
C. L'ESQUEMA DE LA RAÓ PRÀCTICA 151
D. EL PROCÉS DELIBERATIU 153
E. L'APREHENSIÓ DE LA REALITAT 155
1. Què es percep? 155
2. Com es percep? 156
3. Com se sap el que és bo i per què?: el criteri de la raó 159
a. La matèria deguda 159
b. El Fi Últim: Déu 159
c. La naturalesa humana 161
d. El bé comú 162
e. Les virtuts i la caritat 166
f. La llei, ordenació de la raó 167

f.1. Els preceptes universals de l'obrar....168
f.2. La llei i la naturalesa humana 169
f.3. La llei i les virtuts....170
g. La raó, criteri de moralitat 172
F. EL CONFLICTE DE BÉNS I LA VALIDESA DE LA LLEI NATURAL. L'EPIQUEIA («AEQUITAS») 173
G. LA CONSCIÈNCIA ERRÒNIA I LA IGNORÀNCIA 177
H. ERRORS EN LA RACIONALITAT PRÀCTICA 178
I. EL VOLUNTARI INDIRECTE I L'ACCIÓ DE DOBLE EFECTE: «PRAETER INTENTIONEM» 179
J. SANT TOMÀS I ARISTÒTIL: L'APORTACIÓ DE LA PERSPECTIVA CRISTOLÒGICA A LA RACIONALITAT PRÀCTICA 182
K. SÍNTESI: DE LA RAÓ PRÀCTICA IL·LUMINADA PER CRIST A LA DETERMINACIÓ DE L'OBJECTE MORAL 183

VI. L'OBJECTE MORAL EN EL MARC DE LA CRISI DE LA RAÓ PRÀCTICA 187
A. INTRODUCCIÓ....189
B. DAVID HUME (1711-1776) 189
1. La teoria del coneixement....189
2. La concepció de la moral....191
3. Les circumstàncies i l'objecte moral....194
4. Individu i societat....195
C. IMMANUEL KANT (1724-1804) 195
1. El principi suprem de la moralitat 195
2. Universalitat i autonomia....198
3. La moral, fonament de la metafísica....200
D. L'UTILITARISME 202
1. Jeremy Bentham (1748-1832)....202
a. Dos senyors sobirans: el plaer i el dolor....202
b. Individu i societat....204
2. John Stuart Mill (1806-1873)....204
a. El principi d'utilitat 205
b. L'experiència i la inducció....206
c. El subjecte i l'acció....207
E. SÍNTESI: L'OBJECTE MORAL 208

VII. CONTRIBUCIÓ A LA COMPRENSIÓ DE L'OBJECTE MORAL 211
A. ANÀLISI DE L'ACTE HUMÀ 213
1. Motiu i motivacions....214
2. La intenció bàsica i l'acció base intencional....214
3. Els actes indiferents no són específicament humans 215
4. Especificacions humanes que esdevenen poiètiques en canviar el context moral 215
5. Dimensions de l'obrar 216
6. Primacia de l'objecte o del fi? 217
B. TIPOLOGIA ESTRUCTURAL DELS ACTES HUMANS 218
1. Actes uniactuals 218
2. Actes unidireccionals....219
3. Actes bidireccionals 220
4. Actes pluriintencionals 221
5. Actes pluriobjectuals 222
C. INTENCIONS ENGLOBANTS 224
D. DE LA CASUÍSTICA AL DISCERNIMENT....227
1. El discerniment de l'objecte moral: anàlisi de casos....227
2. La casuística, el mètode del cas i el mètode del discerniment....229
E. LA GRADUALITAT INTENCIONAL: DE CIRCUMSTÀNCIA A OBJECTE 231
F. HISTORICITAT, NATURALESA HUMANA I RAÓ PRÀCTICA....232
G. EL VOLUNTARI INDIRECTE EN EL CONTEXT ACTUAL 235
1. Cooperació amb el mal en estructures de pecat....236
2. El nou context moral: la globalització 237

3. La funció de les institucions....240
H. SÍNTESI: EL DISCERNIMENT DE L'OBJECTE MORAL....241

VIII. ANÀLISI DE CASOS MORALS....245
A. EL FURT....247
B. LA MORT D'UN ÉSSER HUMÀ....248
1. La pena de mort....248
2. La legítima defensa....251
3. La mort d'un innocent....254
4. El suïcidi....257
C. LA MENTIDA....259
D. LA PERCEPCIÓ DE NOUS ELEMENTS RACIONALS: 1MA 2,19-41....264
E. LA FUNCIÓ DELS CONSULTORIS CATÒLICS A ALEMANYA....265
F. SÍNTESI: PER LA CORRECTA COMPRENSIÓ DE L'OBJECTE MORAL....269

SÍNTESI FINAL....273

BIBLIOGRAFIA....279

TAULA D'ABREVIATURES

a. *Revistes*

AAS	«Acta Apostolicae Sedis»
AnF	«Anuario Filosófico»
Ang.	«Angelicum»
Aph	«Acta philosophica»
ASS	«Acta Sanctae Sedis»
CivCatt	«La civiltà católica»
EeV	«Esprit et Vie»
EthL	«Ephemerides theologicae Lovanienses»
Gr.	«Gregorianum»
NRTh	«Nouvelle Revue Théologique»
ScrTh	«Scripta Theologica»
StMor	«Studia moralia»
StZ	«Stimmen der Zeit»
TOM.	«The Thomist»
ThPh	«Theologie und Philosophie»
TS	«Theological Studies»

b. *Fonts, enciclopèdies i diccionaris*

CChr.SL	Corpus christianorum. Series llatina
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum
DS	H. DENZINGER – A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*
DThC	Dictionnaire de théologie catholique
PG	Patrologiae cursus completus. Series graeca, J.P. MIGNE (ed.)
PL	Patrologiae cursus completus. Series latina, J.P. MIGNE (ed.)

c. *Magisteri de l'Església Catòlica*

CA	JOAN PAU II, Enc. *Centesimus Annus*
CEC	Catecisme de l'Església Catòlica, 1992
CEC^2	Catecisme de l'Església Catòlica, 2a edició, 1997
DV	CONCILI VATICÀ II, Const. *Dei Verbum*
EV	JOAN PAU II, Enc. *Evangelium Vitae*
FC	JOAN PAU II, Enc. *Familiaris Consortio*
FR	JOAN PAU II, Enc. *Fides et Ratio*
GS	CONCILI VATICÀ II, Const. *Gaudium et Spes*
OT	CONCILI VATICÀ II, Decr. *Optatam Totius*
RH	JOAN PAU II, Enc. *Redemptor Hominis*
VS	JOAN PAU II, Enc. *Veritatis Splendor*

d. *Obres d'Aristòtil*

AN	*Sobre l'ànima*
APr	*Analítics primers*

APs	*Analítics posteriors*
CAT	*Categories*
DMA	*Sobre el moviment dels animals*
EE	*Ètica a Eudem*
EN	*Ètica a Nicòmac*
MET	*Metafísica*
MM	*Magna Moralia*
POET	*Poètica*
POL	*Política*

e. *Obres de sant Tomàs*

De Poten.	*Quaestiones disputatae de potentia*
De Regimine	*De regimine principum ad regem Cypri*
De Verit.	*Quaestiones disputatae de veritate*
De Virtut.	*Quaestiones disputatae de virtutibus in communi*
In I-IV Sent.	*Scriptum super quattuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi*
In I-VIII Polit.	*In libros politicorum expositio*
In I-X Ethic.	*In decem libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*
Quodl.	*Quaestiones quodlibetales*
SCG	*Summa contra gentiles*
STh	*Summa Theologiae*

f. *Altres fonts emprades*

EHU	D. HUME, *An Enquiry concerning Human Understanding*
EPM	D. HUME, *Enquiry concerning the Principles of Morals*
GMS	I. KANT, *Grundegung zur Metaphysik der Sitten*
KpV	I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*
PML	J. BENTHAM, *Principles of Morals and Legislation*
SLRI	J.S. MILL, *A System of Logic, Rationcinative and Inductive*
THN	D. HUME, *A Treatise of Human Nature*
UTIL	J.S. MILL, *Utilitarianism*

AGRAÏMENTS

Agraïm a la Facultat de Teologia de la Universitat de Navarra l'oportunitat que ens donà d'exposar aquest treball d'investigació. Als seus professors i, en concret, als del departament de teologia moral, pel suport amb què han secundat el nostre estudi. Agraïm, de forma especial, l'interès, les observacions i els suggeriments del director de la tesi, Dr. Enrique Molina, i a Antoni M. Oriol, director del Seminari de Doctrina i Acció Social de l'Església (SEDASE) de la Facultat de Teologia de Catalunya, els seus ensenyaments, així com la pacient dedicació que n'hem rebut.

En aquest apartat d'agraïments, no volem pas oblidar els autors dels principals treballs que ens han assenyalat el camí de la investigació amb lluminosa claredat, d'entre els quals volem esmentar M. Rhonheimer, Àngel Rodríguez Luño i Theo Belmans.

Un darrer record a tots els qui contribueixen, amb el seu esforç, amb la seva intel·ligència, amb la seva docència i estudi, i amb la seva oració i santedat, a l'ensenyament de la teologia moral per poder descobrir, així, la bellesa de l'obrar com a expressió de l'amor de Déu.

INTRODUCCIÓ

Després de la publicació de l'encíclica *Veritatis Splendor*[1] apareguerren molts comentaris a la premsa i revistes especialitzades,[2] guies per a una millor interpretació del document, articles i llibres.[3] El text de l'encíclica suscità diverses reaccions[4] i motivà un profund debat en l'àmbit dels estudiosos de la teologia moral. Un dels punts cabdals de l'encíclica fou la defensa d'actes intrínsecament dolents segons el seu objecte.[5]

Etimològicament, *objecte* prové d'*obiectum*, derivat del verb *obiicio* (*obiicere*), compost de la partícula *ob* 'davant, contra' i del verb *iacio* (*iacere*) 'tirar, llançar'. Significa allò llançat davant, allò contraposat, l'enfrontat. Aquesta etimologia no ens diu, tanmateix, quin és el terme *ad quem* d'aquesta relació d'enfrontament.

Els diccionaris proposen una multiplicitat de significats del mot *objecte*. Significa, en un sentit ampli, la cosa material que se'ns ofereix als sentits. De manera més exacta significa la finalitat d'una acció o d'un esforç. En l'àmbit de la gramàtica, objecte és la paraula o grup de paraules que denoten allò sobre el que recau l'acció expressada pel verb. Objecte és, també, la matèria d'una ciència, d'un estudi, d'una conversa o d'una exposició escrita. En l'àmbit cognoscitiu, objecte equival a allò que és o pot ser conegut pels sentits o per l'enteniment. En un sentit més propi, objecte és el terme d'una activitat conscient, «*el correlat de la vida conscient*: dels seus actes i hàbits, així com de les respectives potències o facultats i, en suma, del seu subjecte».[6]

---

[1] JOAN PAU II, Enc. *Veritatis Splendor* (6.VIII.1993), AAS 85 (1993) 1133-1228.

[2] Per a una primera relació en el camp periodístic: cf. R. ANSUINI, *Original Sin and* Veritatis Splendor, «30 Days» 10 (1993) 34-37; per a altres articles de revistes: cf. A. RODRÍGUEZ-LUÑO, Veritatis Splendor *un anno dopo. Apunti per un bilancio (I)*, APh 4 (1995) 223-260; IDEM, Veritatis Splendor *un anno dopo. Apunti per un bilancio (II)*, APh 5 (1996) 47-75; R. A. MCCORMICK, *Some Early Reactions to* Veritatis Splendor, TS 55 (1994) 481-506.

[3] Cf. J. ÉTIENNE, *Elenchus bibliographicus. Theologia Moralis*, EthL 70 (1994) 516-517; *ibid.*, 71 (1995) 493-497; *ibid.*, 72 (1996) 494-495; *ibid.*, 73 (1997) 522-523; É. GAZIAUX, *Elenchus bibliographicus. Theologia Moralis*, EthL 74 (1998) 540.

[4] Sobresurten en interès pel nombre de col·laboracions els següents treballs: G. DEL POZO (dir), *Comentarios a la* Veritatis Splendor, Madrid 1994; D. MIETH (dir.), *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika* Veritatis Splendor, Freiburg 1994 (traducció castellana: D. MIETH [dir.], *La Teología Moral ¿en fuera de juego?*, Barcelona 1995); J. L. BRUGHÈS *et al.*, *Enséñame tus caminos para que siga en tu verdad: comentarios y texto de la encíclica* Veritatis Splendor *de Juan Pablo II*, Valencia 1993.

[5] Cf. VS 71-83.

[6] A. MILLÁN-PUELLES, *Teoría del objeto puro*, Madrid 1990, p. 107. Tot seguint un article de J. García López («Objeto», en *Gran Enciclopedia Rialp*, vol. XVII, Madrid 1973, pp. 169-173), en considerar la facultat cognoscitiva, els filòsofs aporten sovint noves determinacions i divisions a la noció d'objecte. L'objecte material s'identifica amb la *cosa* mateixa com a *cosa*, independentment que sigui o no coneguda. Hom es refereix a l'objecte formal, aleshores, com a la cosa en tant que coneguda. Convé recordar que el terme o objecte de tot acte de coneixement és sempre una *forma*, una determinació qualsevol.

Ara bé, aquesta forma és susceptible, encara, d'una doble consideració: com a *cosa* (o en tant que és en la cosa) o com *objecte* (com a present d'una manera objectiva en el cognoscent). A la *cosa* com a objecte podem anomenar-la *objecte formal terminatiu*; mentre que a l'objecte en tant que objecte hom el designa *objecte formal motiu*. Atès que el coneixement és una operació immanent, el seu terme és certament intrínsec al cognoscent –la forma coneguda–, però no en tant que existeix en la realitat, sinó com a present en el subjecte amb existència *intencional*. Podem concloure que l'objecte formal terminatiu ocupa un lloc intermedi entre l'objecte formal motiu (o purament formal) i l'objecte purament material.

Hom no ha de confondre, tampoc, l'objecte de cada un dels *actes* d'una facultat amb l'objecte de la facultat que els realitza. Concretem ara, quant a la facultat intel·lectiva, les distincions del paràgraf anterior: el seu objecte formal motiu és la *veritat* entesa com a realitat present en l'enteniment de manera intencional o objectiva; el seu objecte formal terminatiu és la *realitat* mateixa, l'ens real en tota la seva amplitud; l'objecte purament material és la mera singularitat de la matèria.

L'expressió *objecte* gaudeix d'una polivalent i rica significació i fa referència a una pluralitat de realitats. El nostre estudi se situa en l'àmbit de l'obrar, amb la seva dimensió moral intrínseca. Pretenem d'aclarir, en la mesura que sigui possible, el significat d'*objecte moral* en sintonia amb les aportacions realitzades per l'encíclica *Veritatis Splendor*. Com veurem en el decurs d'aquest treball, parlar d'objecte quan versa sobre el *comportament* humà significa referir-se al *sentit objectiu de l'obrar*.[7]

Amb una correcta intel·lecció de l'objecte de l'obrar podrem donar resposta a alguns dels interrogants presents al llarg de tota la història de la ciència del bé i del mal: què hem fet?; del nostre actuar moral, com en podem tenir certesa?; com jutgem la rectitud de les nostres obres?; tenim alguna orientació segura en aquesta recerca, o estem inicialment a les fosques davant d'aquestes sendes que se'ns presenten?; hem de donar-nos la llum nosaltres mateixos o, per manca de llum, fem de la nostra pròpia voluntat la seguretat en el camí emprès?; potser dirigim els nostres comportaments seguint la tènue penombra que ofereixen les làmpades que s'encenen al nostre voltant a cada moment de la història?[8]

La necessitat de comprendre bé el que hem fet i la responsabilitat moral del nostre obrar queda ja enunciada des de les primeres pàgines de la Sagrada Escriptura. Existeix una realitat que transcendeix la percepció i la intenció subjectiva de l'agent. Així, el Senyor pregunta a Adam després del pecat al paradís: què has fet? I davant l'excusa dels nostres primers pares, Jahvè se'ls adreça de l'única forma digna del seu ésser d'imatges de Déu: fent-los assumir la responsabilitat del seu obrar objectiu. Han desobeït el Creador i mereixen les conseqüències del seu pecat.[9] Si no ho fes així, Déu estaria tractant l'ésser humà com si fos una titella. Semblantment Déu fa amb Caín.[10] De la mateixa manera, el profeta Natan amb el rei David, després de l'adulteri amb la dona d'Uries i la mort d'aquest.[11]

Qui ens mostrarà el bé?, es pregunta el salmista. I, tot seguit, ell mateix respon: «Que sigui el nostre estendard la claror de la teva mirada!»[12] Qui? Crist. Ell és la clau hermenèutica des de la qual ha d'iniciar-se el discurs sobre la moralitat. Dedicarem el primer capítol de la tesi («Crist, l'objecte moral vivent») a Crist i l'ésser humà a imatge de Crist. Déu ho ha creat tot per Ell i per a Ell, i en Ell tot té la seva consistència (cf. Col 1,15-16). Crist es troba en el centre de tota reflexió moral. Ell és la llum que il·lumina el comportament humà, la norma concreta i universal de l'obrar i el garant de la nostra realització. Pel do de l'Esperit Sant que Crist ens assolí amb la seva mort i resurrecció, l'home, per mitjà de la gràcia –que sempre posseeix una intrínseca dimensió eclesial–, es conforma a Crist –fills en el Fill–, i en Ell ens descobrim tots germans, vinculats pel precepte de l'amor que ens deixà en herència. Ell és el criteri de l'obrar i l'objecte moral vivent: per Crist, amb Ell i en Ell, en l'Esperit Sant a glòria de Déu Pare.

Donar una resposta adequada, conforme al bé de l'home, a totes les qüestions que hem presentat per fer créixer en humanitat el gènere humà i cada una de les persones que el componen és una urgència

---

Pel que fa a les facultats susceptibles d'hàbits –les facultats sensibles, per estar determinades *ad unum*, no admeten diversitat d'hàbits–, els objectes dels últims seran més restringits que els de la facultat a la qual pertanyen, però més amplis que els objectes dels actes que provenen dels respectius hàbits. Per distingir els hàbits ens servim, doncs, dels seus objectes formals motius.

Si ens referim a la facultat apetitiva, el seu objecte formal és el bé. El bé, afirmava ja Aristòtil en el primer paràgraf de l'*Ètica a Nicòmac*, és allò que tots apeteixen. El bé apetit ha d'estar present en l'apetent mitjançant el coneixement del mateix. D'ací que el bé sigui objecte de diverses maneres, segons la facultat a la qual es refereixi. El bé apetit és sempre un bé aprehès. A més, el bé es diu de moltes maneres. Ens interessa, en aquest estudi, comprendre quin és el *bé pràctic*, com es discerneix i quin és l'objecte, no d'una determinada facultat, sinó del capteniment humà.

[7] «le problème crucial du sens à prêter au terme *objectum actus* que nous rendrons par *sens objectif de l'agir effectué*» (Th. BELMANS, *Le sens objectif de l'agir humain. Pour relire la morale conjugale de Saint Thomas*, Città del Vaticano 1980, p. 16).

[8] Cf. I. DE CELAYA, *La sindéresis, principio de rectitud moral*, en J.L. ILLANES (dir.), *Ética y Teología ante la crisis contemporánea. I Simposio Internacional de Teología*, Pamplona 1980, p. 127.

[9] Cf. Gn 3,1-24. Per a les citacions bíbliques s'ha utilitzat: *La Bíblia, BCI: Bíblia catalana, traducció interconfessional*, Barcelona 1993.

[10] Cf. Gn 4,10.

[11] Cf. 2Sa 12,7-15.

[12] Sl 4,7.

ineludible en tota la història, especialment pel que fa al concepte d'objecte moral,[13] tasca que recorre totes les pàgines d'aquest treball.

Què s'entén per objecte moral? En el segon capítol («M. Rhonheimer i R. McCormick. Dues interpretacions diferents de l'objecte moral») pretenem d'exposar, arran d'una controvèrsia que protagonitzaren ambdós autors –representants de dues de les més influents maneres d'argumentació sobre la moralitat–, l'estat de la qüestió en l'actualitat, després de la publicació de l'encíclica *Veritatis Splendor*. El debat que l'encíclica originà permeté de concretar les postures de les teories presents avui dia en l'àmbit de l'ensenyament de la teologia moral i de mostrar la complexitat que acompanya la fonamentació de la moral.

Martin Rhonheimer prové de la tradició aristotelicotomista de la racionalitat pràctica. McCormick, per la seva part, és un exponent destacat de la que alguns anomenen ètica teleològica.[14]

Ambdós es plantegen l'eterna qüestió: què hem de fer? El teleologisme es preocupa, fonamentalment, de respondre a la demanda sobre l'*acció justa*. Rhonheimer, i amb ell tota moral de virtuts, d'altra banda, se centra en la manera de viure, és a dir, en oferir el fonament d'una *vida bona i feliç*.[15] Aquest capítol mostrarà dues comprensions diferents i incompatibles de l'objecte moral, així com les seves respectives fonamentacions.

La història ens ofereix una controvèrsia anàloga sobre la dimensió objectiva de l'obrar. L'escolàstica plantejà la qüestió sobre l'aportació dels elements que contribueixen a la moralitat del comportament humà. Sorgí el debat sobre les *fonts de la moralitat*. Abelard, Llombard i sant Tomàs destaquen per la seva importància en el tema que ens ocupa. A ells dedicarem el tercer capítol del nostre estudi («De Pere Abelard a Tomàs d'Aquino: evolució en la comprensió de les fonts de la moralitat»). Acudirem als seus escrits principals sobre temes morals i mostrarem l'evolució en els plantejaments i la perspicaç síntesi del dominic d'Aquino.

La referència al Doctor angèlic serà una constant en els teòlegs posteriors, la interpretació del qual –amb què tancarem el capítol tercer–, enfosquida per influències nominalistes i legalistes, anirà derivant vers una comprensió cosista de l'objecte moral.

---

[13] «Un des besoins les plus urgents de l'heure actuelle est de préciser la portée du terme *objet* dans l'énoncé en cause» (TH. BELMANS, *Le sens objectif de l'agir humain*, p. 6).

[14] Entenem per ètiques teleològiques –no en el seu sentit etimològic i original, és a dir, *finalitzades*, entre les quals hom pot comptar l'ètica aristotèlica, sinó en el context actual de la reflexió moral– aquelles que, en expressió de B. Schüller, jutgen les accions com a moralment rectes quan les conseqüències bones superen les dolentes. Els defensors d'aquest tipus d'argumentació ètica qualifiquen de deontològics tots aquells plantejaments en els quals el judici moral sobre una conducta no es basa (o no ho fa exclusivament) sobre les seves conseqüències (B. SCHÜLLER, *La fondazione dei giudizi morali. Tipi di argomentazione etica in teologia morale*, Milano 1997, pp. 173 i 367-387; versió original: IDEM, *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie*, Düsseldorf ^{3}1987). Considerem inadequats els termes utilitzats, per ser equívocs. De fet, moltes ètiques suposadament deontològiques comporten una intrínseca dimensió teleològica (en el sentit etimològic de la paraula) i, al contrari, hi ha tesis teleològiques que postulen exigències deontològiques. Per exemple, l'encíclica *Veritatis Splendor* expressa el dinamisme teleològic de l'obrar humà: «En aquest sentit, la vida moral posseeix un *caràcter teleològic* essencial, perquè consisteix en l'ordenació deliberada dels actes humans a Déu, summe bé i fi (*telos*) últim de l'home» (VS 73).

No participem tampoc del reduccionisme que autors de l'àmbit teleològic atribueixen al que ells consideren ètiques deontològiques, que inclouen una doble manera d'argumentació moral, fonamentada en la norma o en l'autoritat (cf. SCHÜLLER, *La fondazione dei giudizi morali*, p. 222). Tanmateix, motivats per l'ús que en fa l'encíclica esmentada i la majoria de teòlegs moralistes, continuarem utilitzant l'expressió *ètiques teleològiques* per identificar el proporcionalisme i el conseqüencialisme moral.

Segons B. Schüller i M. Rhonheimer, la distinció entre ètiques teleològiques i deontològiques prové de C.D. Broad. L'origen es troba en un article intitulat *Some of the Main Problems of Ethics* en la revista «Philosophy» (21 [1946]); va ser reimprès en C.D. BROAD, *Broad's Critical Essays in Moral Philosophy*, New York 1971, pp. 223-246; també C.D. BROAD, *Five Types of Ethical Theories*, London ^{9}1967, pp. 206 s.

Sobre la falsa disjunció entre deontologia i teleologia: cf. M. RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*, Pamplona 2000, pp. 346-348 (versió original: IDEM, *Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin: Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Innsbruck-Wien 1987).

[15] Amb un llenguatge més contrapositiu que integrador, Melina escriu: «El problema de la moral no es, antes que nada, el de "¿qué debo hacer?" (problema de la acción justa), sino el de "¿cómo debo vivir?" (problema de la vida buena y feliz)» (L. MELINA, *Moral: entre la crisis y la renovación*, Pamplona 1996, p. 29. Utilitzarem la versió espanyola per ser una ampliació que incorpora les aportacions de l'encíclica *Veritatis Splendor*; versió italiana, IDEM, *Morale: tra crisi & rinnovamento*, Milano 1993).

El papa Joan Pau II subratlla, en l'encíclica *Fides et Ratio*,[16] el paper fonamental de la veritat en el camp moral. Aquesta veritat exigeix, per part de la teologia moral, una reflexió arrelada en la paraula de Déu. «Per acomplir aquesta missió pròpia –afirma el pontífex–, la teologia moral ha de recórrer a una ètica filosòfica orientada a la veritat del bé; a una ètica, doncs, que no sigui subjectivista ni utilitarista. Aquesta ètica implica i pressuposa una antropologia filosòfica i una metafísica del bé. Gràcies a aquesta visió unitària, vinculada necessàriament a la santedat cristiana i a l'exercici de les virtuts humanes i sobrenaturals, la teologia moral serà capaç d'afrontar els diversos problemes de la seva competència [...] de la manera més adequada i eficaç.»[17]

El Sant Pare ens prepara, així, el programa de treball amb vista a elaborar les nostres propostes. En efecte, hem de recórrer a una correcta visió filosòfica del bé, de la naturalesa humana, de la societat i dels principis generals d'una decisió ètica.[18] La tasca moral requereix una comprensió filosòfica ancorada en un coneixement metafísic[19] que doni especial recapte a les aportacions de sant Tomàs d'Aquino[20] i oberta a altres formes d'especulació filosòfica.[21]

Seguint les directrius pontifícies i secundant el projecte que assumeixen la filosofia i la teologia moral de «rehabilitar la raó pràctica, després de l'aclaparador domini de la raó instrumental en el disseny del nostre destí»[22] personal i col·lectiu, cercarem el suport de la racionalitat pràctica aristotèlica (capítol quart de la tesi: «La raó pràctica i l'objecte moral segons Aristòtil») per comprendre la veritat pràctica. L'estudi i l'anàlisi dels seus principals escrits, l'*Ètica a Nicòmac*, l'*Ètica a Eudem* i la *Política* centraran la nostra atenció. L'estructura del sil·logisme pràctic d'Aristòtil ens aportarà els principals elements presents en la praxi i la seva vinculació, per comprendre millor el procés de la raó pràctica que ens obre a la veritat del nostre capteniment. Defensem l'elecció de l'Estagirita en aquest estudi pel seu paper preponderant en la història de la filosofia, per la seva influència determinant en el pensament del sant d'Aquino i per la recuperació actual de l'aristotelisme en la filosofia pràctica i en la moral catòlica.

Això no obstant, es requeria un ulterior aprofundiment dels ensenyaments d'Aristòtil a la claror de la fe. Aquesta tasca va ser realitzada per sant Tomàs. El cosmos resta transcendit per Déu U i Tri; la naturalesa racional humana és elevada per la gràcia divina; el fi al qual aspira l'ésser humà passa de l'horitzó terrenal a la benaurança eterna, i la *polis* s'integra en la ciutat de Déu. Una llei nova, la llei de l'Esperit Sant, de la caritat i de la gràcia, redimensiona l'ordre creat i ofereix elements i lluminositat decisius per descobrir el vertader sentit objectiu de l'obrar. De tot això, ens n'ocuparem en el capítol cinquè del nostre treball («La raó pràctica i l'objecte moral en sant Tomàs d'Aquino»). La nostra comprensió de la racionalitat pràctica segueix substancialment el pensament del Doctor angèlic.

El pensament d'Aristòtil i de Tomàs d'Aquino són a la base de les propostes de M. Rhonheimer. Els plantejaments teleològics de McCormick es nodreixen d'una història que narra successives crisis en la comprensió de la raó pràctica: David Hume –que fa de l'agent un mer espectador d'allò que produeix en el món–, Immanuel Kant –que postula una moral autònoma– i els principals utilitaristes, Jeremy Bentham i John Stuart Mill –que aporten la racionalitat calculadora basada en el principi d'utilitat–, seran objecte d'estudi en el capítol sisè («L'objecte moral en el marc de la crisi de la raó pràctica»).

Amb les aportacions d'aquests capítols estarem en condicions d'oferir la nostra contribució a la comprensió de l'objecte moral. La moral s'ha vist impulsada a respondre a certes instàncies de la moral transcendental. De manera particular, la insistència de la *Nova moral*[23] sobre la contingència de l'acte moral i sobre una certa inefabilitat del mateix ha provocat un examen més acurat de la relació entre la

---

[16] JOAN PAU II, Enc. *Fides et Ratio* (14.IX.1998), AAS 91 (1999) 5-88.

[17] FR 98.

[18] FR 68.

[19] FR 83.

[20] FR 57.

[21] FR 59.

[22] C. THIEBAUT, *Cabe Aristóteles*, Madrid 1988, p. 37.

[23] Alguns teòlegs denominen *Nova moral* els corrents teleològics normatius, de tall proporcionalista i conseqüencialista, la moral autònoma d'Auer, i la moral de la llibertat creativa i les seves diverses variants: cf. D. COMPOSTA, *La nuova morale e i suoi problemi*, Città del Vaticano 1990; IDEM, *Tendencias de la teología moral en el posconcilio Vaticano II*, en G. DEL POZO (dir.), *Comentarios a la* Veritatis Splendor, p. 322.

persona, les seves opcions i les seves accions.[24] Això ha afavorit l'abandonament d'un cert extrinsecisme i una relectura de les fonts aristotelicotomistes. Dedicarem el capítol setè a aquesta comesa («Contribució a la comprensió de l'objecte moral»). Analitzarem amb deteniment l'acte humà, precisant algunes intuïcions de l'Estagirita i de Tomàs d'Aquino; oferirem una tipologia amb vista a delimitar amb propietat les diferents estructures de l'obrar; i aportarem ulteriors precisions que ens permetin de discernir l'objecte moral del nostre comportament.

El procés sintetitzat fins ara té en compte l'esquema que proposa MacIntyre per a la investigació moral, resumit en les quatre consideracions metodològiques següents: (a) El concepte de justificació racional és essencialment històric: justificar significa narrar fins on ha arribat l'argument. (b) Les doctrines, les tesis i els arguments han d'entendre's en termes d'un context històric. La mateixa racionalitat, ja sigui teòrica o pràctica, és un concepte amb una història. (c) Pot justificar-se racionalment la diversitat de tradicions. (d) Cal dilucidar la seva veritat a través de les exemplificacions.[25] En el capítol vuitè intentarem fer realitat l'última consideració metodològica esmentada. Aquest capítol de la tesi («Anàlisi de casos morals») serà el banc de proves dels estudis precedents. Hi analitzarem alguns casos morals controvertits a la claror de l'exposició realitzada al llarg de tot el nostre treball.

Centrar el nostre estudi en l'objecte moral no significa oblidar-nos de la persona que actua. Volem advertir-ho des de l'inici, a fi d'evitar la sensació de retornar a un dels defectes propis de la casuística, on els actes humans eren considerats aïllats, únics, atomitzats, sense connexió amb el subjecte ni en continuïtat. Som conscients de la necessitat de resituar l'estudi de la moral en un marc més ampli que el que ens ofereix la perspectiva de l'objecte moral. Es requereix un context que consideri el segell personal, que porta cada un dels actes, gravat per la pròpia història, i l'empremta que aquests imprimeixen en l'agent.[26] Des d'aquesta òptica convé recordar l'aportació del personalisme,[27] de l'opció fonamental ben entesa,[28] de la benaurança –el fi darrer al qual han de tendir tots els actes– i de les

---

[24] Cf. IDEM, *Tendencias de la teología moral en el posconcilio Vaticano II*, p. 337.

[25] Cf. A. MACINTYRE, *Justicia y racionalidad*, Barcelona 1994, p. 25 (versió original: IDEM, *Whose justice? Which rationality?*, Notre Dame 1988).

[26] «Y viene a la mente el reproche que desde hace un tiempo ciertas formas de neoaristotelismo dirigen a la filosofía moral moderna: el de reducir toda la experiencia moral a una serie de actos atómicos, cada uno desligado del resto de la vida, absolutizado en su irrepetible unicidad, entendido como acto de libertad pura, de una "libertad sobre la punta de un alfiler", separada de todo posible trasfondo disposicional, de toda la historia biográfica de la persona. Semejante reproche encuentra una indudable confirmación en la investigación psicológica más reciente, que obliga a reconocer el peso condicionante que tiene sobre las elecciones morales singulares el complejísimo conjunto de disposiciones (innatas, educacionales o libremente adquiridas) a las que se da el nombre de *carácter*, personalidad moral y que alejan así toda pretensión de aislar la decisión moral de la concreta historia biográfica de la persona» (G. GATTI, *Opción fundamental y comportamientos concretos*, en G. DEL POZO [dir.], *Comentarios a la* Veritatis Splendor, p. 675).

[27] Vegeu a aquest efecte la ponència de Josef SEIFERT, *El concepto de persona en la renovación de la teología moral. Personalismo y personalismos*, en A. SARMIENTO (dir.), *El primado de la persona en la moral contemporánea. XVII Simposio Internacional de Teología*, Pamplona 1997, pp. 33-61. En l'article, Seifert posa de manifest la impossibilitat d'un personalisme adequat si la racionalitat es redueix exclusivament a l'intel·lecte i a la voluntat lliure. És imprescindible incloure el cor. Aquest és «ámbito de experiencias espirituales y afectivas, y parte de la naturaleza racional de la persona» (*ibid.*, p. 42). «El verdadero personalismo, por tanto, se caracteriza por la observación de que, si bien la vida consciente y racional de la persona en el conocimiento y los actos libres es de una importancia capital, también la vida espiritual afectiva es una parte central e irrenunciable del ser racional de la persona» (*ibid.*, p. 43). Només cal recordar la famosa frase de Pascal, «el cor té raons que la raó desconeix». Cf. també, D. VON HILDEBRAND, *El corazón*, Madrid 1998, p. 56: «Admitamos que en el hombre existe una tríada de centros espirituales: entendimiento, voluntad y corazón que están destinados a cooperar entre sí y fecundarse mutuamente.»

[28] L'encíclica *Veritatis Splendor* reconeix positivament el valor d'una *opció fonamental* que sigui expressió de l'*obediència de la fe*, sempre que no se separi dels comportaments concrets: «No hi ha dubte que la doctrina moral cristiana, en les seves mateixes arrels bíbliques, reconeix l'específica importància d'una elecció fonamental que qualifica la vida moral i que compromet la llibertat a nivell radical davant Déu. Es tracta de l'elecció de la fe, de l'obediència de la fe (cf. Rm 16,26), per la qual "l'home es dóna totalment i lliurement a Déu, i li ofereix *l'homenatge total del seu enteniment i de la seva voluntat*". Aquesta fe, que actua per la caritat (cf. Ga 5,6), prové de la interioritat de l'home, del seu *cor* (cf. Rm 10,10), i des d'aquí és cridada a fructificar en les obres (cf. Mt 12,33-35; Lc 6,43-45; Rm 8,5-8; Ga 5,22). En el Decàleg es troba, al començament dels diversos manaments, la clàusula fonamental: "Jo sóc el Senyor, el teu Déu" (Ex 20,2), la qual, donant el sentit original a les múltiples i variades prescripcions particulars, assegura a la moral de l'Aliança una fesomia de totalitat, d'unitat i de profunditat. L'elecció fonamental d'Israel es refereix, per tant, al manament fonamental (cf. Js 24,14-25; Ex 19,3-8; Mi 6,8). També la moral de la Nova Aliança està dominada per la crida fonamental de Jesús al seu *seguiment* –al jove li diu: "Si vols ser perfecte..., vine i segueix-me" (Mt 19,21)–; i el deixeble respon a aquesta crida amb una decisió i una elecció radical. Les

ciències humanes. La fonamentació de la moralitat ha de respondre a les exigències de renovació de la teologia moral,[29] que té com a teló de fons la vocació de l'ésser humà a la plenitud de la caritat en Crist, possibilitada pel do de l'Esperit Sant.[30] Per portar a bon terme aquesta comesa es requereix, com mostra Belmans, la rehabilitació de la raó ètica.[31]

Amb aquest estudi volem ajudar a fer realitat l'exhortació paulina: «No us emmotlleu al món present; deixeu-vos transformar i renoveu el vostre interior, perquè pugueu reconèixer quina és la voluntat de Déu, allò que és bo, agradable a ell i perfecte.»[32]

---

paràboles evangèliques de la perla preciosa i del tresor, pels quals hom ven tot el que posseeix, són imatges eloqüents i eficaces del caràcter radical i incondicionat de l'elecció que el Regne de Déu exigeix. La radicalitat de l'elecció per a seguir Jesús està expressada meravellosament en les seves paraules: "Qui vulgui salvar la seva vida, la perdrà, però el qui la perdi per mi i per l'Evangeli, la salvarà" (Mc 8,35).

»La crida de Jesús "vine i segueix-me" marca la màxima exaltació possible de la llibertat de l'home i, al mateix temps, testimonia la veritat i l'obligació dels actes de fe i de decisions que poden ser qualificades d'opció fonamental» (VS 66). Per a un estudi sobre l'opció fonamental en el Magisteri de l'Església, vid. A. NELLO, *Teorema de la Opción Fundamental*, Roma 1995, pp. 213-281.

[29] La renovació de la teologia moral ha de versar, segons A. Fernández, en els deu punts següents: 1. Inspiració bíblica: a) exegesi científica; b) captació dels problemes ètics que se susciten en la Bíblia; c) conceptualització més propera al pensament bíblic; d) argumentació amb dades de fe més que amb raons humanes; e) expressió amb el llenguatge propi de la revelació. 2. Fonamentació teològica, cristològica i pneumatològica. 3. Recurs a l'antropologia filosòfica i sobrenatural. 4. Conceptualització personalista. 5. Justificació filosòfica: a) mostrar la pluralitat del real; b) reconquerir l'objectivitat de la veritat; c) demostrar la realitat objectiva del bé i del mal morals. 6. Síntesi entre llibertat-consciència-norma. 7. Importància de les ciències de l'home. 8. Recuperació de la llei natural: a) lloc de la llei natural; b) llei natural i llei nova; c) llei natural i història; d) Llei natural i lleis positives. 9. Atenció a l'ensenyament del Magisteri. 10. El moralista, expert en teologia (A. FERNÁNDEZ, *La reforma de la teología moral. Medio siglo de historia*, Burgos 1997, pp. 208-231).

[30] El Concili Vaticà II recomanava una presentació de la moral centrada en la paraula de Déu (DV 21, 23, 24, 25), alimentada més ricament en la doctrina de la Sagrada Escriptura, que posés més en relleu la grandesa de la vocació dels fidels en Crist i llur obligació de produir fruits de caritat per a la vida del món (OT 16). La documentació referent al Concili Vaticà II es troba en: SACROSANCTUM OECUMENICUM CONCILIUM VATICANUM II, *Constitutiones, decreta, declarationes*, 5 vols., Città del Vaticano 1965; hem emprat la següent traducció castellana: F. GUERRERO (dir.), *El Magisterio pontificio contemporáneo: Colección de Encíclicas y documentos desde León XIII a Juan Pablo II*, 2 vols., Madrid 1991-1992.

[31] «Un authentique renouveau de la morale n'est possible, à notre sens, que moyennant une réhabilitation de la *raison éthique*, véritable parente pauvre de la philosophie chrétienne» (TH. BELMANS, *Le sens objectif de l'agir humain*, p. 426).

[32] Rm 12,2.

I. CRIST, L'OBJECTE MORAL VIVENT

A. CRIST, CENTRE DE LA REFLEXIÓ MORAL

> *«Ell és la imatge del Déu invisible, engendrat abans de tota la creació, ja que Déu ha creat per ell totes les coses, tant les del cel com les de la terra, tant les visibles com les invisibles, trons i sobiranies, potències i autoritats. Tot ha estat creat per ell i destinat a ell. Ell existeix abans de tot, i tot es manté unit gràcies a ell. Ell és també el cap del cos, que és l'Església. Ell és l'origen, el primogènit dels qui retornen d'entre els morts, perquè ell ha de ser en tot el primer. Déu volgué que residís en ell tota la plenitud. Déu volgué reconciliar-ho tot per ell i destinar-ho a ell, posant la pau en tot el que hi ha, tant a la terra com al cel, per la sang de la creu de Jesucrist.»*[1]

Aquest text bíblic centra la fonamentació cristològica de l'ésser i de l'obrar humà. L'encíclica *Veritatis Splendor*, recollint la recomanació conciliar, posa en relleu la necessitat d'iniciar en Crist tota reflexió moral: «Cridats a la salvació mitjançant la fe en Jesucrist, "llum veritable que il·lumina tothom" (Jn 1,9), els homes esdevenen "llum en el Senyor" i "fills de la llum" (Ef 5,8), i se santifiquen "obeint la veritat" (1Pe 1,22).»[2] «La claror de la mirada de Déu resplendeix amb tota la seva bellesa en el rostre de Jesucrist, "imatge de Déu invisible" (Col 1,15), "esplendor de la seva glòria" (He 1,3), "ple de gràcia i de veritat" (Jn 1,14). Ell és "el camí, la veritat i la vida" (Jn 14,6). Per això, la resposta decisiva a cada interrogant de l'home, en particular als seus interrogants religiosos i morals, la dóna Jesucrist.»[3]

La centralitat de Crist ha estat objecte d'una progressiva presa de consciència per part dels moralistes al llarg d'aquest segle[4] i clarament exposada en el Concili Vaticà II.[5] B. Häring començava

---

[1] Col 1,15-20.

[2] VS 1.

[3] VS 2.

[4] Melina (*Hacia un cristocentrismo de la acción*, en L. MELINA *et al.*, *La plenitud del obrar cristiano: dinámica de la acción y perspectiva teológica de la moral*, Madrid 2001, pp. 128-142) sintetitza els diferents models cristocèntrics apareguts en el debat de la teologia moral contemporània segons el següent esquema: 1. *Model personal*: Crist és centre de la vida moral i, per tant, de la reflexió teològica com a personalitat exemplar (Tillmann, Häring). El principal límit d'aquest primer model és el seu caràcter material. 2. *Model antropològic transcendental*: la dimensió específicament cristiana de l'actuar es posa entre parèntesi o es relega al nivell transcendental. L'esdeveniment salvífic singular de Jesucrist i la universalitat de la raó moral han de ser mediats pel pensament. Aquesta mediació requereix la distinció entre transcendental i categorial i la realitza l'antropologia, entesa com autocomprensió normativa del creient que es desenvolupa en un esforç hermenèutic mai no conclòs històricament (Demmer). 3. *Model ontològic*: La perspectiva cristològica arrela en una fonamentació ontològica de l'existència nova en Crist (Capone, Trémblay). El Fill de Déu fet home és la font absoluta de l'ésser humà. Es tracta d'un cristocentrisme de l'ésser que pressuposa després un pas normatiu en actuar mediat per la consciència. 4. *Model dogmàtic normatiu-personal-concret*: Crist és l'imperatiu categòric concret. No es tracta d'una norma formal i abstracta, sinó personal concreta i alhora universal. El fonament cristològic s'emmarca en un context trinitari personalista (Von Balthasar). 5. *Model dogmaticomoral*: La incidència del cristocentrisme per a la vida moral es verifica en un triple nivell: de fonament, de mediació normativa i d'actuació efectiva en l'obrar. L'ètica cristiana és la veritat plena de l'ètica purament humana (Caffarra).

[5] L'exposició a què ens referim és la que afirma que «l'Església creu que Crist, mort i ressuscitat per tots, aporta a l'home llum i forces, per mitjà del seu Esperit, a fi que ell pugui respondre a la seva summa vocació; i que, sota el cel, no ha estat donat als homes cap altre nom en el qual s'hagin de salvar. Semblantment, creu que la clau, el centre i el fi de tota la història humana es troben en el seu Senyor i Mestre. A més a més, l'Església afirma que, sota totes les mutacions, hi ha moltes coses que no es muden i que tenen llur fonament últim en Crist, el qual és ahir, avui i –Ell mateix– per a tots els segles. Per tant,

així el seu llibre *La llei de Crist*: «La teologia moral és per a nosaltres la doctrina del seguiment de Crist, de la vida en Crist, per Ell i amb Ell. [...] El punt de partença de la moral catòlica és Crist, que permet a l'home participar de la seva vida i el crida a seguir-lo.»[6] Carlo Cafarra estructura la primera part del seu llibre *Vida en Crist*, intitulada «El fonament. El principi fonamental de l'ètica cristiana», segons l'esquema: en Crist (cap. I), per mitjà de l'Esperit Sant (cap. II), a la glòria del Pare (cap. III).[7] Ramón García de Haro intitula un dels seus llibres *Crist, fonament de la moral.*[8] Podríem continuar enumerant multitud d'exemples.[9]

Per Crist, amb Ell i en Ell, a Déu Pare, en la unitat de l'Esperit Sant. Aquesta és la síntesi que ofereix el final de les pregàries eucarístiques. L'home ha estat creat per participar de la vida trinitària en Crist. Aquesta crida constitueix l'ésser de la persona humana i l'estructura ontològicament vers Déu:[10] som, en aquest sentit, *pístics*, *elpídics* i *agàpics* (homes de fe, esperança i caritat). Una vida en Crist el desenvolupament de la qual –amb llenguatge paulí– esdevé mitjançant cinc moments fonamentals:[11] l'opció o l'elecció de Déu, la predestinació dels elegits a participar en la mateixa vida de Jesucrist talment que esdevingui primogènit de molts germans, la crida concreta a la vida cristiana mitjançant l'anunci evangèlic, la transformació interior del cridat que ha respost i, finalment, la glorificació final.[12]

B. L'HOME, IMATGE DE DÉU EN CRIST

L'home cridat a seguir Crist només és intel·ligible partint d'aquell que el crida. Només podem comprendre l'home històric i real mirant-lo a la claror de Crist, car Crist és el model a la imatge del qual va ser format i reformat.[13] Crist és la veritat de l'home: en Ell, contemplant-lo, l'home es coneix a

---

sota la llum de Crist, de la Imatge de Déu invisible, del Primogènit de tota creatura, el Concili intenta adreçar-se a tothom a fi d'il·luminar el misteri de l'home i a fi de cooperar a trobar la solució de les principals qüestions del nostre temps» (GS 10).

Aquest text s'introdueix per primera vegada en el *Textus Recognitus* amb lleugeres variants. Els pares conciliars volen manifestar clarament la fonamentació cristològica des de la qual s'afrontaran les qüestions i els problemes analitzats en la Constitució pastoral *Gaudium et Spes*. La intenció cristològica ja era present en les redaccions anteriors per les quals havia passat la Constitució; va ser desig explícit del Concili, però, que en quedés constància i que aquesta intenció se subratllés en el començament mateix del document conciliar. Cf. A. SARMIENTO, *El misterio de Cristo y el significado de la actividad humana*, en L.F. MATEO-SECO (dir.), *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre. III Simposio Internacional de Teología*, Pamplona 1982, p. 222. Per a les actes oficials de les sessions públiques, de les congregacions generals i dels vots escrits dels pares conciliars, vid. *Acta Synodalia Sacrosanti Concilii Oecumenici Vaticani II*, 25 vols., Città del Vaticano 1970-1980.

[6] B. HÄRING, *La ley de Cristo*, I, Barcelona 1961, p. 101 (versió original: IDEM, *Das Gesetz Christi*, Fribourg [5]1958).

[7] C. CAFFARRA, *Vida en Cristo*, Pamplona 1988 (versió original: IDEM, *Viventi in Cristo*, Milano 1981).

[8] R. GARCÍA DE HARO, *Cristo, fundamento de la moral*, Barcelona 1992. El seu esquema és suggeridor i significatiu: cap. I, l'ensenyament moral de Crist; cap. II, Crist i la vocació de la persona humana; cap. III, Crist i la llibertat humana; cap. IV, Crist i la llei moral; cap. V, Crist i la consciència moral; cap. VI, l'ensenyament de Crist sobre la moralitat dels actes humans; cap. VII, el pecat, mort a la vida en Crist; i, finalment, el cap. VIII, la identificació amb Crist mitjançant les virtuts i els dons de l'Esperit Sant.

[9] PH. DELHAYE, *La exigencia cristiana según S. Pablo*, ScrTh 15 (1983) 669-738; J.L. GONZÁLEZ-ALIO, *Cristo, la nueva ley*, ScrTh 28 (1996) 847-867; R. TREMBLAY, *Jésus le Christ, vraie lumière qui éclaire tout homme. Réflexions sur l'Encyclique de Jean Paul II* Veritatis Splendor, StMor 31 (1993) 233-265; M. MIGUENS, *Sobre el ser cristiano y la vida moral: perspectivas paulinas*, en W. MAY (dir.), *Principios de vida moral*, Barcelona 1990; R. GARCÍA DE HARO, *Cristo y la sabiduría moral*, en L.F. MATEO-SECO (dir.), *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre. III Simposio Internacional de Teología*, pp. 177-212.

[10] «La llamada no se añade al ser de la persona humana ya puesta en el ser, sino que es la misma capacidad de hacerla ser. La meta a la que está destinada determina su mismo modo de ser, la forma de su existencia» (C. CAFFARRA, *Vida en Cristo*, p. 60).

[11] «Perquè ell, que els coneixia des de sempre, els ha destinat a ser imatge del seu Fill, que així ha estat el primer d'una multitud de germans. I als qui havia destinat, també els ha cridat; i als qui ha cridat, també els ha fet justos; i als qui ha fet justos, també els glorifica» (Rm 8,29-30).

[12] C. CAFFARRA, *Vida en Cristo*, p. 21.

[13] B. HÄRING, *La ley de Cristo*, p. 101. De fet, tota concepció de la moral depèn de com entenguem el nostre ésser a imatge de Déu. Per exemple, Rodríguez Luño explica la diferència entre la teoria de l'autonomia teònoma i la de la teonomia participada en funció de la concepció de la imatge de Déu que es tingui: «Il concetto di teonomia partecipata è congruente con un Dio nel quale la libertà dell'atto creatore è realmente inseparabile dalla Sapienza e dall'Amore provvidente che traccia un progetto per l'uomo, in modo che la sua graduale scoperta da parte della ragione umana debba essere considerata come

si mateix segons la conformitat integral de l'origen, aquella que roman a través de tots els canvis històrics. Ell és la imatge perfecta del Pare, en qui també nosaltres hem estat creats a imatge i semblança de Déu. «En efecte, el misteri de l'home no s'esclareix veritablement si no és en el misteri del Verb encarnat. [...] Crist, el novíssim Adam, en la revelació mateixa del misteri del Pare i del seu amor, manifesta plenament l'home al mateix home i li fa palesa la seva altíssima vocació. Res no hi ha d'estrany, doncs, en el fet que, en Ell, les veritats esmentades trobin la seva font i assoleixin el fastigi.»[14]

Tot el que és humà té en Crist la seva raó de ser i la seva plenitud. Joan Pau II, citant unes paraules d'un poeta polonès, A. Mickiewicz, expressava de manera lapidària una seva convicció profunda que serà força recurrent en tot el magisteri propi, en coherència amb aquesta pregona veritat ontològica: «Una civilització veritablement digna de l'home ha d'ésser cristiana.»[15] En efecte, afirmarà vint-i-tres anys més tard, i adreçant-se també als joves, «un món sense referència a Crist –aquest és el missatge central de la Jornada Mundial de la Joventut de Toronto, comentava el mateix pontífex–, és un món que, abans o després, acaba per anar contra l'home. La història d'un passat encara recent ho demostra. No es rebutja Déu sense rebutjar també l'home».[16]

Crist és el centre i el punt de referència de tota moral cristiana, que no pot concebre's si no és en relació amb la seva persona.[17] Crist és Camí que condueix l'home a la seva plena realització i a la seva felicitat; és la Veritat que il·lumina el camí humà revelant el rostre del Pare; és la Vida que transforma la nostra vida configurant-nos, pel do de l'Esperit Sant, en altres crists, en Ell mateix. L'home resta transformat, per la gràcia, en una nova criatura en Crist.[18]

«Per això, seguir el Crist és el fonament essencial i original de la moral cristiana: així com el poble d'Israel seguia Déu, que el guiava pel desert vers la terra promesa (cf. Ex 13,21), així el deixeble ha de seguir Jesús, vers el qual l'atreu el Pare mateix (cf. Jn 6,44). No es tracta aquí solament d'escoltar un ensenyament i de complir un manament, sinó de quelcom molt més radical: adherir-se a la persona mateixa de Jesús, compartir la seva vida i el seu destí, participar de la seva obediència lliure i amorosa a la voluntat del Pare. El deixeble de Jesús, seguint, mitjançant l'adhesió per la fe, aquell que és la Saviesa encarnada, esdevé veritablement deixeble de Déu (cf. Jn 6,45).»[19] Seguir Crist no és una imitació exterior, sinó interior, en el cor i en la conducta, sota la moció de l'Esperit Sant. Ser deixeble de Jesús significa fer-se conforme a Ell, conformar-se a Ell, assumir la seva forma:[20] servidor de tots fins al do de si mateix en la creu (cf. Fl 2,5-8). «Mitjançant la fe, el Crist habita al cor del creient (cf. Ef 3,17), el deixeble s'assembla al seu Senyor i es configura a Ell; cosa que és fruit de la gràcia, de la

---

partecipazione alla legge eterna di Dio. Il concetto di autonomia teonoma risponde invece a un Dio che per rispettare la libertà della creatura non ha altra scelta che ritirarsi dalla vita e dal mondo degli uomini, in modo che all'autonomia legislativa dell'uomo corrisponda in Dio uno spazio vuoto, nel quale non e *scritto* nulla. Si tratta quindi di un Dio che niente a che vedere con l'ordine morale del nostro agire, dato che esso è affidato interamente ai mutevoli dettami della ragione creatrice» (A. RODRÍGUEZ-LUÑO, Veritatis Splendor *un anno dopo. Apunti per un bilancio [I]*, p. 225).

[14] GS 22.

[15] JOAN PAU II, Discurs als joves, Gniezno (Polònia), 3.VI.1979, en *Insegnamenti Giovanni Paolo II*, II/1, 1979, pp. 1407-1409. Constitueix un error interpretar la frase de Mickiewicz citada pel Papa en clau de nacionalcatolicisme. Els qui creiem que tot ha estat creat en Crist –el visible i l'invisible– i redimit per Ell (Cf. Col 1,15-20) sostenim la veritat d'aquesta afirmació aplicant-la a totes les dimensions de l'existència humana (individual, familiar, econòmica, política, cultural, etc.). Ara bé, les concrecions històriques d'aquesta aplicació resten sotmeses als condicionaments de temps i espai. Avui dia, la mediació requerida per a plasmar-la és el dret humà i civil a la llibertat religiosa, la qual cosa porta a una inspiració cristiana de les cultures que es tradueix en una impregnació dels valors de veritat, justícia, amor i llibertat que, d'una banda, respecten l'autonomia de l'ordre temporal i, de l'altra, l'obren positivament a la transcendència i, així, a la possibilitat i realitat de la Revelació cristiana, alhora que exclouen tota plasmació juridicopolítica que pretengui de reeditar els errors del nacionalcatolicisme.

[16] JOAN PAU II, *Angelus*, 4.VIII.2002.

[17] L. MELINA, *Moral: entre la crisis y la renovación*, p. 36.

[18] Per a un comentari extens sobre la vida nova a Crist, vid. PH. DELHAYE, *La exigencia cristiana según S. Pablo*, pp. 669-738.

[19] VS 19.

[20] L. MELINA, *Conciencia y verdad en la encíclica* Veritatis Splendor, en G. DEL POZO (dir.), *Comentarios a la* Veritatis Splendor, p. 644.

presència operant de l'Esperit Sant en nosaltres.»[21] La vida moral no és, reductivament, per tant, un codi d'obligacions i de prohibicions, sinó l'adhesió a la persona mateixa de Jesús. Es tracta de seguir Crist[22] i d'imitar-lo.[23] Ambdues fórmules es complementen.

Recorrent l'encíclica *Veritatis Splendor*, Crist se'ns presenta «com un amic i mestre que acompanya, fascina i ensenya (nn. 6 s), com a veritat personal que il·lumina i revela la voluntat del Pare, com a Senyor present en l'Església pels Pastors de la qual s'adreça als homes de tot el món, com a Saviesa present en la creació i encarnada en la història, com a font perenne de vida i d'amor en el seu lliurament total a Déu i als homes, com a metge que guareix les ferides i com a germà gran que ens incorpora a ell en el seu retorn a la casa paterna (VS 118) i pel do intern del seu Esperit ens fa partícips del coneixement, amor i felicitat que li uneix al Pare. Tots aquests aspectes tenen el seu centre i resplendeixen amb bellesa i intensitat màximes en el Crucificat ressuscitat del costat del qual brolla el do del seu Esperit».[24]

La identitat de Crist, Fill del Déu viu encarnat, afecta l'ésser i l'obrar de tot home: constitueix i revela la seva raó de ser, la seva destinació i la seva consistència. Contemplant Crist crucificat, mort i ressuscitat, l'home es descobreix a si mateix i reconeix el sentit de la seva llibertat en el seu lliurament total a Déu i als germans.[25] La nostra identificació amb Crist no ha d'entendre's en «el sentit d'una impossible "reproducció anasticàstica". És realitzar el nostre ésser en Ell obrant, de manera proporcionada, com Ell. La imitació de Jesús, norma fonamental de la nostra vida en Ell, consisteix a viure les mateixes actituds de Jesús en la nostra situació».[26]

C. CRIST, NORMA CONCRETA I UNIVERSAL DE L'OBRAR HUMÀ

Crist és el centre, la norma i la finalitat de la vida moral. La vida moral és un viure en Crist. Ell és –en expressió de Von Balthasar– l'«imperatiu categòric concret», la «norma categorial concreta i plena»[27] de tota activitat moral, quan expressa en la seva mateixa persona la total realització de la voluntat del Pare, de manera insuperable i completa. En rebem «tant la llibertat de complir la voluntat de Déu i de viure la nostra destinació de fills lliures del Pare, com, per mitjà de la seva passió i el do eucarístic de la seva vida (*per Ipsum et in Ipso*), la capacitat interior de complir amb Ell (*cum Ipso*) la voluntat del Pare (Rm 6,7-11; 2Co 5,15)».[28]

La primera tesi de Balthasar es correspon amb l'última elaborada per Melina –en la seva primera edició– davant el debat actual sobre l'estatut de la teologia moral fonamental. Ambdós autors segueixen criteris inversos: el primer parteix de Crist per arribar, des de Crist, a les exigències humanes de l'obrar moral; les tesis del moralista italià, al contrari, comencen en l'àmbit filosòfic per assolir el teològic. Tal com s'exposen, l'última tesi redimensiona, de fet, totes les anteriors: Crist, fonament de la vida moral.[29] Melina, junt amb Noriega i Pérez-Soba, han refet posteriorment les seves

---

[21] VS 21. El Nou Testament mostra en nombroses ocasions la divinització de l'home en Crist: 2Pe 1,3-4; Ga 2,20; Fl 1,21; 1Pe 3,18; 4, 6; Jn 6,9; Ga 4,11; 5,25; Rm 6,2.15; 1Te 5,10; 2Co 5,15...

[22] Seguir Crist: aquesta idea és present en tots els sinòptics que narren la vida de Crist amb els seus deixebles que el segueixen en les seves peregrinacions per Galilea i Judea. Després de la Mort i Resurrecció de Crist, el seguiment serà espiritual i no físic: 1Jn 1,6-7; 3,16; 4,17; 2,6; Fl 2,5; 1Co 11,1; 1Pe 2,21-25.

[23] Cf. 1 Te 1,6; 2Te 3,7; Fl 2,5; 1Pe 2,21.

[24] G. DEL POZO, *La verdad sobre el hombre en su vida moral a la luz de Cristo y de su Espíritu*, en G. DEL POZO (dir.), *Comentarios a la* Veritatis Splendor, p. 197.

[25] Cf. VS 85.

[26] C. CAFFARRA, *Vida en Cristo*, p. 72.

[27] H. VON BALTHASAR, *Nueve tesis*, en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996. Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*, Madrid 1998, p. 88.

[28] *Ibid.*

[29] Cf. L. MELINA, *Tesi e questioni circa lo statuto della teologia morale fondamentale*, en L. MELINA *et al.*, *Lo statuto della Teologia Morale Fondamentale*, Città del Vaticano 1997, pp. 9-14. Aquestes són les tesis que proposa: 1. Cap una ètica de la vida bona i de la virtut. 2. Cap una ètica fundada sobre la veritat sobre el bé. 3. Una ètica fundada sobre la naturalesa de la persona i dels seus actes. 4. Rellevància salvífica de l'obrar moral. 5. Fonament cristològic de la moral.

tesis, i posen la referència crística ja a la primera d'elles –«l'experiència moral cristiana neix de l'encontre amb Crist i de la crida a seguir-lo»–, i la reprenen a la darrera, recapitulant així tota la moral en Crist.[30]

Reiterem-ho: la vida moral és seguir Crist.[31] Per tant, Crist esdevé Llei: «Jesús és el *compliment* viu de la Llei, car Ell realitza el seu autèntic significat amb el do total de si mateix; ell esdevé Llei vivent i personal, que convida al seu seguiment, dóna, mitjançant l'Esperit, la gràcia de compartir la seva mateixa vida i el seu amor, i infon la força per donar testimoni de l'amor en les decisions i en les obres (cf. Jn 13,34-35).»[32]

L'existència concreta de Crist constitueix «la norma personal i alhora universal, perquè en Ell l'amor del Pare envers el món s'actualitza d'una manera total, insuperable i concreta».[33] Tots els homes i la diversitat de situacions morals en les quals es troben queden normats per la persona de Crist. L'existència concreta de Crist –la seva vida, el seu sofriment, la seva mort i la seva resurrecció corporal definitiva– «assumeix en si tots els sistemes de regulació ètica».[34] Crist és la síntesi de la totalitat del voler del Pare que es configura *a priori* com a universalment normativa.[35]

D. CRIST, L'EVANGELI I LA NORMATIVITAT MORAL

Que Crist sigui la norma universal i particular significa que la seva vida i la seva actuació són preceptives per a nosaltres. Alguns plantejaments morals actuals pretenen fer de la vida i actuació de Crist una realitat simplement parenètica, exhortativa, globalment orientativa de l'obrar concret humà.[36] Nosaltres, per contra, ens adherim a Schürmann, que en la seva segona tesi afirma: «Les paraules del

---

Pensem que l'ordre lògic de les tesis hauria de ser –com en Von Balthasar–, en primer lloc, el seu fonament crístic (n. 5) i salvífic (n. 4). Posteriorment les tres primeres tesis que, a la claror de 5 i 4, deixen de ser mera ètica per esdevenir vertadera teologia moral.

[30] L. MELINA, J. NORIEGA, J.J. PÉREZ-SOBA, *Tesis y cuestiones acerca del estatuto de la teología moral fundamental*, en L. MELINA *et al.*, *La plenitud del obrar cristiano*, pp. 17-37.

[31] Cf. VS 19.

[32] VS 15.

[33] H. VON BALTHASAR, *Nueve tesis*, p. 90.

[34] *Ibid.*

[35] Cf. *ibid.*

[36] Vid., per exemple, F. BÖCKLE, *Moral fundamental*, Madrid 1980, pp. 170; 182; 223 (versió original: IDEM, *Fundamental Moral*, München 1977); J. FUCHS, *El acto moral: lo intrínsecamente malo*, en D. MIETH (dir.), *La teología moral ¿en fuera de juego?*, p. 214; J.R. FLECHA, *Presencia de la Biblia en la* Veritatis Splendor, en G. DEL POZO (dir.), *Comentarios a la* Veritatis Splendor, pp. 361-368.

Vegem com s'expressa un dels principals autors de l'anomenada ètica teleològica. B. Schüller explica de la següent manera la distinció entre ètica normativa i parènesi: «L'etica normativa, cioè la spiegazione e fondazione delle prescrizioni morali, è occasionata dalla domanda: *che cosa dobbiamo fare?* La parenesi si situa invece sul piano del *fare* ciò che già è stato riconosciuto e accettato come moralmente esigito. Da quanto detto consegue che l'etica normativa deve sottostare a regole diverse rispetto a quelle del discorso parenetico» (B. SCHÜLLER, *La fondazione dei giudizi morali*, p. 24). I aplica aquesta distinció als ensenyaments morals bíblics, els quals pertanyen principalment, a judici de l'autor, a l'àmbit de la parènesi: «A chi abbia acquisito una certa capacità di distinguere fra parenesi ed etica normativa, nel leggere il Nuovo Testamento non potrà sfuggire che le sezioni etiche di esso sono costituite quasi unicamente da parenesi» (*ibid.*, p. 31). I en la mesura que aquests ensenyaments s'enuncien de forma propositiva esdevenen tautologies o fórmules buides: «"Non ammazzare!", "Compi il tuo dovere!", appartengono al genere dell'esortazione etica, della parenesi. Un importante indizio che le cose stiano proprio così è il seguente: Qualora tali frasi vengano contro la loro intenzione tradotte in proposizioni assertive ordinate alla trasmissione di informazioni etiche, assumono la forma di tautologie o di formule vuote» (*ibid.*, p. 25). De fet, les prescripcions morals bíbliques utilitzen termes que en si mateixos són ja *expressions valoratives* (*Termini moralvalutativi*): «Termini esprimenti valutazione etica come "omicidio", "furto" e "abbuffata" sono già in se stessi dei giudizi morali su determinati comportamenti o atteggiamenti» (*ibid.*, p. 36). Amb aquests pressupòsits conclou que en tals proposicions parenètiques es valora allò que ja està valorat moralment: «Si dichiara proibito ciò che è proibito e inammissibile ciò che è inammissibile» (*ibid.*, p. 37). Aquest és el motiu pel qual sembla que els manaments del Decàleg –relats també parenètics– són regles de conducta vàlides sense excepció (*ibid.*, pàg. 24, nota 2). Tanmateix, la parènesi no resulta ineficaç, sinó instrument apte en l'educació moral al servei de l'ètica normativa: «È chiaro che questa forma di parenesi sta anche al servizio dell'etica normativa. Essa intende trasmettere la percezione dell'esigenza morale esortando l'interessato a riconoscere e a rimuovere la causa del suo errore o della sua cecità. Si potrebbe dire eventualmente che questa è un'argomentazione indiretta mediante parenesi. Né si può, almeno a prima vista, dubitare per principio della sua legittimità» (*ibid.*, p. 47).

Senyor expliciten l'actitud d'amor de Jesús, aquell que ha vingut i ha estat crucificat. Han d'interpretar-se partint de la seva persona. Així, aquestes paraules, vistes a la claror del misteri pasqual i *recordades* en l'Esperit (Jn 14,26), constitueixen la norma última de la conducta moral dels creients.»[37] L'encíclica *Veritatis Splendor* ha ratificat el valor normatiu de la Paraula de Déu.[38]

E. CRIST, GARANT DE L'HOME

Es podria objectar que el fet que anticipadament en l'acte de la creu s'hagi disposat de nosaltres i que hàgim estat transferits a Crist, constitueix per a nosaltres una alienació. ¿Com pot l'obediència a les normes morals universals i immutables –es pregunta el Papa– respectar la unicitat i irrepetibilitat de la persona i no atemptar contra la seva llibertat i dignitat? La resposta, de nou, es troba només en el mateix Crist. Crist crucificat i ressuscitat «revela el significat autèntic de la llibertat, ho viu plenament en el do total de si i crida els deixebles a prendre part en la seva mateixa llibertat».[39]

Efectivament, hem estat *trasplantats* de la *foscor* del nostre ésser pecador i alienat pel que fa a la veritat i llibertat de la filiació divina (Col 1,13), per a la qual havíem estat creats (Ef 1,4-6)».[40] Crist no aliena l'home sinó que n'és el garant de la seva vertadera dignitat i realització; i la Creu i resurrecció, per les quals hem estat dotats de l'Esperit Sant són la nostra garantia.

Cristoreferenciació i dignitat humana no es contraposen, sinó que es reclamen. «Mitjançant l'Encarnació, el Fill de Déu s'ha unit en certa manera a tot home.»[41] «Crist –afirma J.L. Illanes comentant la frase del pontífex– ha fet seva la naturalesa i la condició humanes, ha compartit el viure i morir dels homes. Des d'aquell instant, tot home queda referit a Crist, talment que només en Crist pot percebre la veritat plena del seu propi misteri i arribar fins al fons de si mateix. Això implica dues coses: d'una part, que en Crist, i només en Crist, se li revela a l'home el que l'home, per vocació divina, és; d'una altra, que en tot home hi ha d'una forma o d'una altra, indicis, inquietuds, experiències que apunten a Crist i que en Crist troben la seva clarificació. [...] En Crist és on es conté la clau hermenèutica última de tota la realitat.»[42] La vertadera dignitat de l'home es realitza en el seu ésser en Crist: la vida, la llibertat, la consciència de l'home assoleixen el seu ple desenvolupament en la seva referència a Crist. Podem parlar d'una «cristonomia participada»,[43] glossant la idea d'Antoni M. Oriol

---

[37] H. SCHÜRMANN, *Cuatro tesis*, en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996*, p. 111. Enunciat de les quatre tesis: tesi I, la conducta de Jesús és l'exemple i el criteri d'un amor que serveix i es dóna. Tesi II, la paraula de Jesús és norma moral última. No totes tenen el mateix valor normatiu: (a) unes són models de conducta i no lleis; (b) per a Pau les paraules del Senyor tenen una força obligatòria, definitiva i permanent. Tesi III, certs judicis de valor i certes directrius són permanents a causa dels seus fonaments teològics i escatològics. Tesi IV, els judicis de valor i les directrius particulars impliquen obligacions diverses.

Per aprofundir en la relació entre la Sagrada Escriptura i la teologia moral, vid. S. PINCKAERS, *El Evangelio y la moral*, Barcelona 1992 (versió original: IDEM, *L'Évangile et la moral*, Fribourg 1990).

[38] «Volent, això no obstant, mantenir la vida moral en un context cristià, ha estat introduïda pel alguns teòlegs moralistes una clara distinció, contrària a la doctrina catòlica, entre un ordre ètic –que tindria origen humà i valor solament mundà–, i un ordre de la salvació, per al qual tindrien importància sols algunes intencions i actituds interiors davant Déu i el proïsme. En conseqüència, s'ha arribat al punt de negar l'existència, en la divina Revelació, d'un contingut moral específic i determinat, universalment vàlid i permanent: la Paraula de Déu es limitaria a proposar una exhortació, una parènesi genèrica, que després solament la raó autònoma tindria la comesa d'omplir de determinacions normatives vertaderament "objectives", és a dir, adequades a la situació històrica concreta. Naturalment una autonomia concebuda així comporta també la negació d'una competència doctrinal específica per part de l'Església i del seu Magisteri sobre normes morals determinades relatives a l'anomenat "bé humà". Aquestes no pertanyerien al contingut propi de la Revelació i no serien en si mateixes importants amb vista a la salvació. Tothom veu que una semblant interpretació de l'autonomia de la raó humana comporta tesis incompatibles amb la doctrina catòlica» (VS 37).

[39] VS 85.

[40] H. VON BALTHASAR, *Nueve tesis*, p. 90.

[41] GS 22; JOAN PAU II, Enc. *Redemptor Hominis* (4.III.1979), 8, AAS 71 (1979) 272. Aquesta encíclica se citarà amb l'abreviatura RH i el número de paràgraf corresponent.

[42] J.L. ILLANES, *Antropocentrismo y teocentrismo en la enseñanza de Juan Pablo II*, ScrTh 20 (1988) 662-663.

[43] «No hi ha solució de continuïtat, ans al contrari, entre la cristònoma autonomia consciencial-moral de l'home cristià que, en respondre i per respondre positivament a la veu de Crist, esdevé plenament lliure en la seva resposta de fe i d'amor a Déu i als homes, i la cristònoma autonomia consciencial-moral del mateix home cristià que, en ser-ho i per ser-ho, se sent obligatòriament empès a atendre el clam de la realitat i a instaurar consegüentment l'ordre de les coses temporal» (A.M.

–que utilitza l'expressió *autonomia cristònoma consciencial i moral*– en el sentit del concepte de *teonomia participada* que es troba en *Veritatis Splendor*.[44]

F. L'ESPERIT SANT, PERSONIFICADOR DE CRIST

Crist, norma personal, s'universalitza i interioritza en el cristià per l'Esperit Sant com a llei nova en la seva mateixa vida:[45] «No sóc jo qui viu, és Crist qui viu en mi» (Ga 2,20). La llei nova de Crist és també la llei de l'Esperit Sant.[46] En l'Esperit, la persona de Crist i la seva obra es fan presents en tots els temps i són actuals per a nosaltres, així com per Ell nosaltres ens trobem sempre presents en Crist.

La vida cristiana es resumeix en seguir i imitar Crist en el seu amor i lliurament total a Déu i als homes: la santedat.[47] Aquesta tasca és impossi per a l'home, dominat per la concupiscència, només amb les seves pròpies forces. Necessita del do diví que el capaciti per fer realitat la comesa de la seva existència. L'Esperit Sant és el do de Crist als homes. En conseqüència, el do de l'Esperit Sant és «font i força de la vida moral de l'home nou»,[48] que modela tots els dinamismes de l'obrar –intel·ligència, voluntat, passions, virtuts– fent-los permeables als suggeriments de l'Amat present en ell.[49]

Per obra de l'Esperit, la vida humana esdevé vida filial en Crist en tant que realitzada, interioritzada i personalitzada en cada un dels creients. «La vida cristiana és, doncs, la vida dels fills de Déu en el Fill per obra de l'Esperit.»[50]

L'Esperit Sant és també la garantia objectiva de la transmissió de la veritat de Crist a l'Església i la font i el principi de l'apropiació subjectiva de la nova vida en Crist que «consisteix a ésser totalment pel Pare i per al Pare».[51] La contemporaneïtat de Crist respecte a l'home de cada època esdevé per obra de l'Esperit en el si de l'Església, mare de la nova vida i mestra de la seva veritat.

ORIOL, *Per a una visió cristiana de la consciència moral*, en J.M. ROVIRA *et al.*, *La consciència moral*, Barcelona 1995, p. 85).

Podem parlar d'una cristònoma autonomia sempre que s'entengui com explica Oriol, com a «resposta positiva a la veu de Crist», que «allibera plenament» l'home i no com l'autonomia teònoma d'Auer, sinó com la *teonomia participada* que presenta *Veritatis Splendor*: «Alguns parlen amb raó de *teonomia*, o de *teonomia participada*, perquè la lliure obediència de l'home a la llei de Déu implica efectivament que la raó i la voluntat humana participin de la saviesa i de la providència de Déu» (VS 41).

[44] Cf. VS 41.

[45] L. MELINA, *Moral: entre la crisis y la renovación*, p. 36. Vegeu la definició de *Llei nova* de Tomàs d'Aquino: «Lex nova est ipsa gratia Spiritus Sancti, quae datur Christi fidelibus» (STh, I-II, q. 106, a. 1). La primera elaboració de la *Llei nova* fou d'Alexandre de Halès en la *Suma Franciscana* i sant Tomàs en donà la seva formulació teològica definitiva (STh, I-II, qq. 106-108). La seva originalitat consisteix a definir-la com una llei interior, per a la qual cosa es basa en els textos de Jr 31,31; He 8,6-13; Rm 3. 8 sobre la llei de l'Esperit; i en el comentari de sant Agustí al sermó de la plana: cf. S. PINCKAERS, *Para leer la* Veritatis Splendor, Madrid 1996, pp. 33-34 (versió original: IDEM, *Pour une lecture de* Veritatis Splendor, París 1995).

[46] Cf. VS 45.

[47] Sobre el seguiment de Crist com a camí de santedat, vid. els articles de K. STOCK (*L'incontro con Cristo e la strada della perfezione*, pp. 71-94), N. HAUSMAN (*La rencontre du Christ et le chemin de la perfection.* Veritatis Splendor *et les conseils évangéliques*, pp. 113-117) i S. PINCKAERS (*La loi nouvelle, sommet de la morale chretienne, selon l'Encyclique* Veritatis Splendor, pp. 121-146) presentats en el col·loqui G. BORGONOVO (dir.), *Gesù Cristo, legge vivente e personale della Santa Chiesa, Atti del IX Colloquio Internazionale di Teologia di Lugano sul Primo capitolo dell'Enciclica* Veritatis Splendor, Lugano 1995.

[48] VS 28. «*El tratado sobre la gracia debe reencontrar su lugar en la Moral fundamental* al lado de la ley. Es la consecuencia directa de la reinserción de la Ley nueva en el estudio de las leyes. Ya no se puede por tanto –según la encíclica– enseñar la moral sin hablar de la gracia y reservarle un papel principal; sin mostrar cómo interviene en la vida de todo cristiano, en sus actos concretos: como la oración, donde se manifiesta la fe, la esperanza y la caridad, y donde mejor se descubre la acción del Espíritu, que es tanto el maestro de la oración como el que inspira el obrar» (S. PINCKAERS, *Para leer la* Veritatis Splendor, p. 52).

[49] Cf. J. NORIEGA, *Movidos por el Espíritu*, en L. MELINA *et al.*, *La plenitud del obrar cristiano*, p. 196.

[50] G. DEL POZO, *La verdad sobre el hombre en su vida moral a la luz de Cristo y de su Espíritu*, p. 220.

[51] C. CAFFARRA, *Vida en Cristo*, p. 45.

G. EN CRIST, REFERÈNCIA ECLESIAL

Pel do de l'Esperit Sant, som fets fills en el Fill,[52] alhora que som incorporats en el seu cos que és l'Església. Mitjançant els sagraments de l'Església, l'inici de la qual és el baptisme i la plenitud de la qual és l'eucaristia, el cristià participa de la vida nova que Crist ens ha obtingut.[53] Pel baptisme, el cristià és configurat radicalment a Crist en el misteri pasqual de la seva mort i resurrecció; som revestits de Crist.[54] El baptisme és el principi del qual flueix la nostra vida en Crist. Per aquest sagrament hem estat portats de l'existència en el pecat a l'existència nova, hem estat fets partícips de la mateixa vida filial de Crist. «El batejat, mort al pecat –afirma *Veritatis Splendor*–, rep la vida nova (cf. Rm 6,3-11): vivint per Déu en Crist Jesús, és cridat a caminar segons l'Esperit i a manifestar els seus fruits en la vida (cf. Ga 5,16-25).»[55]

Mitjançant l'eucaristia, font i cimal de tota la vida cristiana, «entesa en la seva totalitat –lliurament sacrificial de Crist, consentiment del creient a aquest lliurament–, el creient és assimilat a Jesucrist que l'arrenca de la possessió egoista de si mateix i el fa partícip de la seva mateixa caritat».[56] El fidel cristià ja no es pertany a si mateix, sinó a Crist que ha mort per ell, i en rep com a do i com a tasca el manament d'estimar com Ell ens ha estimat. Participant successivament en l'Eucaristia, culminarà l'assimilació a Crist, «font de vida eterna i principi i força del do total de si mateix».[57]

Ara bé, la referència eclesial no s'esgota en la dimensió sacramental. En efecte, l'Església manifesta el rostre i la veu de Crist en el decurs de la història. La contemporaneïtat de Crist amb l'home de tota època es realitza en el seu cos, que és l'Església.[58] Aquesta, aleshores, constitueix la casa del subjecte cristià, «llar on concebre, forjar i viure la llibertat dels fills de Déu».[59] «Qui us escolta a vosaltres, m'escolta a mi» (Lc 10,16) –digué el Senyor. L'Església, doncs, mestra de la veritat, custodia fidelment i actualitza permanentment els ensenyaments de Crist, en el nom del qual exerceix aquest ministeri. Per tant, el Magisteri, amb fidelitat a Jesucrist i en continuïtat amb la tradició de l'Església, ofereix el seu discerniment i ensenyament per ajudar l'home en el camí vers la veritable llibertat fins a la plena identificació amb Crist (cf. VS 25-27.64).

H. EN CRIST, TOTS GERMANS: LA REGLA D'OR

Fets partícips de Crist, ens fem també partícips de la seva mateixa caritat. El seu testament és el manament nou de l'amor, la mesura del qual és ara el do total de Crist a la Creu: «Com jo us he estimat» (Jn 15,12).

Von Balthasar, en la seva tercera tesi –el sentit cristià de la regla d'or– declara: «En boca de Crist i en el context del Sermó de la Muntanya, la "Regla d'or" (Mt 7,12; Lc 6,31) no pot ser considerada com el resum de la Llei i dels profetes sinó perquè funda sobre el do de Déu (que és Crist) el que els membres de Crist en poden esperar uns d'altres i donar-se mútuament uns a altres. Ella ultrapassa, doncs, la simple fraternitat humana per englobar el fluix interpersonal de la vida divina.»[60]

---

[52] Cf. GS 22; VS 18.

[53] Sobre la contemporaneïtat de Crist amb tot home per mitjà de l'Església, vid. els articles de J.L. ILLANES (*La Iglesia, contemporaneidad de Cristo con el hombre de todo tiempo*, pp. 177-209) i de J. LAFFITTE (*Contemporanéité du Christ à l'homme de tous les temps dans le premier chapitre de l'Encyclique* Veritatis Splendor, pp. 211-223) presentats en el col·loqui «Gesù Cristo, legge vivente e personale della Santa Chiesa» anteriorment mencionats (vid. nota 47 del present capítol).

[54] Cf. Ga 3,27. «Felicitem-nos i donem gràcies –diu sant Agustí adreçant-se als batejats–: hem esdevinguts no només cristians, sinó el propi Crist [...]. Admireu-vos-en i gaudiu-ne: hem estat fets Crist!» (S. AGUSTÍ, *In Iohannis Evangelium Tractatus*, 21, 8, CChr.SL 36, 216).

[55] VS 21.

[56] C. CAFFARRA, *Vida en Cristo*, p. 24.

[57] VS 21.

[58] VS 25.

[59] J. NORIEGA, *Espíritu Santo, libertad y universalidad*, en L. MELINA *et al.*, *La plenitud del obrar cristiano*, p. 289. Cf. L. MELINA, J. NORIEGA, J.J. PÉREZ-SOBA, *Tesis y cuestiones*, p. 36.

[60] H. VON BALTHASAR, *Nueve tesis*, p. 91.

Jesús demana que els seus deixebles el segueixin i l'imitin en el seu propi camí: el camí de l'amor. Un amor que es dóna totalment als altres per amor de Déu. El seu signe: el lavatori dels peus; la seva plena manifestació: el do sacrificial de la seva vida a la creu; el seu testimoni: fins a l'extrem. Això és el que Crist demana a tot home que vulgui seguir-ho.[61] «Tota ètica cristiana –afirma Balthasar– és cruciforme: vertical i horitzontal. Aquesta *forma* té també el seu contingut concret, del qual no se la pot mai abstreure: el Crucificat que reuneix Déu amb els homes. Ell es troba present, com la norma única, en cada relació particular, en cada situació. "Tot m'està permès" (1 Co 6,12; cf. Rm 14-15), a condició que recordi que la meva llibertat és el resultat de la meva pertinença a Crist (1 Co 6,19; 3,21-23).»[62] Tal pertinença a Crist exigeix del cristià el do de si a Déu i als germans per amor de Déu fins a l'extrem, segons la mesura de l'amor de Crist: «Com jo us he estimat.» L'amor fraternal constitueix el criteri de verificació de l'amor a Déu.[63]

Com ja s'ha vist, l'edifici de la vida moral dels creients se sustenta en una antropologia *filial*: ser fills en el Fill. I aquesta inclou una «antropologia de la donació als altres la radicalitat de la qual no s'explica sinó a partir de la mesura pròpiament divina de la qual prové».[64] Recordem-ho de nou: per Crist, amb Ell i en Ell, a Déu Pare, en (per) l'Esperit Sant: «La dimensió *teologal* de l'antropologia referida al Fill s'assoleix, doncs, a partir d'una antropologia que, en virtut de la seva relació amb el Fill, resulta total obertura als germans.»[65]

I. PARTICIPACIÓ EN LA COMUNIÓ TRINITÀRIA

«El nostre ésser en Crist per obra de l'Esperit Sant consisteix, doncs, a ésser totalment pel Pare i per al Pare»:[66] la moral cristiana és, a més de cristològica, teologicotrinitària;[67] és la realització d'una comunió interpersonal consistent en la participació de la mateixa comunió trinitària. En aquesta participació i en la comunió que en deriva, la persona humana es realitza com a tal: ser allò que ella mateixa és en el do radical a l'altre. D'aquesta manera «l'ètica cristiana és la veritat plena de l'ètica purament humana. No és una ètica més que simplement recull altres preceptes; és l'ètica en la qual es compleix i es revela la veritat total de l'home sobre el seu ésser persona».[68] Només la moral cristiana és capaç de mostrar les exigències de la vida humana i de clarificar en la seva integritat el contingut d'una ètica a l'alçada de la dignitat de la persona humana.[69]

---

[61] Cf. VS 20.

[62] H. VON BALTHASAR, p. 92.

[63] Cf. 1Jn 4,20; Mt 25,31-46; VS 14.

[64] R. TREMBLAY, *La dimensión teologal de la moral*, en A. SARMIENTO (dir.), *El primado de la persona en la moral contemporánea. XVII Simposio Internacional de Teología*, p. 88.

[65] *Ibid.* Vegeu com a contrapartida, la interpretació que ofereix B. Schüller de la regla d'or. Per a ell, el precepte de l'amor i la regla àuria signifiquen només una exhortació imperativa a practicar la imparcialitat; és a dir, a tractar, en la valoració sobre la justícia dels nostres actes, tots i cada un, inclosos nosaltres mateixos, per igual. «Nessuna asserita norma morale, che a motivo della propria parzialità non sia conciliabile con la regola aurea, può essere giusta. Tuttavia la conciliabilità di una asserita norma con la regola aurea non garantisce ancora la sua giustezza morale. Insomma: l'imparzialità è la condizione necessaria ma non ancora la condizione sufficiente della giustezza di una norma morale» (B. SCHÜLLER, *La fondazione dei giudizi morali*, p. 120). No és d'estranyar la ressonància kantiana en el criteri que Schüller proposa de discerniment sobre la validesa de la norma moral: la possibilitat d'universalització perquè sigui tinguda com a vàlida per (a) tots (*ibid.*, p. 125. Cf. I. KANT, *Grundegung zur Metaphysik der Sitten*, en G. REIMER [ed.], *Kant's Gesammelte Schriften*, vol. IV, Berlín 1911, p. 403). En el cas de conflicte de valors, una vegada garantida la imparcialitat, cal recórrer a les regles de preeminència –que no deriven de la formulació del precepte de l'amor ni de la regla d'or– entre les quals enumera la possibilitat de poder portar a terme una determinada tasca com element significatiu de discerniment i la proporció de valors no morals en joc (B. SCHÜLLER, *La fondazione dei giudizi morali*, pp. 136 i 138-158).

[66] C. CAFFARRA, *Vida en Cristo*, p. 45.

[67] Cf. R. GARCÍA DE HARO, *Presencia trinitaria y obrar moral*, ScrTh 20 (1988) 709-725.

[68] C. CAFFARRA, *Vida en Cristo*, p. 65. Quant al debat sobre l'especificitat de la moral cristiana, amb bibliografia abundant: cf. T. LÓPEZ – G. ARANDA, *Lo específico de la moral cristiana*, ScrTh 7 (1975) 687-767; IDEM, *Lo específico de la moral cristiana, II*, ScrTh 8 (1976) 663-682.

[69] Cf. R. GARCÍA DE HARO – I. DE CELAYA, *La moral cristiana*, Madrid 1975, pp. 122 ss.

La vida moral se'ns presenta així «com un procés pel qual l'infinit amor trinitari, manifestat des de l'inici amb la creació de l'home a la seva imatge i semblança, el condueix a la definitiva unió beatificant».[70]

Retornar el caràcter trinitari a la teologia moral és una de les exigències que A. Fernández reclama per a la seva veritable renovació: «S'ha de destacar a tota hora el fonament teològic, cristològic i pneumatològic de la moral cristiana, car, com és obvi, més que d'una ètica natural, deriva del misteri del Déu U i Tri; la moral cristiana neix de Déu i porta a Déu. D'ací el seu caràcter teònom.»[71]

J. CRIST, CRITERI MORAL

A.M. Oriol finalitzava així el primer capítol de la seva ponència en un congrés sobre l'encíclica *Veritatis Splendor* a Tübingen: «L'home, en la mesura que assumeix incondicionalment la llei inscrita per Déu en el seu cor, la llei que, en darrer terme, es compleix en l'amor a Déu i al proïsme, en el fet i pel fet d'obeir-la, es constitueix en la seva més autèntica i radical dignitat. En la mateixa proporció que obre la seva consciència moral –i podem afegir, la seva vida, la seva llibertat, el seu ésser– a la crida cristificadora de Déu, assoleix: (a) la seva més plena antropofania (la revelació del misteri del Pare i del seu amor manifesta plenament l'home al mateix home [GS 22]); (b) la seva realització, ja que va convertint-se, per la fe i l'amor, a Crist, l'home perfecte; (c) el sentit de la seva existència (Crist obrí el camí pel qual la vida i la mort són santificades i reben un nou sentit).»[72]

Una «fe que actua per la caritat» (Ga 5,6). Així resumia sant Pau el capteniment cristià: «Per a mi, viure és Crist» (Fl 1,21). Crist no és simplement un element a tenir en compte en el comportament moral, encara que se'l consideri el referent per excel·lència, ni es limita a oferir una nova cosmovisió de la realitat. Ell és el criteri, la norma universal i concreta, de tota conducta humana. La seva vida i la seva paraula –a la qual accedim pel do de la fe– no es redueixen a un simple *horitzó transcendental* o intencional; un horitzó que determina actituds, sense implicar accions concretes. El viure en Crist, el seguiment de Crist «s'expressa necessàriament en totes i cada una de les aplicacions particulars en el pla normatiu –els preceptes morals–, que troben, no obstant això, la seva font i la seva raó d'ésser en la mateixa persona de Crist. El nexe entre la fe i la moral no es pot reduir només a l'amor entès com actitud *transcendental*, sense que pugui verificar-se en aspectes concrets i *categorials* de l'obrar».[73]

Lògicament, la separació entre una *ètica de salvació* (Heilsethos) i una *ètica del món* (Weltethos) és incompatible amb aquesta fonamentació crística de la moral, que té sempre rellevància salvífica,[74] així com la secularització de la moral intramundana de matriu luterana.[75]

En la mesura que no sigui present Crist –Déu i home vertader que ha redimit la humanitat amb la seva mort i resurrecció i ens ha fet partícips de la seva vida divina pel do de l'Esperit Sant– en tota consideració teologicomoral, la vida moral es redueix a una imitació externa d'un model exemplar: «Per a qui no reconeix la divinitat de Crist, aquest apareix necessàriament com un model humà, i l'ètica cristiana es converteix en una moral heterònoma en la mesura que la norma de Crist esdevé simplement obligatòria per a la meva acció.»[76]

Si s'elimina Crist de l'horitzó del capteniment humà, se secularitza la moral[77] i s'empetiteix l'home –i més encara, se'l mutila. En prescindir del referent crístic, les conseqüències no es fan esperar:

---

[70] R. GARCÍA DE HARO, *Presencia trinitaria y obrar moral*, p. 725.

[71] A. FERNÁNDEZ, *La reforma de la teología moral*, p. 212.

[72] A.M. ORIOL, *Per a una visió cristiana de la consciència moral*, p. 82.

[73] L. MELINA, *Moral: entre la crisis y la renovación*, p. 37.

[74] Cf. VS 37.

[75] Cf. L. MELINA, *Tesi e questioni*, p. 12. La secularització de la moral esdevé, també, en certs plantejaments teleològics normatius, en reduir l'aportació de la fe a mera cosmovisió. Vegeu, per exemple, com s'expressa B. Fraling: «Debe partirse, en efecto, de que todo aquel que mantiene una inquebrantable fidelidad a lo que su conciencia conoce y actúa según ello, labra su salvación, incluso cuando sus actos, objetivamente considerados, y en lo que se refiere a su contenido, no respondan moralmente al orden recto» (B. FRALING, *Libertad y ley*, en D. MIETH [dir.], *La teología moral ¿en fuera de juego?*, p. 153).

[76] COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La moral cristiana y sus normas*, en IDEM, *Documentos 1969-1996*, p. 88, nota 8.

[77] Cf. L. MELINA, *Moral: entre la crisis y la renovación*, p. 26.

l'home es dilueix.[78] Sense Crist –conclou Sarmiento–, la realitat humana s'esvaeix: «Des del punt de vista ontològic, perquè aquesta activitat només és bona quan, en realitzar-se, no es trenqui l'objectiva relació a Crist que ha de tenir [...]; i des de la perspectiva moral i formal, perquè la bondat de l'acció depèn, en executar-la, de la seva relació subjectiva a Crist –és a dir, que les accions bones realitzades es facin bé.»[79]

Jesucrist és «la llum vertadera que il·lumina tot home».[80] Ell és la llum que l'il·lumina mitjançant un doble do: «El de la seva impressió com a *logos* en la creació i, més concretament, en la intel·ligència de l'home; i el de la crida al seguiment i incorporació a la seva mateixa persona de Fill encarnat, mort, ressuscitat i present per l'Esperit en la seva església.»[81] Aquests dons porten inscrits l'empremta de Crist; estan, per tant, íntimament interrelacionats i «constitueixen la veritat que ha de modular l'exercici concret de la llibertat i la consciència en la vida moral, i des de la qual es pot discernir entre l'acte moral que condueix a la Vida i el que ens n'aparta».[82]

Crist és el criteri per discernir la moralitat del comportament humà. Ell mateix és el «deure-ésser de l'home».[83] Deia sant Bonaventura en el *Breviloquium*: «La criatura ha estat feta per realitzar les seves obres per Déu, segons Déu i per a Déu, segons la manera, l'espècie i l'ordre que posseeix.»[84] Heus ací el vertader criteri de comprensió de la moral: *a Deo* –allò que ve de Déu–, *ad Deum* –allò que s'adreça a Déu–, i *secundum Deum ipsum* –en conformitat amb Déu.

Tenint per guia la carta de Pau als cristians de Colosses, podem glossar les paraules del sant: *de Crist, segons Crist, vers Crist*. «Una moral serà evidentment cristiana si ve de Crist, si es viu segons Crist i si s'adreça vers Crist.»[85] Per tant, la pauta per discernir si un acte és objectivament bo consisteix en què tingui el seu fonament en Crist, sigui com a autor d'una llei o d'una gràcia –*a Christo*–, sigui com a referent –*secundum Christum*–, sigui com a terme –*ad Christum*.[86]

Secundum Christum: cenyint-nos al segon membre de la tríade, Crist, amb la seva passió, mort i resurrecció (amb la Pentecosta), constitueix la màxima esplendor de la resplendor de Déu i de la seva irradiació sobre l'Església i la humanitat. «La seva carn crucificada és la plena revelació del vincle indissoluble entre llibertat i veritat, així com la seva resurrecció de la mort és l'exaltació suprema de la fecunditat i força salvadora d'una llibertat viscuda en la veritat.»[87] *Secundum Christum* significa que el coneixement, la voluntat, la consciència i, sobretot, la vida moral del cristià han de romandre sempre sota el signe de Crist crucificat, ressuscitat i donador de l'Esperit a la seva Església.[88]

Una nova conseqüència de la cristocentralitat de la vida moral és que tot mal moral –tot pecat– posseeix una intrínseca dimensió crística. Així ho resumeix Von Balthasar en la quarta tesi: «Allà on l'amor de Déu ha arribat fins a l'extrem, la falta humana es presenta com a pecat. La disposició que en representa apareix com provinent d'un esperit obertament oposat a Déu. [...] El caràcter únic i concret de la regla moral personal té com a conseqüència que tota falta moral, ho vulguem o no, es refereix a Crist, ens fa responsables davant d'ell i ell ha hagut de portar-la sobre si a la creu.»[89]

---

[78] «Car la creatura sense el Creador s'esvaneix. [...] Encara més, per l'oblit de Déu la mateixa criatura resta enfosquida» (GS 36).

[79] A. SARMIENTO, *El misterio de Cristo y el significado de la actividad humana*, p. 230.

[80] Jn 1,9.

[81] G. DEL POZO, *La verdad sobre el hombre*, p. 196.

[82] *Ibid.*

[83] «Cristo, por tanto, es el deber-ser del hombre (es *el* Mandamiento de Dios) plenamente realizado (en Él) y que ha de realizarse cotidiana e históricamente por cada uno de nosotros» (C. CAFFARRA, *Moralidad y progreso social*, ScrTh 12 [1980] 88).

[84] «Nata ergo fuit [creatura] agere opera sua a Deo et secundum Deum et propter Deum, et hoc secundum modum, speciem et ordinem sibi insitum» (S. BONAVENTURA, *Breviloquium*, III, cap. 1, en IDEM, *Opera omnia*, V, Collegium S. Bonaventurae ad Claras Aquas [ed.], Quaracchii 1891, p. 231).

[85] PH. DELHAYE, *La ciencia del bien y del mal: concilio, moral y metaconcilio*, Barcelona 1990, p. 123 (versió original: IDEM, *Discerner le bien du mal dans la vie morale et sociale: étude sur la morale de Vatican II*, Chambray 1979).

[86] Cf. *ibid.*, p. 116.

[87] VS 87.

[88] Cf. G. DEL POZO, *La verdad sobre el hombre*, p. 198.

[89] H. VON BALTHASAR, *Nueve tesis*, pp. 92-93.

K. CRÍSTIC I CRISTOFINALITZAT

Podem parlar d'una concentració cristològica[90] de la vida moral entesa en la seva plenitud de significat de vida en Crist. Retornant a la tríade:

A Christo: Ell és principi, tot ha estat creat per Ell, i en Ell rep l'home els ajuts i la gràcia necessaris a fi de respondre a la seva vocació: és, per això, causa *eficient* i *formal*. Això és: Déu, per Crist, en l'Esperit, d'una banda, preveu (inspirant), inicia (aplicant la seva obra creadora i redemptora) i prossegueix (ajudant) el capteniment humà perfecte: causa *eficient;*[91] i, de l'altra, anima (donant vida), especifica (donant l'ésser concret) i completa (perfeccionant) aquesta mateixa actuació: causa *formal*.

Secundum Christum: Crist revela a l'home la veritat completa del seu ésser i de la seva activitat, així com la manera per seguir amb fidelitat les exigències que se'n deriven, il·luminant «el constitutiu de la naturalesa humana i el seu dinamisme de caritat vers Déu i el proïsme»:[92] quant a això és causa *exemplar*.

Ad Christum: és la finalitat a la qual s'adreça i s'orienta l'ésser i l'obrar de l'home: és causa *final*.

Ell és principi; és causa exemplar i final de la moral;[93] és també la forma normativa de l'existència humana; és la Llei en sentit ple. La llei i els manaments, així com la consciència, la llibertat i la vida se situen en l'interior crístic i hi troben el seu fonament i la seva hermenèutica definitiva.[94]

Crist no és un simple mestre que ens introdueix en les veritats morals, sinó el principi, el model amb qui ens configurem internament pel do de l'Esperit, i la finalitat de l'home. Ell mateix, la seva persona, és la possibilitat de felicitat per a l'home.[95] Crist és, doncs, causa eficient, formal, exemplar i final de tot comportament humà.

Distingir entre crístic i cristofinalitzat[96] ens ajudarà per comprendre millor la cristoreferencialitat de l'obrar de la persona. Aquesta, participant de la vida nova pel do de l'Esperit Sant, és crística; anàlogament a com el pa de l'eucaristia, per la consagració, és també crístic: el propi Crist.

Ara bé, el capteniment humà en l'ordre temporal, així com totes les seves estructures no es qualifiquen de crístiques, sinó de cristofinalitzades, en la mesura que són morals. En nom de Crist no

---

[90] Cf. L. MELINA, *Tesi e questioni*, p. 13.

La concentració cristològica no es redueix exclusivament a l'àmbit de l'obrar moral. Inclou també tot l'ordre temporal. Aquest té valor de mitjà per al fi darrer -Déu- i, alhora, de finalitat intermèdia, «lo que significa que el orden temporal posee, al par que una heterofinalidad constitutiva, una consistencia propia, que lo hace valor deseable, ámbito obligatorio y cristalización necesaria del hombre y su acción» (A.M. ORIOL, *Sobre la relación Iglesia-Mundo en el Concilio Vaticano II*, «Lumen» 35 [1986] 122). La raó de finalitat intermèdia es pot dilucidar des de tres punts de vista: (a) *raó entitativa*: en virtut de la creació, els elements de l'ordre temporal tenen valor en si mateixos i són parts del tot; (b) *raó antropològica*: tenen una dignitat afegida per la seva relació amb la persona humana; (c) *raó cristoreferencial*: unificació de totes la coses, naturals i sobrenaturals, a Crist Jesús (Col 1,18). Cf. *ibid.*

A la claror d'aquestes raons, el mateix autor conclou: «El Pueblo de Dios cumple con su función cuando establece el orden temporal de tal modo que "*íntegramente salvadas sus propias leyes*" (creaturalidad, dignificación humana), "*sea ajustado a los ulteriores principios de la vida cristiana*" (Cristofinalización definitivamente consolidada)» (*ibid.*, p. 123).

[91] Ens inspirem en la següent oració litúrgica: «Actiones nostras, quaesumus Dómine, aspirando praeveni et adiuvando prosequere: ut cuncta nostra oratio et operatio a te semper incipiat, et per te coepta finiatur. Per *Christum* Dominum nostrum» (Oració de laudes del dilluns de la primera setmana).

[92] VS 53.

[93] «La *consciència moral* de Jesús, el Crist, és el punt de referència decisiu –fontal, exemplar i final– de les *consciències morals* de tots els éssers humans, passats, presents i esdevenidors» (A.M. ORIOL, *Per a una visió cristiana de la consciència moral*, p. 74). Cf. A. SARMIENTO, *El misterio de Cristo y el significado de la actividad humana*, p. 223.

[94] L. MELINA, *Tesi e questioni*, p.14. Aquestes afirmacions col·lisionen amb la distinció que proposen B. Schüller i K. Demmer, des de la perspectiva teleològica, entre «manaments/fi» (*comandamenti/fine*) –entesos en qualitat d'aquell ideal inabastable al qual s'ha de tendir, per exemple: l'exhortació a la perfecció (Mt 5,48) o a estimar igual com Crist ens va estimar (Jn 13,34)– i «manaments que hom ha de complir» (*comandamenti da adempiere*) (cf. B. SCHÜLLER, *La fondazione dei giudizi morali*, pp. 256-263; K. DEMMER, *Sein und Gebot*, München 1971, pp. 88-91). Davant d'un conflicte de deures no s'assoleix una resposta adequada, segons aquests moralistes, amb l'argumentació deontològica, sota la consideració de deures *prima facie* –en expressió de W. D. Ross. Aquests es converteixen en manaments/fi, en ideals que, davant la impossibilitat de la seva vivència pràctica, no es requereixen per a la rectitud moral. Aquest tipus d'argumentació s'utilitza en casos com la indissolubilitat del matrimoni, la contracepció, la mentida o l'avortament, amb la contradicció d'afirmar *el deure de contravenir el deure* (B. SCHÜLLER, *La fondazione dei giudizi morali*, pp. 264-276).

[95] L. MELINA, *Moral: entre la crisis y la renovación*, p. 37.

[96] A.M. ORIOL, *Dimensión política de la caridad*, «Corintios XIII» 4 (1977) 123.

se'ls exigeix que esdevinguin *res sacra*. «El pa que fabriquem i consumim els homes –posa com a exemple A.M. Oriol– és cristià sent bon pa, pa no adulterat, pa fruit del treball i no de l'explotació, pa venut i adquirit en el seu just preu.»[97] Així, l'actuar del ciutadà i tot l'ordre temporal responen al pla de Déu en Crist quan es moralitzen, no quan se sacralitzen, és a dir, quan es cristoreferencien (cristofinalitzant-los lliurement, respectant la seva heterofinalitat constitutiva), no quan es cristifiquen.[98]

La referència crística s'expressa per la participació en la filiació divina[99] del Fill. En ésser Crist l'origen i la font de tota perfecció humana –alhora que el seu model més perfecte–, li pertany tot el que hi ha de veritablement humà en l'home. Crist s'ha unit en certa manera a tot home i, en conseqüència, tots i cada un dels homes estan destinats a participar –per aquesta incorporació–, en el seu ésser i en el seu obrar, de la condició de Crist, l'Home nou i perfecte:[100] la consciència cristiana és participació gratuïta en la consciència filial de Crist;[101] la virtut del cristià és participació de la virtut de Crist;[102] la vida nova del cristià és participació en la vida de Crist com a Fill de Déu lliurat totalment al Pare i als homes en la seva encarnació, mort i resurrecció.

L. CRIST I LA RAÓ PRÀCTICA

Com coneixem la bondat o la malícia moral del nostre comportament? Com aconseguim descobrir la cristoreferenciació del nostre actuar? Reconèixer Crist com a fonament de la vida moral seria una teoria bonica relegada al món de les idees si no hi hagués en l'home la possibilitat de fer-se present en tota la seva vida i en el seu obrar.

De quina manera –es pregunta Melina– la referència exemplar, ontològica i fundant a l'esdeveniment històric i singular de Crist permet salvar l'obertura racional i universal de l'experiència ètica? Com es passa –en viatge de retorn– del fonament cristocèntric a les determinacions particulars del judici moral? El mateix autor constata que, amb justícia, s'ha parlat d'un *cristocentrisme inconcloent* difós a nivell de fundació de la teologia moral.[103]

Crist no és només norma universal, sinó també categorial i personal. Serà tasca de la raó pràctica personificar la Norma (Crist) en tota l'activitat de l'home. «La fundació teologicocristològica de la moral no buida la necessitat de la raó pràctica i de la mediació de categories morals racionals.»[104] I com la raó humana és participació de la raó de Crist, «en Crist, la raó pràctica del creient és restituïda

---

[97] *Ibid.*

[98] Cf. *ibid.*

[99] Per a una teologia de la participació sobrenatural: cf. F. OCÁRIZ, *Hijos de Dios en Cristo*, Pamplona 1972.

[100] Cf. A. SARMIENTO, *El misterio de Cristo y el significado de la actividad humana*, p. 227.

[101] «En el Espíritu, el cristiano participa de la conciencia de Cristo y acoge en sí mismo la ley nueva del amor» (L. MELINA, *Conciencia y verdad en la encíclica* Veritatis Splendor, p. 644). És acollint aquesta llei com l'home es realitza en plenitud. Cf. VS 19.

[102] L. MELINA, *Tesi e questioni*, p. 14.

[103] L. MELINA, J. NORIEGA, J.J. PÉREZ-SOBA, *Tesis y cuestiones*, pp. 32-33. Aquests autors proposen«comprender el nexo entre Cristo y el cristiano desde la perspectiva de la razón práctica dentro de la caridad, viendo cómo el dinamismo de Cristo es participado en el cristiano por obra del Espíritu e influye decisivamente en su actuación» (*ibid.*).

[104] L. MELINA, *Tesi e questioni*, p. 14.; la mateixa idea de fons en Martínez Camino: «La fe es el punto de partida del discurso moral teológico que propone la *Veritatis Splendor*. Es su fundamento esencial y natural. Pero esto no significa ningún menosprecio de la razón, que es valorada como capaz de comprender la ley moral, siempre que se mantenga abierta a la luz de la fe, la cual no es, en último término, distinta de la suya propia. La Encíclica presenta, pues, la imagen de una matizada compenetración mutua entre fe y razón. Ninguna de ellas ha de afirmarse a sí misma al margen de la otra ni, mucho menos, en competencia con la otra. La clave de bóveda de este edificio es lo que podríamos llamar una antropología cristológica. El ser humano, creado en Cristo, se descubre plenamente a sí mismo con la manifestación del *último Adán*. De ahí que la razón humana apunte a la fe que se le da como fruto de la revelación histórica del *Logos*. De ahí que el hombre llegue con la fe a la plenitud de su ser *lógico*, es decir, a gozar de una razón llena de sentido» (J. A. MARTÍNEZ-CAMINO, *«La Fe que actúa...» [Gál 5,6]. Fe y razón en la* Veritatis Splendor, en G. DEL POZO (dir.), *Comentarios a la* Veritatis Splendor, p. 401). Diem de *fons* perquè considerem que s'hauria de matisar una expressió. En efecte, la llum de la fe és diferent de la de la raó. La mútua compenetració d'ambdues no n'acaba negant, en darrer terme, la distinció, sinó subratllant-la al màxim, en integrar-les harmònicament en una ulterior i decisiva unitat simfònica.

a si mateixa»:[105] la fe –afirma Joan Pau II en l'encíclica *Fides et Ratio* –allibera la raó[106] i, per tant, «no roman estranya a la dinàmica de la racionalitat pràctica, sinó que s'hi insereix, transformant-la des de l'interior i perfeccionant-la».[107]

En l'intent per descobrir el contingut real de l'objecte moral –matèria d'estudi d'aquesta investigació– caldrà recórrer a la teoria de la raó pràctica i, precisament per això, s'haurà de tenir constantment present el referent cristològic.

M. EL SIGNIFICAT DE CRIST COM A OBJECTE MORAL VIVENT

Estem ja en condicions de poder explicitar el significat que atribuïm a l'expressió que encapçala el present capítol i aquest mateix apartat: Crist és l'*objecte moral vivent*. Procedirem mitjançant un triple desenvolupament: ontològic, agàpic i dialèctic.

Des d'una consideració ontològica, i recordant de nou l'inici de la carta als colossencs, tota realitat subsisteix en Crist i en Ell troba la seva plenitud: «Tot ha estat creat per ell i destinat a ell. [...] Tot es manté unit gràcies a ell. [...] Déu volgué que residís en ell tota la plenitud» (Col 1,16-18). Tota realitat participa de l'ésser de Crist i en Ell troba la seva última raó de ser i la seva plenitud. Fer objecte del nostre voler qualsevol realitat significa, en la mesura que som conscients de la seva dimensió ontològica, fer objecte de la voluntat a Crist que la sustenta i la dota del significat més pregon del seu ésser. La realitat es constitueix, així, en transparència de Crist, i Crist en la determinació última i més plena del nostre capteniment.

Si prenem en consideració la perspectiva teologicomoral, l'estructura de l'ésser humà respon a una crida de l'Amor diví que el constitueix i que li possibilita respondre a l'Amor amb amor.[108] La persona ha estat creada per amor i per a l'amor. «La raó exímia de la dignitat humana consisteix en la vocació de l'home a la comunió amb Déu. L'home és convidat al col·loqui amb Déu ja des del seu naixement, car no existeix si no és perquè, creat per Déu per amor, sempre, per amor, és conservat; i no viu plenament segons la veritat, llevat que reconegui lliurement aquell amor i es confiï al seu Creador.»[109] El camí de realització humana s'insereix en la lògica de l'amor, en la lògica del do: «Aquesta semblança manifesta que l'home, el qual, a la terra, és la sola creatura que Déu ha volgut per si mateixa, no es pot trobar, ell, plenament si no és a través del do sincer de si mateix.»[110] En la seva encíclica programàtica *Redemptor Hominis*, el papa Joan Pau II descriu l'estructura agàpica de l'ésser humà en aquests termes: «L'home no pot viure sense amor. Ell roman per a si mateix un ésser incomprensible, la seva vida resta privada de sentit si no se li revela l'amor, si no es troba amb l'amor, si no l'experimenta i se'l fa seu, si no en participa vivament. Per això precisament, Crist Redemptor, com ja s'ha dit, revela plenament l'home al mateix home.»[111]

---

[105] L. MELINA, *Tesi e questioni*, p. 14.

[106] FR 20 i 76.

[107] L. MELINA, *La verdad sobre el bien*, en IDEM *et al.*, *La plenitud del obrar cristiano*, p. 56.

[108] «Només la persona pot estimar i només la persona pot ser estimada. Aquesta és abans que res una afirmació de naturalesa ontològica, de la que sorgeix una afirmació de naturalesa ètica. L'amor és una exigència ontològica i ètica de la persona» (JOAN PAU II, Carta Apost. *Mulieris Dignitatem* [15.VIII.1988], 29).

Von Balthasar argumenta que només des d'una *filosofia de la llibertat amorosa* hom pot entendre Déu i el mateix ésser humà: «La cuestión se plantearía así: ¿por qué, de hecho, es preferible algo a nada, tanto si se afirma como si se niega la existencia de una esencia absoluta? Si ésta no existe, ¿qué fundamento pueden tener cosas finitas que ni por agregación ni por evolución pueden producír el absoluto? Pero si existe y se fundamenta como absoluto, el problema es todavía más incomprensible, pues entonces, ¿qué razón hay para que se den otras cosas además de él? La solucíón sólo nos la puede aportar una filosofía de la libertad amorosa, pero no sin que, a la vez nos explíque la esencia del ser finito a partir del amor» (H. VON BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de fe*, Salamanca 1990, p. 133).

[109] GS 19.

[110] GS 24.

[111] RH 10.

L'amor és la vocació humana. Tot el nostre actuar, per ser veritablement humà, ha de manifestar la realitat del nostre ésser realitzant la vocació a l'amor.[112] I l'amor sempre diu relació a una comunió interpersonal. Estimar és voler el bé per a l'altre. Un altre que només pot ser una persona: només la persona és digna d'amor. I igual com tot altre subsisteix i troba la seva plenitud en l'Altre (en Crist), tot comportament personal, per a ser veritablement humà, demana, en últim terme, que posseeixi la caritat com a *forma virtutum* i, alhora, com a guia, cosa que equival a fer de Crist l'objecte darrer del nostre actuar. (Veurem, al llarg de l'estudi, que els fins ulteriors al fi pròxim de la intenció que immediatament inicia el dinamisme de l'obrar no el converteixen en mer mitjà, però sí que el redimensionen, dotant-lo de nous sentits.) Obrar humanament significa manifestar la vocació a l'amor, amor que és participació de l'Amor de Crist, i l'objecte del qual és sempre una persona que –ho sàpiga o no– té en Crist la seva raó d'ésser i la seva plenitud. Per tant, Crist ha de ser, per a la plenitud teologicomoral de la bondat del nostre actuar, l'*objecte moral vivent*, l'objecte decisiu del nostre voler.

Considerem, finalment, la dialèctica subjecte-objecte. Parlar d'objecte, malgrat el pes etimològic de l'expressió –que insinua una realitat externa al subjecte–, significa, a la claror de l'amor, fer de la persona –objecte del nostre amor– el motiu del nostre lliurament i la font de la nostra realització personal. L'amor comporta el respecte de l'altre en la seva alteritat personal, sense instrumentalitzar-lo, alhora que la identificació, en el grau pertinent, amb ell. El subjecte i la persona –objecte d'amor– queden així mútuament potenciats en la comunió interpersonal. El camí de realització del subjecte es dóna en el lliurament sincer de si mateix. L'ésser humà és, per tant, un do que només es realitza en l'autodonació. La dialèctica subjecte-objecte, en el context de la lògica de l'amor, deixa de ser dilemàtica, tensional i reduccionista, per convertir-se en una harmonia simfònica que, en la interpenetració que la caracteritza, constitueix, simultàniament, el reconeixement i la realització de la dignitat i de la vocació dels seus protagonistes. Aquesta *circumincessio* subjecte-objecte expressa de nou que la persona, cridada a ser Crist, es realitza obrant segons la veritat del seu ésser en viure la vida de Crist o, dit d'una altra manera, en fer de Crist l'objecte moral vivent de tot el seu actuar. I és precisament des d'aquesta Font que es capta el constitutiu valor cristoreferencial de tota realitat no directament personal.

---

[112] Recomenem els suggeridors articles de L. Melina (*Amor, deseo y acción*, en L. MELINA *et al.*, *La plenitud del obrar cristiano*, pp. 319-344; *Actuar por el bien de la comunión*, en L. MELINA *et al.*, *La plenitud del obrar cristiano*, pp. 379-401) sobre l'amor com a clau ontològica principal des de la qual s'ha d'entendre tot el dinamisme moral. El desig, l'elecció, el bé, la llei i les virtuts es comprenen únicament en el marc de l'amor interpersonal. L'amor –comenta Melina– precedeix el desig i és l'arrel primera i comuna de tota acció. Aquest amor originari és el principi metafísic del moviment de totes les criatures cap el Bé perfecte. «El descubrimiento del carácter originario del amor y de su constitutiva referencia interpersonal permite aclarar también la cuestión del deseo del bien, liberándolo de toda equivocidad eudemonística. En el amor está presente la referencia a otro y también el bien es siempre querido dentro de la perspectiva del amor hacia la persona del otro. La experiencia originaria del amor, con la irreductible polaridad de dos sujetos, es así el lugar hermenéutico que clarifica definitivamente el deseo del bien en su relevancia moral» (L. MELINA, *Amor, deseo y acción*, p. 330). La comunió és *fi, do originari, promesa* de compliment i *veritat normativa* del comportament moral (cf. L. MELINA, *Actuar por el bien de la comunión*, p. 380). També «la noción de *bien* es clarificada definitivamente sólo en el contexto del amor interpersonal» (*ibid.*, p. 383). «El acto humano –conclou Melina– encuentra su criterio fundamental de bondad moral en el ser un acto de amor auténtico, que promueve y realiza la comunión con el otro, queriendo su verdadero bien» (*ibid.*, p. 395). I les virtuts tenen, per tant, un caràcter de comunió: «la intencionalidad del dinamismo virtuoso tiene su origen en el don de una comunión inicial y se dirige hacia su efectiva y perfecta realización. La reflexión ética basada en las virtudes ofrece a la ética del amor una racionalidad, que la salva del emotivismo y del decisionismo, garantizando el lugar del verdadero bien en el interior de la comunión» (*ibid.*, p. 398). Juan José Pérez-Soba (*Presencia, encuentro y comunión*, en L. MELINA *et al.*, *La plenitud del obrar cristiano*, pp. 345-377) desenvolupa la mateixa idea, sota les categories que enuncia en el títol de l'article: «En el fundamento de toda pregunta moral está un encuentro interpersonal» (*ibid.*, p. 346); «En el acto de amor, se da una *unión entre el amante y el amado* que precede el momento electivo y que es la que orienta como una corriente subterránea todo el acto humano posterior. Este hecho nos ilustra la existencia de una *verdad* anterior a la elección. Esta verdad está en referencia a una relación interpersonal con un valor moral en sí misma y que podemos llamar interpersonalidad *fundante*» (*ibid.*, p. 358). Des d'aquesta perspectiva interpretativa, tota realitat de l'estructura personal ha de llegir-se en clau de vocació a l'amor en Crist, fet que ens permet d'afirmar, amb referència a les inclinacions naturals, que en «el encuentro con Cristo, la razón práctica descubre que las inclinaciones naturales son los primeros signos de una vocación a la caridad, escritos como dato originario en la imagen creatural del hombre» (L. MELINA, J. NORIEGA, J.J. PÉREZ-SOBA, *Tesis y cuestiones*, p. 28).

N. SÍNTESI: MIRAR CRIST

En aquest primer capítol hem intentat d'extreure algunes conseqüències que considerem decisives per a la fonamentació de la teologia moral, amb el benentès que hem cercat suport en afirmacions de fe dilucidades per l'antropologia teològica. Jutgem que no forma part de l'objectiu d'aquest estudi, encaminat a delimitar el sentit de l'objecte moral, reprendre la comesa de raonar-les ulteriorment.

Proposem, en forma enunciativa, el resum següent en vuit punts del capítol present:

1. Crist és el centre de la reflexió moral i la seva clau hermenèutica. L'home, cridat a la comunió trinitària en Crist, participa de l'ésser i de l'obrar de Crist. En Crist, per tant, es troba la veritat i el criteri de moralitat de la persona humana, creada a imatge seva.

2. La vida en Crist es descriu per seguir Crist i per conformar-s'hi. Crist esdevé així norma concreta i universal del capteniment humà. Ell és i en Ell (el seu ésser, la seva vida i la seva paraula) es troba el compendi de la totalitat del voler del Pare, normativa per a tot home.

3. Crist és, a més, el garant de la nostra conformació a Ell, de la nostra dignitat i de la nostra plena realització. La seva mort i resurrecció i el do de l'Esperit Sant constitueixen, al seu torn, la garantia. De Crist procedeix l'ésser de la persona humana i el dinamisme –per la gràcia de l'Esperit Sant que ens ha adquirit– per ser en plenitud fills en el Fill.

4. L'Esperit Sant fa present, objectivament, la veritat de Crist en l'Església, i realitza, interioritza i personifica, subjectivament, en cada home, la vida en Crist.

5. En Crist, per Ell i amb Ell, l'home descobreix la seva dignitat i vocació com un ser que es realitza en el do sincer de si mateix, i el criteri de moralitat de la qual s'expressa normativament pel manament nou de l'amor.

6. La cristoreferencialitat posseeix, en l'ésser humà, un doble vessant: crístic –l'home transformat per la gràcia– i cristofinalitzat –el comportament humà, el seu fruit i tota la realitat existencial en tant que orientada a Déu.

7. Del misteri de comunió trinitària sorgeix la moralitat de l'obrar humà: *a Deo, secundum Deum, ad Deum*. Crist és principi, causa exemplar, causa eficient i causa final de l'actuar de l'home. *Bo* es diu amb relació a Crist. *Bo* és el que es correspon amb el pla de Déu en Crist. Una acció humana és bona moralment quan és cristofinalitzada lliurement respectant el seu finalitat constitutiva.

8. L'ésser humà percep, per mitjà de la raó pràctica, la cristoreferencialitat del seu obrar, el seu valor moral. La llum de Crist es fa present en l'activitat de la raó pràctica que, sota la seva guia, orienta l'obrar humà. La realitat pràctica –objecte de nostre actuar– posseeix una intrínseca lluminositat, una empremta crística, que la raó humana –participació de la raó de Crist– adverteix com a moral en la mesura que en Crist, per Ell i amb Ell, pel do de l'Esperit Sant, s'encamina a la glòria de Déu Pare, és a dir, si realitza el pla de Déu en Crist, si tota ella està cristoreferenciada, si Crist és l'objecte moral vivent que especifica el capteniment personal.

El desenvolupament dels capítols sobre la raó pràctica segons Aristòtil (capítol IV) i Tomàs d'Aquino (capítol V), així com la nostra ulterior contribució (capítol VII), forjaran la comprensió d'una racionalitat pràctica capaç de realitzar la mediació que va des de la nostra realitat ontològica de ser fills de Déu en Crist (dimensió crística) i de l'exigència de fer de Crist l'objecte moral vivent (dimensió cristofinalitzada) a la seva vivència concreta en la determinació de tot comportament.

A la claror de l'exposició precedent, volem concloure aquest apartat amb una nova referència a la *Veritatis Splendor*: l'home, per assolir la plenitud del seu ésser, necessita mirar Crist. «Cal que l'home d'avui s'adreci novament a Crist per obtenir-ne la resposta sobre el que és bo i el que és dolent. Ell és el Mestre, el Ressuscitat que té en si mateix la vida i que és sempre present en la seva Església i en el món. És ell qui revela als fidels el llibre de les Escriptures i, revelant plenament la voluntat del Pare, ensenya la veritat sobre l'obrar moral. Font i cim de l'economia de la salvació, Alfa i Omega de la història humana (cf. Ap 1,8; 21,6; 22,13), Crist revela la condició de l'home i la seva vocació integral. Per això, l'home que vol comprendre's fins al fons a si mateix –i no només segons pautes i mesures del seu propi ésser, que són immediates, parcials, de vegades superficials i fins i tot aparents–, amb la seva inquietud, incertesa i fins i tot amb la seva debilitat i pecaminositat, amb la seva vida i amb la seva mort, ha d'apropar-se a Crist. Per dir-ho així, ha d'entrar en ell amb tot el seu ésser, ha d'apropiar-se i assimilar tota la realitat de l'Encarnació i de la Redempció per trobar-se a si mateix. Si hom realitza

aquest profund procés, llavors dóna fruits no només d'adoració a Déu, sinó també de profunda meravella de si mateix.»[113]

És missió de l'Església i de tots i cada un dels seus membres fer arribar la veritat de Crist a tots els homes: «Que tot home pugui trobar Crist perquè Crist pugui recórrer amb cada un el camí de la vida, amb la potència de la veritat sobre l'home i el món, continguda en el misteri de l'encarnació i de la Redempció, amb la potència de l'amor que n'irradia.»[114]

[113] VS 8. Anàlogament, «la Revelació cristiana és la vertadera estrella que orienta l'home que avança entre els condicionaments de la mentalitat immanentista i les estretors d'una lògica tecnocràtica; és l'última possibilitat que Déu ofereix per trobar plenament el projecte originari d'amor iniciat amb la creació. L'home desitjós de conèixer la veritat, si encara és capaç de mirar més enllà de si mateix i d'aixecar la mirada per sobre dels propis projectes, rep la possibilitat de recuperar la relació autèntica amb la seva vida, seguint el camí de la veritat» (FR 15).

[114] RH 13.

II. MARTIN RHONHEIMER I RICHARD MCCORMICK. DUES INTERPRETACIONS DIFERENTS DE L'OBJECTE MORAL

Comentàvem, en l'inici de la introducció, el profund debat que va suscitar l'encíclica *Veritatis Splendor* entorn dels fonaments de la moralitat i, en concret, de la noció i de l'estatut de l'objecte moral. En aquest capítol ens cenyirem a les interpretacions de M. Rhonheimer[1] i R. McCormick[2] en relació amb l'objecte moral a la claror del pensament pontifici.

Hem elegit aquesta controvèrsia perquè ofereix una síntesi de l'estat de la qüestió en l'actualitat, alhora que mostra, amb certa profunditat, els elements claus per conèixer l'articulat conceptual que forja la fonamentació moral de dos dels més importants corrents teologicomorals dels nostres dies.

El lector podrà comprovar que en l'exposició del pensament d'ambdós professors apareixen molts termes de gran importància en la conceptualització moral, que han tingut i tenen diferents interpretacions segons diferents autors. En aquesta primera part no en volem aclarir el significat ni posicionar-nos per algunes de les seves concrecions, ni tan sols il·luminar-los a la llum de la seva evolució històrica, sinó usar-los tal com són emprats pels teòlegs subjectes d'estudi. A propòsit d'això mateix, exposarem els plantejaments de les ètiques teleològiques i les respostes a les objeccions que susciten a partir del pensament de M. Rhonheimer.

A. L'ARTICLE DE M. RHONHEIMER: L'OBJECTE MORAL COM A CONTINGUT D'UN ACTE INTENCIONAL

Rhonheimer comença el seu article situant-se davant la perspectiva teleològica del judici moral: l'esmentat judici –afirma l'autor– ha de tenir en compte totes les finalitats ulteriors per les quals l'agent escull allò que realment fa. Alhora, ha d'efectuar un balanç de les conseqüències previstes per determinar la correcció o la incorrecció del comportament elegit.[3] En coherència amb l'afirmació

---

[1] L'article de M. RHONHEIMER (*«Intrinsically Evil Acts» and the Moral Viewpoint: Clarifying a Central Teaching of* Veritatis Splendor, Thom. 58 [1994] 1-39) suscità la polèmica esmentada.

[2] McCormick criticà Rhonheimer en el seu treball: R. MCCORMICK, *Some Early Reactions to* Veritatis Splendor, TS 55 (1994) 481-506. Una resposta ulterior de M. Rhonheimer a R. McCormick es troba en l'article de M. RHONHEIMER, *Intentional Actions and the Meaning of Object: A Replay to Richard McCormick*, Thom. 59 (1995) 279-311.

[3] «Many catholic moral theologians have asserted during the last few years that to know what a person really *does* each time he or she is acting and, consequently, to qualify morally this concrete doing, one must take into account all the further goals for the sake of which this person chooses what he concretely does. Equally, so these theologians contend, a balance of all foreseen consequences should be established to make out whether a determinate behavior is the right or the wrong thing to choose» (M. RHONHEIMER, *Intrinsically Evil Acts*, p. 1).

Vegeu com la descripció de Rhonheimer es correspon amb la síntesi que ofereix B. Schüller –partidari de les ètiques teleològiques– dels seus postulats: «Dopo quanto abbiamo detto è opportuno mettere in luce tre caratteristiche dell'etica teleologica: 1. La giustezza morale di un'azione si determina esclusivamente in base alle conseguenze in bene o in male della medesima per tutti gli interessati; 2. L'amore (nel senso di Rom 13,8-10) è il fondamento ultimo della giustezza morale di un'azione; tutti gli altri principi etici vanno considerati come determinazioni particolari dell'amore; 3. L'amore dell'uomo ha il proprio parametro vincolante nella bontà o nel valore di ciò cui esso di volta in volta si dirige. Queste tre caratteristiche dell'etica teleologica si illuminano e si integrano a vicenda. Dal punto di vista sistematico la terza dovrebbe essere la più fondamentale. Essa non si limita a dire come va inteso il moralmente giusto, cioè come azione esigita dall'amore. Spiega pure che la bontà morale consiste nell'amore come disposizione d'animo» (B. SCHÜLLER, *La fondazione dei giudizi morali*, p. 376).

esmentada, el nostre autor advera en paraules de l'encíclica[4] que fóra impossible qualificar de moralment dolent segons la seva espècie –el seu objecte– qualsevol comportament elegit prescindint de la intenció de l'agent i de les conseqüències que se'n derivin. L'encíclica rebutja aquesta teoria precisament perquè nega l'existència d'actes intrínsecament dolents i posa en entredit els absoluts morals.[5]

¿Què és el que es qualifica quan una acció o un comportament lliurement elegit es determina com a moralment dolent en virtut del seu propi objecte, és a dir, independentment d'intencions ulteriors? La resposta a aquesta qüestió serà el fil conductor de tot l'article amb vista a aclarir el significat d'*objecte moral*.

Un primer requisit consisteix a veure la possibilitat de distingir entre *objecte* i *intencions ulteriors*, tal com fa el document pontifici.[6] Negar l'esmentada distinció deixaria el camp lliure als defensors del conseqüencialisme o el proporcionalisme per no veure's implicats en la crítica que fa el Papa de les tesis teleològiques.[7]

Per captar l'objecte d'un acte que l'especifica moralment –afirma Rhonheimer com a prerrequisit– cal situar-se en la perspectiva de la persona que actua.[8] Es tracta de determinar la qualificació moral des de la *primera persona* (des de l'agent) i no des d'una tercera persona, que és la que veu l'acció de l'agent.[9] Citant de pas l'encíclica, definirà el concepte d'objecte: «L'objecte de l'acte de voler és un comportament elegit lliurement. [...] Per tant, no es pot prendre com a objecte d'un determinat acte

---

[4] «Així doncs, *cal rebutjar la tesi*, característica de les teories teleològiques i proporcionalistes, *segons la qual seria impossible qualificar com a moralment dolenta segons la seva espècie* –el seu "objecte"– *l'elecció deliberada d'alguns comportaments o actes determinats prescindint de la intenció per la qual l'elecció és feta o de la totalitat de les conseqüències previsibles d'aquell acte per a totes les persones interessades*» (VS 79).

[5] Cf. VS 79.82.

[6] L'encíclica distingeix els conceptes d'*intenció*, *circumstàncies* i *objecte*: «Però, de què depèn la qualificació moral de l'obrar lliure de l'home? ¿Com s'assegura aquesta *ordenació dels actes humans envers Déu*? ¿Solament de la *intenció* que sigui conforme al fi últim, al bé suprem, o de les *circumstàncies* –i, en particular, de les *conseqüències*– que marquen l'obrar de l'home, o no depèn també –i sobretot– de l'*objecte* mateix dels actes humans?» Si comparem amb el text llatí veiem que les expressions «sobretot» i «que sigui conforme al fi últim, al bé suprem» no apareixen: «At undenam oritur moralis natura actionis hominis libere agentis? A quo in tuto ponitur haec humanorum actuum ordinatio ad Deum? An ex subiecti agentis intentione, an ex rerum adiunctis –et praesertim consectariis– eius rationis agendi, an ex ipso obiecto eius actionis?» (VS 74).

[7] De fet, atenent-ne les reaccions, alguns teòlegs no se senten compromesos per la crítica de les tesis teleològiques tal com són exposades en l'encíclica. Per exemple: R. MCCORMICK, *Killing the Patient*, «The Tablet» 247 (1993) 1411; J. FUCHS, *Good acts and good persons*, «The Tablet» 247 (1993) 1445. Reiteradament, McCormick es pronuncia en aquest sentit en el mateix article objecte del debat: R. MCCORMICK, *Some Early Reactions*, pp. 486,487,490,491,496 i 497.

[8] Cf. VS 78.

[9] Rhonheimer denomina també a la perspectiva de la primera persona, *perspectiva de la praxi* (M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, Roma 1994, p. 32); Th. Nagel anomena la perspectiva moral d'un observador extern *view from nowhere* (TH. NAGEL, *The View from Nowhere*, New York 1986); mentre que la perspectiva pròpia del subjecte agent és denominada per S. Benhabib *situated self* (S. BENHABIB, *Situating the Self*, New York 1992).

Richard Norman (*Reasons for Actions. A Critique of Utilitarian Rationality*, Oxford 1971, p. 24) classifica les diferents teories de l'acció en tres tipus de «raonaments per actuar» (*reasons-for-acting*) i estableix un paral·lelisme entre la postura empirista en l'àmbit teorètic (el coneixement de la realitat del qual es fonamenta en últim terme en una percepció directa) i els tres fonaments de la racionalitat pràctica. Resumeix quatre paral·lelismes: (1) sempre hi ha una raó última; (2) les últimes raons de l'obrar han de compartir característiques comunes; (3) les característiques del fonament del raonament pràctic han de ser tals que no siguin posteriorment qüestionades; (4) les raons de l'obrar provenen de *proposicions psicològiques de primera persona*. Aquestes advenen –segons cada una de les tipologies de la racionalitat pràctica que Norman descriu– pel sentiment personal, el propi voler o el que es vol en general que fem personal. Aquest fonament de *primera persona*, òbviament, no s'identifica amb la perspectiva moral de la *primera persona* a la qual es refereix l'encíclica *Veritatis Splendor*.

Giuseppe Abbà descriu succintament l'origen del les ètiques de la tercera persona. Atribueix a Stuart Hampshire (S. HAMPSHIRE, *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, A. MACINTYRE – S. HAUERWAS [ed.], Notre Dame 1983, p. 52) el primer enunciat clar sobre el canvi de perspectiva de l'ètica, que sosté que els autors moderns adopten el punt de vista de l'observador que critica i valora les accions realitzades per altres. Pincoff identifica Hobbes amb l'autor d'aquesta modificació. Per això, el punt de vista de l'observador es denomina també punt de vista hobbesià. Stocker assenyala l'esquizofrènia que pateix l'ètica moderna i la seva causa: el punt de vista del legislador. Hauerwas atribueix aquest canvi de paradigma al desinterès per la virtut i el caràcter, com l'emfasització de l'obligació i la reducció de l'ètica a una ètica de mínims. Hudson troba la causa de la nova perspectiva en la concentració de l'atenció en regles i deures dels filòsofs postkantians. En la segona escolàstica, Suárez sosté una preponderància de la llei. Els manuals del confessor, que ha de jutjar els actes del penitent, i la noció de llibertat d'indiferència també influïren en el canvi de perspectiva (cf. G. ABBÀ, *Felicidad, vida buena y virtud*, Barcelona 1992, pp. 107-108; versió original italiana: IDEM, *Felicità, vita buona e virtù*, Roma 1989).

moral un procés o un esdeveniment d'ordre només físic que es valora quan origina un determinat estat de coses en el món extern. L'objecte és el fi pròxim d'una elecció deliberada que determina l'acte de voler de la persona que actua.»[10] Cal esmentar –com ho fa l'autor– que l'encíclica relaciona l'objecte i la seva valoració moral amb l'elecció del comportament i no només amb el comportament.[11]

A judici de l'autor, cap teoria teleològica normativa –sigui conseqüencialista o proporcionalista– pot negar que es vegi afectada pel rebuig formulat en el document pontifici,[12] per ser característic de les ètiques teleològiques considerar sense sentit qualsevol distinció entre *objecte* i *intencions ulteriors*, ensems que menysprear la possibilitat tant de jutjar incorrecta una acció elegida independentment de totes les conseqüències previsibles i de parlar de moralment dolent en aquell nivell.

Amb aquest preàmbul, Rhonheimer afronta la tasca de fer explícits els pressupòsits implícits en el camp de la teoria de l'acció de sant Tomàs per fer més intel·ligible el concepte d'objecte moral. Ens assenyala el camí a seguir: (a) Esclarir el concepte d'objecte tal com s'usa en el raonament pràctic. (b) Encarar la qüestió des de la perspectiva de la intencionalitat. (c) La qual cosa ens permetrà de veure què és el que realment elegeix l'agent com a objecte de l'actuar. (d) Desembolicar la distinció entre correcte/incorrecte[13] i bo/dolent des de l'ètica de la virtut. (e) Mostrar com la intencionalitat explica l'estructura relacional d'allò que anomenem objecte de l'acte moral. (f) Finalment, veure com s'integra aquesta anàlisi dins el marc general d'una teoria de la llei natural.[14]

1. *L'objecte de l'acció com a objecte de la raó pràctica*

D'acord amb sant Tomàs, tota acció procurada per la voluntat és un «bonum apprehensum et ordinatum per rationem».[15] Tota potència té el seu objecte específic que és la seva pròpia finalitat. Així, doncs, l'acte humà s'especifica moralment per un objecte només en la mesura que es relaciona amb el principi dels actes humans que és la raó.[16] Tanmateix, no podem identificar l'objecte que qualifica moralment una acció –l'àmbit moral (*genus moris*)– amb coses o fins naturals de les potències –l'àmbit d'allò que podem denominar *genus naturae*. Manllevant paraules de Grisez, «la moralitat té un ordre que la raó institueix guiant els actes de la voluntat».[17] Per tant, sense l'acte de la raó pràctica que entén els objectes de manera específicament moral no hi pot haver ni actes humans ni un significat personal d'aquests actes.[18] Atès que tot acte humà comporta un acte de la voluntat dirigida per la raó, es pot afirmar que tot objecte d'una acció és el contingut d'un acte intencional. Dit amb altres paraules, «l'objecte moralment rellevant d'una acció és el contingut d'un acte en tant que és l'objecte d'una *intentio voluntatis*».[19] Des d'aquesta perspectiva –conclou Rhonheimer– «les finalitats naturals de les potències humanes i l'*usus rerum exteriorum* s'integren en el *suppositum* personal per

---

[10] VS 78.

[11] Cf. M. Rhonheimer, *Intrinsically Evil Acts*, p. 4.

[12] *Ibid.*

[13] Hem adoptat els termes *correcte/incorrecte* com a traducció de les expressions angleses *right/wrong* o de les alemanyes *richtig/falsch*. Ens sembla millor que *recte/equivocat*, car aquests dos vocables tenen unes connotacions molt concretes en la terminologia clàssica de la teologia moral, malgrat el seu ús habitual en les traduccions (per exemple, per a les traduccions de l'encíclica: cf. JOAN PAU II, Enc. *Veritatis Splendor*, en G. DEL POZO [dir.], *Comentarios a la* Veritatis Splendor, pp. 3-185; IDEM, *Veritatis Splendor*, Madrid 1993, editada per Palabra; A. RODRÍGUEZ-LUÑO, *El acto moral y la existencia de una moralidad intrínseca absoluta*, en G. DEL POZO [dir.], *Comentarios a la* Veritatis Splendor, pp. 693-712).

[14] Cf. M. RHONHEIMER, *Intrinsically Evil Acts*, p. 5.

[15] TOMÀS D'AQUINO, STh, I-II, q. 20, a. 1, ad 1; I-II, q. 18, a. 10.

[16] Cf. STh, I-II, q. 18, a. 8; IDEM, *In II Sent.*, d. 39, q. 2, a. 1.

[17] G. GRISEZ, *A New Formulation of a Natural-Law Argument against Contraception*, Thom. 30 (1966) 343.

[18] Cf. M. RHONHEIMER, *Intrinsically Evil Acts*, p. 6. En gairebé tots els manuals de teologia moral i d'ètica s'inclou la distinció entre acte humà i acte de l'home, per exemple, M. PRÜMMER, *Manuale theologiae moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis*, vol. I, Friburgi Brisgoviae [8]1935, p. 27.

[19] «To speak of the "object of an action" is to speak of the content of an *intentional* action. That is to say, the morally relevant object of an action is the content of an act *insofar as* it is the object of an *intentio voluntatis*» (M. RHONHEIMER, *Intrinsically Evil Acts*, p. 6).

via practicocognitiva, objectivant-los en la seva intel·ligibilitat que farà possible el reconeixement del seu significat moralment objectiu».[20]

2. *La perspectiva intencional i els així anomenats béns no morals.*

Seguint l'argumentació, només podem parlar de moralitat dels actes considerant-los des de la perspectiva intencional de la voluntat guiada per la raó. Podem parlar així del *genus moris*. Si prescindim del subjecte que actua i ens fixem només en els béns propis de les potències sense la seva referència al *suppositum*, no podrem parlar de res més que del *genus naturae*. Aquests béns propis als quals s'ordenen les potències com a finalitat pròpia, des d'aquesta perspectiva del *genus naturae*, no són ni bons ni dolents moralment, car simplement no estan considerats des de l'agent i, per tant, no podem dir encara que són *bona debita*, i, com a tals, morals.

Podríem atorgar-los la qualificació de no morals? Ens trobem aquí davant una de les principals tesis de les ètiques teleològiques. Per a aquestes ètiques la resposta és afirmativa.[21] El judici de l'agent entorn del càlcul de conseqüències o de la proporció de béns determinarà la bondat o malícia moral de l'elecció d'un comportament concret. Són, però, realment no morals els béns propis de les potències? Com hem vist, el *genus moris* advé tant bon punt els béns i finalitats es relacionen amb la raó que guia la voluntat. Dir que aquests béns són no morals significaria afirmar que no posseeixen cap «proportio ad rationem»,[22] és a dir, que són indiferents *ex specie*, no només considerats abstractament en el seu *genus naturae*, sinó també quan concerneixen a un *suppositum* humà. La qualificació moral dels actes realitzats per un subjecte per mitjà de les seves inclinacions o potències dependria només de la intenció del que actua i/o de les circumstàncies. Ara bé, tan aviat com es té en compte la relació intencional del subjecte que actua amb els actes i finalitats, el dit actuar convé en ser un acte moral, pertany, doncs, al *genus moris*. «Tan aviat com un bé és un bé pràctic (objecte d'una voluntat lliure orientada a l'acció) ja no pot ser un bé no moral, car és impossible que la voluntat es relacioni amb el bé d'una manera no moral.»[23] Més que qualificar de no morals els béns propis als quals les potències s'ordenen com a fins, en el seu *genus naturae*, seria més precís parlar d'una no-consideració-moral dels esmentats béns de les potències. Ens retrobem amb la necessitat de qualificar moralment un comportament des del subjecte que actua, és a dir, en primera persona.

Quan considerem com a indiferents o no morals els actes i els fins de les inclinacions, els observem en qualitat d'*esdeveniments* (*events*), *fets* (*facts*), *estats de coses* (*states of affaires*), tal com són vistos per un observador extern:[24] la determinació moral en tercera persona és incapaç de reconèixer en els esmentats esdeveniments un subjecte que intencionalment els persegueix. Això no obstant, aquest és el

[20] «Only in this way do both the various natural ends of human potencies and the *usus rerum exteriorum* become integrated into the personal *suppositum* in a cognitive-practical way. They thus become objectified in their intelligibility which renders possible the recognition of their morally objective meaning» (*ibid.*).

[21] Cf. B. SCHÜLLER, *La fondazione dei giudizi morali*, pp. 94-101, on ofereix la distinció entre valors morals i no morals.

[22] «To affirm that the ends of natural inclinations are non moral goods or non-moral values is to assert that they do not possess an inherent "proportio ad rationem"» (M. RHONHEIMER, *Intrinsically Evil Acts*, p. 7).

[23] «So precisely insofar as a good is a *practical* good (or object of a free will orientated to action) it *cannot* be a non-moral good *because it is impossible that the will relates to "good" in a nonmoral way*» (*ibid.*, p. 10). Abbà denomina *bé operable* al *bé pràctic* i l'identifica amb l'acció. Pel seu mitjà, l'agent es posa en relació amb els béns que reconeix en la realitat, als que designa *béns substancials*: cf. G. ABBÀ, *Felicidad, vida buena y virtud*, p. 38.

[24] Rhonheimer insisteix en la limitació que imposa el punt de vista d'un observador extern, però cap preguntar-se ¿tot observador extern pateix d'aquesta limitació? o bé ¿és possible plantejar que una tercera persona pugui analitzar l'actuar d'un agent diferent del mateix observador i reconèixer la intencionalitat de l'acció? Pensem que tota persona que de veritat consideri allò que és en joc, encara que sigui l'actuar d'un altre, no podrà veure com mer fet allò que realment no és un simple esdeveniment. Considerar que tota tercera persona és un observador extern neutral, és ja una creació de les postures teleològiques. Es corre, aleshores, el perill de reduir l'expressió *tercera persona* a una projecció de la *primera persona* pròpia de les tesis teleològiques. Malgrat això, i tenint en compte aquests matisos, continuarem utilitzant aquesta terminologia per considerar-la prou adequada entenent el que es vol expressar. Defensar la univocitat de l'experiència moral comporta la incapacitat per a un diàleg moral i, per tant, per a l'educació moral; alhora, sostenir la neutralitat de l'agent comporta negar d'arrel la seva dimensió moral.

pressupòsit cognoscitiu moral de les ètiques teleològiques: la neutralitat moral en la descripció de l'acció.[25]

L'experiència moral, per senzilla que sigui, ens ensenya, al contrari, que els nostres actes són l'objecte d'una voluntat –voluntat que els procura– guiada per la raó: sabem què és el que fem i el motiu pel qual ho fem; no són el resultat d'una cosa que s'esdevé, que ens passa,[26] sinó aquell objecte al qual tendim i que determina la voluntat del que obra com un bé intel·ligible. I en tant que bé intel·ligible que determina la voluntat és, doncs, un *bé moral*. Els béns morals són, per tant, continguts dels actes de la voluntat, i, en paraules de l'autor, «els continguts dels actes de la voluntat són precisament allò que nosaltres anomenem, des d'un punt de vista moral, els seus *objectes*».[27] La conclusió no es fa esperar: «Anomenar les finalitats perseguides per les inclinacions naturals béns no morals significa ja una qualificació moral (o desqualificació) basada en el *genus naturae* d'aquestes inclinacions i els seus corresponents actes. Això és una transgressió il·lícita *in aliud genus* de la qual en resulta una conclusió fàcilment recognoscible com un tipus de fal·làcia naturalista. Fal·làcia naturalista que recolza en un error en no comprendre que el *genus naturae* i el *genus moris* no són derivables l'un de l'altre.»[28]

3. *L'objecte elegit en l'actuar humà*

Els moralistes de tarannà teleològic no se senten al·ludits davant la crítica d'oblidar l'elecció de l'agent que conforma la seva voluntat lliure escollint una cosa que la determina moralment, en concebre-la com un bé per a ell. Ells mateixos afirmen l'elecció personal en l'obrar per part de l'agent, tant pel que respecta a la bondat de l'actuar com a la seva rectitud.[29] Tanmateix, pensem que el judici de Rhonheimer és precís, ja que, segons els esmentats moralistes, la bondat o la malícia de l'obrar depèn de la disposició d'ànim, que no queda compromesa per la rectitud o no de l'acte realitzat; i en relació amb la rectitud del mateix, l'elecció preferencial que efectua el subjecte pren en consideració realitats neutres. En resum, elegeix el subjecte, però com a observador. Es tracta, aleshores, jugant amb el llenguatge, d'una *primera persona* viscuda en *tercera persona*.

Continuant amb l'exemple que proposa l'autor, que algú es mori és en si mateix un fet sense cap valoració moral, però el que jo assassini l'esmentat personatge sí té una densa qualificació moral. Des de la perspectiva teleològica normativa només es veu que s'ha mort (de forma impersonal); que el fet d'assassinar-lo sigui bo o dolent dependrà d'intencions ulteriors o de l'estat de coses resultant. Nogensmenys, des del punt de vista intencional, ens trobem que l'agent no només ha estat la causa de l'esdeveniment –que tal persona es mori–, sinó que ell mateix –el subjecte que actua– ha elegit, ha volgut i ha intentat la mort de l'interfecte. Aquest és, en veritat, l'objecte de l'acció: matar la víctima.

---

[25] «L'argomentazione etica serve a fondare proposizioni normative in cui su comportamenti o atteggiamenti descritti in modo moralmente neutro si pronunciano giudizi morali. Per evitare una *petitio principii*, occorre badare a non qualificare moralmente già dall'inizio il comportamento di cui si intende fondare il giudizio morale» (B. SCHÜLLER, *La fondazione dei giudizi morali*, p. 42).

[26] Vegeu el pensament de D. Hume desenvolupat en les pp. 333-345, per a qui l'actuar és un mer *factum* i l'agent un *espectador*, la dimensió moral del qual apareix en el sentiment que suscita la contemplació de l'estat de coses que provoca amb el seu comportament.

[27] «These contents of intentionality (self-preservation, care for others, and similar things) are *already on the level of natural inclination* a "good" of a striving *human person* and, therefore, "good for man" in the context of the person as a whole. It is precisely this which we call a "moral good." "Moral goods" are the contents of *acts of the will.* And the contents of acts of the will are precisely that which we call, from a moral viewpoint, their *objects*» (M. RHONHEIMER, *Intrinsically Evil Acts*, p. 9).

[28] «We can conclude that to call the ends pursued by natural inclinations "non-moral" goods signifies, in the final analysis, a moral qualification (or "dis-qualification") based on the "*genus naturae*" of these inclinations and their corresponding acts. This, however, is an illicit *transgressio in aliud genus* and, therefore, results in a conclusion easily recognizable as a sort of "naturalistic fallacy." The naturalistic fallacy is based on a failure to see that the "*genus naturae*" and the "*genus moris*" are not derivable one from the other» (*ibid.*, pp. 9-10).

[29] Per exemple, B. SCHÜLLER, *La fondazione dei giudizi morali*, p. 169: «Si potrebbe dire allora che la scelta preferenziale sia una faccenda di valutazione personale. Non si pensi però che la valutazione personale nasconda un che di arbitrario o di capriccioso. Anche nella scelta susseguente a una valutazione personale ci si attiene a dei motivi, si dà la preferenza al motivo che, si ritiene, più probabilmente la meriti. Non si opera una scelta gettando i dadi, affidandosi al caso.»

Els béns pràctics que són objectes de la nostra acció mai no poden ser considerats només de forma òntica, natural, com si fossin simples esdeveniments, sinó que, tal com ja hem vist, se'ls ha de considerar objectes d'un acte de la voluntat guiada per la raó. I, com a tals, són bons o dolents en sentit moral.[30]

A la claror d'aquesta exposició, ni els béns de les inclinacions naturals són simplement un conjunt de fets donats, ni l'home pot reduir-se a la suma de les inclinacions naturals.[31] Més aviat, l'home es descobreix en integrar les esmentades inclinacions en el *suppositum*. Les inclinacions són de la persona i com a tals transcendeixen el mer *genus naturae*.[32] En efecte, la raó pràctica –els actes de la qual són també de la persona– capta la transcendència dels béns particulars de les inclinacions quan els refereix a la persona, concebent-los com a béns intel·ligibles, és a dir, béns humans, béns pràctics fonamentals de la persona, que la constitueixen i determinen la voluntat humana.[33]

4. *La distinció entre correcte/incorrecte i bo/dolent*

En l'àmbit de les ètiques teleològiques hom distingeix el moralment *correcte/incorrecte* (*right/wrong-making-properties*) del moralment *bo/dolent* (*good/evil-making-properties*) d'una acció.[34] El primer aspecte es refereix a aquelles propietats que qualifiquen l'acció en una consideració premoral, en la qual no queda implicada la voluntat de l'agent, sinó que resulta de les circumstàncies o conseqüències (per exemple, fecunditat/no fecunditat, vida/mort, salut/malaltia, etc.), mentre que el segon fa referència a la voluntat lliure de la qual emana l'acció. De la proporció de béns i mals, hom resol la correcció/incorrecció de les accions, que pertany a l'àmbit de l'anomenada ètica normativa. Allò moralment correcte/incorrecte dependrà de l'adequació o inadequació de l'acció (o comportament extern) en virtut d'una raó proporcionada o d'un càlcul de maximització de béns i minimització de mals, sempre que es tinguin en compte la situació, les circumstàncies, les conseqüències.[35]

Ara bé, la bondat de la voluntat no depèn de la correcció/incorrecció de l'acció, sinó que es mou en una altra dimensió: la *disposició d'ànim*, que s'expressa per l'amor de benevolència vers el proïsme, una intencionalitat cristiana, etc.[36] De la divisió entre bo/dolent i correcte/incorrecte resulta,

---

[30] «In reality, however, "to kill P" is not simply "to cause P's being dead," but rather it is *to choose, to intend, to want* P's death (for the sake of *whatever* further end). Those practical goods which are objects of our actions (and here P's death is, for the agent, a "practical good," the content of his action) are never such objects simply in their natural, ontic value-quality as states of affairs, but rather as objects of an act of the will guided by reason. That is why objects of actions –precisely *because* of their being objects of a human action– are goods in a *moral* sense. As said before: *bonum apprehensum et ordinatum per rationem*» (M. RHONHEIMER, *Intrinsically Evil Acts*, p. 13).

[31] «The goods of natural inclinations are never simply a set of given facts, and man is not simply the sum of various inclinations» (*ibid.*, p. 14).

[32] «This kind of self-experience reflects the original ontological or anthropological integration of different natural parts of the human *suppositum.* On the basis of a metaphysic of the *suppositum*, such an experience is open for a deeper explanation. So it becomes obvious that each natural inclination by its very nature possesses, in the context of the person as a whole and precisely as an inclination *belonging* to a human person, a meaningfulness which from the beginning transcends the mere "*genus naturae*."» (*ibid.*, p. 15).

[33] Cf. *ibid.*, pp. 15 s.

[34] Per al desenvolupament d'aquesta distinció: cf. B. SCHÜLLER, *La fondazione dei giudizi morali*, pp. 170-181.

[35] La proporció o càlcul dels valors es decidirà en virtut de criteris de preferència: «Egli dovrà dunque essere in grado di discernere anche tra importante e più importante, tra urgente e meno urgente, tra migliore, buono e meno buono; in altre parole: dovrà essere in grado di cogliere le leggi di preminenza tra valori concorrenti. È sulla base di queste leggi che si stabilisce quale azione sia di volta in volta giusta e quale sbagliata» (B. SCHÜLLER, *La fondazione dei giudizi morali*, p. 91). La primera i fonamental regla de preeminència que ha d'observar-se en presència d'accions alternatives possibles es basa en la distinció entre valors morals i no morals (cf. *ibid.*, p. 93). En el cas de conflicte de valors entre un de moral i un altre de no moral, obté la preeminència el primer: «Ma allora è un dato analiticamente evidente che *in caso di concorrenza il valore morale rivendica la precedenza su qualsiasi valore non*-morale» (*ibid.*, p. 99). Cf. A. RODRIGUEZ-LUÑO, *El acto moral*, pp. 695-697.

[36] Cf. M. RHONHEIMER, *Intrinsically Evil Acts*, p. 16; vegeu com ho expressa Schüller: «Quando pronunciamo giudizi morali su un uomo, ci riferiamo alla sua impostazione interiore e alla sua disposizione d'animo, alla sua buona o cattiva volontà; per dirla con la Bibbia: al suo "cuore", dal quale provengono il bene e il male [...]. Con impostazione interiore, disposizione d'animo, volontà e cuore noi intendiamo l'uomo come persona o come soggetto in quanto e nella misura in cui è pienamente responsabile dell'atto col quale decide liberamente di sé. Sono pertanto oggetto di valutazione morale solamente: lo stesso atto con cui l'uomo decide liberamente di sé e la situazione morale in cui egli viene liberamente a trovarsi in seguito

paradoxalment, com a conseqüència immediata, que el bé d'una societat humana, en la mesura que consisteixi en valors i béns no morals, no és directament proporcional a la moralitat dels seus membres.[37]

Per argumentar aquesta distinció, alguns moralistes de l'àmbit de les ètiques teleològiques recorren a la doctrina de la consciència errònia: pensar que hom fa un bé però en realitat està cometent un mal o viceversa. Utilitzar aquest exemple com paradigma moral seria, per als esmentats teòlegs, facilitar la comprensió de la distinció entre bo/dolent i correcte/incorrecte.[38] Però –a judici de Rhonheimer– l'esmentada generalització no ens serveix, perquè de fet l'acció que elegeix l'agent no seria aquella que ell mateix voldria portar a terme. En efecte, el que en aquest cas jutgem correcte o incorrecte és una acció realitzada per un *suppositum* i, per tant, ens movem en l'àmbit moral. Tanmateix, qualificar l'acció, allò que s'esdevé, de correcta o incorrecta més aviat aniria en consonància amb la formulació d'un judici des d'una perspectiva tècnica. Així, la distinció correcte/bo no es dóna en un únic àmbit –el moral– en una doble dimensió, sinó en dos àmbits diferents, un, de no-consideració-moral –el tècnic– i un altre, pròpiament moral. (Rhonheimer proposa l'exemple de l'avortament tècnicament ben realitzat, però que sempre és moralment dolent.) Això significa que la correcció en l'àmbit moral s'identifica sempre amb la bondat moral de l'acció que es realitza i de l'agent que l'executa. No hi ha –ni hi pot

---

a quell'atto, la sua disposizione d'animo liberamente assunta e tutte le azioni e omissioni che ne scaturiscono liberamente» (B. SCHÜLLER, *La fondazione dei giudizi morali*, p. 96).

La distinció bo/dolent-correcte/incorrecte es correspon amb la divisió entre l'àmbit *transcendental* i el *categorial*. Iniciada per K. Rahner, aquesta distinció s'ha aplicat en moral per respondre la qüestió sobre l'existència d'una moral cristiana. En el pla transcendental se situen les actituds personals, les intencions generals i els comportaments que comprometen la totalitat de la persona i la vida, respecte a Déu, a Crist i al proïsme. Hi són els comportaments virtuosos, com ara la fe, l'amor, el consentiment en la redempció, la vida com a sagrament, la imitació de Crist, etc. És el que l'encíclica anomena, amb un llenguatge més senzill, l'ordre de la salvació (cf. VS 37). En aquest nivell, l'aportació de la revelació és irrefutable i els texts de l'Escriptura que l'exposen són nombrosos. Es pot dir, per tant, –des d'aquest punt de vista– que existeix sens dubte una moral cristiana.

El pla categorial inclou els actes concrets que es poden situar en dominis particulars, en categories formades pels diversos manaments i virtuts, com la justícia, la fidelitat, la castedat, la veracitat, etc. Per als qui defensen aquest doble àmbit moral, en la dimensió categorial, les dades de l'Escriptura no aporten normes especials –clares i precises– aplicables amb seguretat en tot temps. La moral cristiana s'identifica, així, amb la moral simplement humana, sotmesa a la raó. La dada cristiana, situada en el pla transcendental, subministra només un context favorable o un suport.

D'aquests plantejaments, Pinckaers conclou: «Es veuen fàcilment les conseqüències d'aquesta distinció, que molts autors han tornat a utilitzar sense posar massa matisos en això. De fet, tots els problemes morals concrets debatuts avui –amb les normes que se'ls apliquen directament– se situaran en aquell pla categorial, i hauran de ser tractats –en conseqüència– segons criteris i arguments purament racionals. Així, el camp de la moral, amb els casos de consciència i les normes que inclou, serà reconduït al pla categorial. Allà se situarà pròpiament l'ètica» (S. PINCKAERS, *Para leer la* Veritatis Splendor, p. 81). Aquests pressuposts condueixen a «una moral que no vol sotmetre's més que al magisteri de la raó i reivindica la seva independència respecte al Magisteri de l'Església, fonamentat sobre la Revelació» (*ibid.*, p. 82).

Alguns observadors van reconèixer, en l'àmbit catòlic, aquest lliscament d'una ètica de virtuts a una ètica d'actituds en la proliferació de pregàries de l'Església en les quals «ja no es demanava a Déu, com un do seu, que ens faci justos, pacífics i valents, sinó més aviat que ens predisposi en favor de la justícia, la pau i els drets humans, etc., el qual, segons la nova ètica, es pot aconseguir sense necessitat de tenir les virtuts abans ressenyades. A la claror de l'ètica estratègica, la cura de la pròpia salvació –que constituïa una preocupació central, tant per a la filosofia antiga com per al Cristianisme– apareix com una forma d'egoisme espiritual» (R. SPAEMANN, *Die schlechte Lehre vom guten Zweck. Der korrumpierende Kalkül hinter der Schein-Debatte*, «FAZ» 247/I [23.X.1999]. Pot trobar-se en l'adreça d'Internet http://www.human-life.ch/news/berichte/spaemann.htm. Existeix una traducció castellana realitzada per José María Barrio i Ricardo Barco: R. SPAEMANN, *La perversa teoría del fin bueno. Un cálculo corrupto en el fondo del debate sobre el certificado de asesoramiento previo al aborto en Alemania* [en línia]. <http://www.cristiandad.org/apor-te_fin.htm> [Consulta: 4 desembre 2000]).

[37] «L'azione moralmente buona, che al tempo stesso sia moralmente sbagliata e l'azione moralmente cattiva, che sia al contempo moralmente giusta aiutano a capire qualcosa di molto importante. Il bene di una società umana, nella misura in cui consista in valori e beni non-morali, non è direttamente proporzionale alla moralità dei membri della medesima» (B. SCHÜLLER, *La fondazione dei giudizi morali*, p. 180).

[38] Schüller pensa que la distinció entre bo/dolent i correcte/incorrecte supera l'explicació tradicional sobre la distinció entre moralment bo/dolent *objectivament* i *subjectiva*: «La distinzione tra moralmente buono e moralmente giusto permette inoltre di formulare in maniera per lo meno più incisiva la dottrina sulla forza moralmente vincolante della cosiddetta coscienza erronea» (B. SCHÜLLER, *La fondazione dei giudizi morali*, p. 178). Per avalar aquesta afirmació utilitza el següent argument: «La mia moralità non può dipendere dalla mia migliore o peggiore comprensione di dati di fatto non-morali; essa riposa unicamente sulla mia libera autodeterminazione, sul come cioè io abbia deciso liberamente di me stesso» (*ibid.*, p. 179).

haver– una correcció moral que es diferencií de la seva bondat moral. Rhonheimer fonamenta aquest raonament en la distinció aristotèlica entre *praxi* i *poiesis*.[39]

Recordant la tesi central de l'argumentació de l'autor –tot comportament es descriu sempre com a objecte d'una elecció de l'agent sota la guia de la raó i, per tant, és una acció intencional–, «la bondat de la voluntat dependrà de la bondat de l'acció volguda, lliurement elegida que també inclou la referència voluntària de l'agent cap a intencions específiques que constitueixen l'objectiva intencionalitat de la seva acció. Així, els actes d'elecció poden descriure's com una forma de rectitud, que és la rectitud de la voluntat o del desig. Alhora ens permeten d'indicar tipus concrets d'accions que mai no poden ser elegits, car no s'adiuen amb una bona voluntat».[40] Es tracta dels absoluts morals, de les accions intrínsecament dolentes, que exclouen qualsevol proporció o càlcul de béns o conseqüències. De fet, des de l'òptica d'una ètica de la virtut, l'estructura de l'acció incorpora de forma inherent unes condicions bàsiques per fer possible la rectitud de la voluntat. Això permet de descriure tipus d'accions particulars l'elecció de les quals embolcalla sempre un desig dolent que fa dolenta l'acció i la persona que la realitza.[41]

D'altra banda, des de certes ètiques normatives, que pretenen justificar unes normes morals mantenint al marge de la seva reflexió l'agent i la seva presa voluntària de posició amb referència al bé o al mal en les seves eleccions particulars, hom és incapaç d'entendre els absoluts morals. Per a aquestes ètiques normativoteleològiques, l'objecte moral es constitueix (es determina) tenint en compte totes les conseqüències previsibles resultants de l'acció. «Quan l'agent procura les millors conseqüències, aquestes són el que anomenen l'objecte de l'esmentat acte.»[42] És palès, amb aquesta tesi, que *a priori* mai no poden establir-se objectes que en si mateixos siguin *incorrectes* (*wrong*) i, simultàniament, es nega la possibilitat de distingir, com sí que fa *Veritatis Splendor*,[43] entre l'*objecte* –pel qual s'especifica com a moralment bona o dolenta una acció (i la voluntat de l'agent), independentment de posteriors intencions– i les *intencions ulteriors*.

L'experiència moral serà la gran aliada de l'argumentació de Rhonheimer. En analitzar el nostre actuar i les nostres decisions pràctiques trobem, almenys, dues intencionalitats que poden distingir-se: l'elecció del que volem fer i els *motius* (*for the sake*) pels quals volem dur a terme l'esmentada acció. La nostra voluntat està intencionalment compromesa amb allò que fem i amb el per què ho fem.[44] Sabem que la virtut és la rectitud habitual de l'apetit referida a les diferents esferes de la vida humana. I per això els nostres actes seran bons –i la nostra voluntat serà intencionalment recta– en la mesura que siguin conformes a la virtut. I això ens fa bons com a persones.[45]

---

[39] Cf. ARISTÒTIL, EN VI, 4 (1140a 1-5).

[40] «Hence, the distinction between "right-making-properties" and "good-making-properties" is in principle questionable. We always have to describe actions and behaviors as objects of *choices* and, therefore, as *intentional* actions. From such a perspective, however, the goodness of the will is regarded as depending on the goodness of freely chosen, *wanted* actions which also includes the agent's willingly referring to the specific goal which constitutes the objective intentionality of this action (I will come back to this below). That is why acts of choice are always describable as forms of *rightness*, that is, of the rightness of desire or of the will. This enables us to indicate specific kinds of actions which are never to be chosen because they are not consistent with a good will, e.g., the choice of killing a person, whatever be the further intention» (M. RHONHEIMER, *Intrinsically Evil Acts*, p. 19).

[41] «It is one of the most important assertions of classical virtue ethics that there exist conditions for the fundamental rightness of actions which depend on basic structures of the "rightness of desire" and that it is therefore possible to describe particular types of actions, the *choice* of which always involves wrong desire» (*ibid.*, p. 20).

[42] «If an agent *intends* the best consequences, then it is these which come to be designated the "object" of his "act"» (*ibid.*, p. 22).

[43] Cf. VS 78.

[44] Les eleccions que realitzem no són només eleccions de béns finits entre altres béns finits. No tenen només un caràcter transitiu sinó també immanent: «Cuando obro, elijo algo perteneciente a mí mismo. Elijo ser lo que es el que hace una cosa determinada: cuando robo, escojo ser un ladrón; cuando cometo adulterio, elijo ser adúltero; cuando miento, mentiroso» (L. MELINA, *Moral: entre la crisis y la renovación*, p. 55).

[45] «Contrariamente a cuanto sucede con la inteligencia, la voluntad es *autoreferencial*. Toda acción voluntaria, además de tener un objeto intencional (ese *algo* que quiero u odio), tiene también y siempre a la misma persona agente como objeto (pero no como objeto intencional, no se habla aquí de la reflexión), y revierte sobre el sujeto personal: no es posible robar sin hacerse a sí mismo ladrón, no es posible realizar una injusticia sin introducir la injusticia dentro de sí mismo. El querer implica una identificación personal (una valoración y una toma de postura positiva, con el amor, o negativa, con el odio) con lo querido, identificación que no se da en el conocimiento. La persona queda comprometida, como persona, en todo acto de la voluntad, y por ello "toda determinación de la voluntad acerca de un objeto es siempre también autodeterminación, es decir,

Si prescindim del subjecte agent –com ho fan les ètiques teleològiques–, el criteri moral no pot adequar-se a la virtut sinó a la norma, com a element de racionalitat utilitària de certs comportaments, per valorar esdeveniments, estats de coses.[46] I la realitat ensenya que sovint trobem conflictes de normes que exigeixen la recerca d'una hiperregla o l'argumentació de tipus utilitarista per poder sortir del conflicte esmentat.[47] Consegüentment, les normes considerades així no poden ser vàlides absolutament. L'ètica utilitària es converteix, doncs, en un complicat esquema per resoldre problemes de normativitat utilitària, més que per respondre a vertaders problemes ètics.[48]

Observem que la diferència entre ambdues perspectives, l'ètica de la virtut i l'ètica teleologiconormativa, rau en el fet que en la primera, per a l'agent, allò que és moralment correcte es determina també sempre com a rectitud de l'apetit amb referència al bé de l'home a nivell de les accions concretes i en relació amb persones particulars,[49] persones amb qui l'agent es troba convivint en una munió de relacions moralment qualificades. Des d'aquest tipus d'ètica hom pot parlar d'accions

---

acto por el que la persona se determina también a sí misma". [...] La persona dispone de sí misma en todo acto libre no porque la propia persona sea el objeto intencionalmente querido, aprobado, detestado u odiado, sino porque pertenece a la estructura misma del querer que el yo personal reclame para sí lo querido, aprobándolo o rechazándolo, mientras no reclama para sí lo que conoce, y si lo reclama lo hace en virtud de un acto de voluntad. La *neutralización* propugnada por el *teleologismo* es posible en el conocimiento teórico, pero no en las operaciones voluntarias ni en el conocimiento práctico o moral» (A. RODRÍGUEZ-LUÑO, *El acto moral*, pp. 708-709). Per aprofundir en el *comprometre's* de la voluntat: cf. L. POLO, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. II, Pamplona 1984, p. 229; també el tercer capítol de K. WOJTYLA, *Persona y acción*, Madrid 1982.

[46] Aquest és el motiu per què, sobretot en l'àmbit de l'ètica normativa angloamericana, s'ha substituït el concepte de *virtut* pel de *principi*. No es parla tant de justícia, lleialtat, etc., sinó del principi de justícia, principi de lleialtat, etc. Amb aquest reemplaçament terminològic pretenen d'aclarir que, per exemple, amb la justícia –principi de justícia–, no cal al·ludir a una disposició de fons contraposada a una acció. En prescindir de les virtuts en el seu sentit clàssic sorgeixen inevitablement els conflictes de principis o deures. La virtut deixa de ser un hàbit operatiu bo per convertir-se en una descripció que indica tipus generals de conducta moralment justa, correcta. *Virtut* equival aleshores a *principi*, *deure presumptiu* o *valor moral especial*. Cf. B. SCHÜLLER, *La fondazione dei giudizi morali*, pp. 388-396.

[47] Vegeu la formulació que empra B. Schüller: «La regola è che l'uomo si trova situato in mezzo a beni-non-morali concorrenti e che egli realizza la propria bontà morale allorché sceglie l'alternativa che pone in essere la quantità comparativamente maggiore di beni non-morali. La decisione per Dio è al tempo stesso la decisione per il miglior mondo possibile» (*ibid.*, pp. 192-193).

Existeixen diverses formes d'utilitarisme: utilitarisme de l'acte i utilitarisme de la norma, utilitarisme estricte i utilitarisme mitigat. El tipus d'utilitarisme corresponent ha donat lloc a les denominacions de proporcionalisme o conseqüencialisme estricte o mitigat. «Especialmente el utilitarismo de la norma –elaborado a partir de objeciones hechas a la consideración de la utilidad aplicada a los actos singulares– admite algunas normas de alcance universal –como criterios de las acciones–, que sin embargo se deben justificar previamente en el plano utilitario. Estas normas serían el resultado de una larga experiencia que ha mostrado que tal comportamiento es siempre perjudicial. [...] Sean cuales fueren los argumentos de utilidad que se puedan inventar para sostener la existencia de leyes morales universales, parece que el predominio de lo útil –en este tipo de sistema– engendra inevitablemente una cierta relatividad de la realidad moral, así como la admisión de algunas excepciones a cualquier ley» (S. PINCKAERS, *Para leer la* Veritatis Splendor, p. 88).

[48] «The rule does not express the intrinsic morality of a type of action but rather *constitutes* the reasonableness of a certain behavior on the grounds of the utility of the rule under which this behavior is subsumed and which is to be maintained by this behavior (for the benefit of society, of course). It is obvious that there remains the possibility of conflict with other such rules ("conflicts of obligations"); consequently the rule cannot be valid "absolutely." As a result we have to work out which rule has to be followed in such a case: Either on the basis of a "hyperrule," or by arguing in an act-utilitarian way. Utilititarian ethics thus tends to become a complicated attempt to resolve the problems of "normutilitarianism." Actually it becomes much more concerned with resolving the problems of utilitarian ethical theory than with resolving ethical problems» (M. RHONHEIMER, *Intrinsically Evil Acts*, p. 23).

Judicar els actes en virtut d'un càlcul o ponderació de béns –en el pla premoral– converteix l'ètica teleològica normativa en una espècie de tècnica de l'obrar, usant procediments semblants als que s'empren en la indústria per avaluar projectes, mitjançant el càlcul de beneficis i pèrdues segons una raó d'eficàcia i d'utilitat. «Estamos –comenta Pinckaers– ante una reducción de la moral a una especie de técnica, en la que el moralista tiene el papel de ingeniero» (S. PINCKAERS, *Para leer la* Veritatis Splendor, p. 89). De fet, el conseqüencialisme ha integrat dins la seva teoria aportacions pròpies de la microeconomia, de la teoria de la decisió o de la teoria del joc (cf. G. GUTIÉRREZ, *La* Veritatis Splendor *y la ética consecuencialista contemporánea*, en G. DEL POZO [dir.], *Comentarios a la* Veritatis Splendor, p. 234). MacIntyre denomina aquesta forma d'argumentació moral *perícia gerencial* (A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, Barcelona 1987, p. 116 [versió original: IDEM, *After virtue: a study in moral theory*, London [2]1985]).

[49] Com ha posat en relleu A. MacIntyre, els actes virtuosos es fan intel·ligibles només en un context narratiu: cf. A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, p. 253; IDEM, *Justicia y racionalidad*, p. 25.

que són dolentes intrínsecament, sempre i per si mateixes, per raó del seu propi objecte.[50] «En la perspectiva de les ètiques normatives de caràcter utilitari, no es poden considerar les esmentades relacions, ja que arrenquen d'*esdeveniments* (*facts*) que porten a la necessitat de separar la categoria de correcció/incorrecció de l'acció de la categoria de la bondat/maldat de la voluntat.»[51]

5. *La intencionalitat i l'estructura relacional de l'objecte de l'acte moral*

En aquest moment, el nostre autor analitza per què «la raó pràctica està enclavada en el procés intencional de l'actuar humà, essent-ne part».[52]

Tal com ens recorda el teòleg d'Aquino, «species moralium actuum constituuntur ex formis, prout sunt a ratione conceptae»,[53] la qual cosa implica que els objectes de les nostres accions són objectes intencionals. No són coses, esdeveniments, fets que s'esdevenen, sinó una realitat voluntàriament procurada i, com a tal, conformada per la raó. En conseqüència, seria impossible descriure l'acte d'una persona recorrent simplement a la materialitat del que es fa.

Fóra absurd descriure l'acció de qui es llança d'un balcó amb la intenció de suïcidar-se com *fer un pas endavant*. Només podrem conèixer què és el que fa l'agent si coneixem per què i per a què ho fa, sabent, alhora, que es poden afegir posteriors intencions, ulteriors per què. En l'exemple esmentat, la simple materialitat de l'acció pot ser *fer un pas endavant*; allò que determina, però, la voluntat del subjecte, el que realment elegeix, el que descriu la seva acció és *suïcidar-se*, potser amb el motiu de no ser una càrrega per a la seva família, o altres intencions, però només es fa intel·ligible el fet de donar un pas endavant quan queda vinculat al seu aspecte formal, quan la raó pràctica ofereix com a bé intel·ligible a la voluntat el que serà objecte de la seva elecció. I el que vol el subjecte, aquí, és suïcidar-se. És a dir, «el per què o per a què confereix a l'acció la seva identitat intencional que és capaç d'informar i conformar la voluntat de l'agent».[54] Però no qualsevol per què o per a què, sinó només aquell que Rhonheimer denomina *intenció bàsica*.[55]

Aquesta estructura completa de l'acte (la matèria *circa quam* junt amb el per què o per a què) comporta una «forma a ratione concepta»,[56] que només es pot descriure objectivament de manera intencional; i com a objecte de la voluntat aprehès i ordenat per la raó té constitutivament una dimensió moral. No pot elegir-se de manera no moral. Podem i hem de dir que el fi de l'acte d'elecció de la voluntat és l'objecte, i per la seva intrínseca –i ja mostrada– condició moral, és l'objecte moral. Rhonheimer utilitzarà la terminologia de *finis operis* aplicada a l'objecte de l'acte exterior de la voluntat, per distingir-la del *finis operantis* o intencions ulteriors de l'agent. Descriu el *finis operis* com

---

[50] «Ara bé, la raó testimonia que hi ha objectes de l'acte humà que es configuren com "no ordenables" a Déu, perquè contradiuen radicalment el bé de la persona, creada a la seva imatge. Són els actes que, en la tradició moral de l'Església, han estat anomenats "intrínsecament dolents" ("intrinsece malum"): ho són sempre i per ells mateixos, és a dir, pel seu objecte, independentment de les ulteriors intencions del qui actua i de les circumstàncies. Per això, sense negar de cap manera l'influx que sobre la moralitat tenen les circumstàncies i, sobretot, les intencions, l'Església ensenya que "hi ha actes que, per ells mateixos i en si mateixos, independentment de les circumstàncies, sempre són greument il·lícits per raó del seu objecte"» (VS 80). En la redacció d'aquest fragment del text llatí de l'AAS, creiem que fóra més correcte, per tal d'aconseguir la conconrdança dels casos, emprar *mali* en lloc de *malum*.

[51] «A norm-ethic of utilitarian character, however, that in the last analysis is an argumentatively proceeding norm-ethic, cannot do justice to such qualified relationships. Consequently, it is compelled to detach the category of the "rightness of actions" from the category of the "goodness of the will." That is why it simply will not understand that the intentional relation of the will to "justice," i.e., the "just will," is at stake in every concrete choice of a particular action" (M. RHONHEIMER, *Intrinsically Evil Acts*, pp. 26-27).

[52] «Practical reason is embedded in the intentional process of human acting, being a part of it» (*ibid.*, p. 27).

[53] STh, I-II, q. 18, a. 10.

[54] «This "why" (or "what for") confers on the action its *intentional identity* which is able to inform and shape the agent's will» (M. RHONHEIMER, *Intrinsically Evil Acts*, p. 29).

[55] «For the very notion of "object" necessarily implies a distinction between the *basic* intention that characterizes the object and *further* intentions» (IDEM, *Intentional Actions*, p. 291).

[56] IDEM, *Intrinsically Evil Acts*, p. 30.

«el contingut intencional bàsic d'una acció concreta –sense el qual no seria una acció humana– i, per això, quelcom equivalent a l'*objecte formal* d'una acció».[57]

Per entendre bé aquesta afirmació de l'autor, pensem que és de cabdal importància distingir el *finis operis* tal com l'utilitza aquí Rhonheimer i alguna vegada –poques– és emprat per sant Tomàs,[58] del *finis operis* tal com l'entenen alguns altres autors dels tractats clàssics de la manualística.[59] Aquests darrers arriben a objectivar, essencialitzar,[60] talment l'objecte moral, abstraient-lo del subjecte que actua –per poder universalitzar millor les normes morals–, que vénen a identificar-lo amb una certa matèria *circa quam*. El *finis operis* de Rhonheimer «és una *intentio* (*goal*) de l'agent, però no qualsevol d'elles, sinó la intenció que persegueix l'agent independentment d'intencions ulteriors per les quals pugui ser escollida l'esmentada acció concreta. És aquella intenció que especifica l'acció executada com un determinat tipus d'acció procurada, aquella que el Doctor angèlic habitualment anomena *finis proximus* d'un acte humà. El *finis operis* no és una altra cosa que l'objecte d'elecció (l'elecció d'una acció), que per si mateixa és un acte de la voluntat informada per la raó».[61]

A judici de l'autor, els defensors de les ètiques teleològiques no han estat capaços d'entendre aquesta *moralitas ab obiecto* i el motiu rau en una teoria equivocada de l'acció, en la qual no té cabuda la intencionalitat de la voluntat conformada per la raó pràctica. Així es veuen empesos a defensar l'àmbit de la intencionalitat –l'aspecte de comprometre's voluntàriament amb referència al bé i al mal– a nivell de les opcions o *actituds fonamentals* (*Gesinnung*).[62] S'obliden que l'objecte de la voluntat és una *action-matter*, «apprehensum et ordinatum a ratione», i pretenen d'atribuir a la voluntat el fet de voler-la o escollir-la de manera no moral. Tampoc no s'adonen de la distinció entre la finalitat a la qual tendeix l'acte de la voluntat que elegeix un determinat comportament i les intencions ulteriors de l'agent, és a dir, no accepten que l'elecció particular d'una acció tingui la seva pròpia finalitat.[63]

6. *La llei natural, regla fonamental per a la bondat de la voluntat*

Fidel al que apuntava en el principi de l'article, l'autor, en l'últim apartat, vol mostrar-nos com es pot integrar tota la seva anàlisi de l'objecte moral en el marc general d'una teoria de la llei natural.[64] Aprofitarà, de nou, l'ocasió per valorar negativament les doctrines proposades per les ètiques teleològiques.

---

[57] «This *finis operis*, however, is the *basic* intentional content of a concrete action (without which it would not be a human action at all), and therefore something like the "formal object" of an action» (*ibid.*, p. 31); «La distinción del *objectum materiale* y el *objectum formale* reserva para el segundo el cometido especificativo, pero ello no ha de entenderse como si hubiera algún tipo de objeto que estuviese privado de esa función, sino, por el contrario, en el sentido de que aquello que la desempeña es el objeto precisamente en cuanto objeto y no en tanto que cosa. Lo que se llama el *objectum materiale* es una *res objecta*, mas no en tanto que *objecta*, sino en tanto que *res*: *in esse rei* o, equivalentemente, *in esse entis*, pero no *in esse objecti*» (A. MILLÁN-PUELLES, *Teoría del objeto puro*, p. 111). En aquesta citació, el terme *res* s'ha d'entendre en el sentit de *cosa*. Veurem, en l'estudi de Tomàs d'Aquino, que *res* pot tenir, també, un significat *formal* que equival a realitat, vid. cap. III, p. 172.

[58] Cf. TOMÀS D'AQUINO, *In II Sent.*, d. 1, q. 2, a. 1; *In IV Sent.*, d. 16, q. 3, a. 1b, ad 3; STh, II-II, q. 137, a. 1, ad 2; STh, II-II, q. 141, a. 6, ad 1.

[59] Vid. *infra*, cap. III, pp. 181-190.

[60] Cf. A. PARDO, *Análisis del acto moral. Una propuesta* (en línia). Pamplona: Universidad de Navarra / Departamento de Bioética, gener 1997. «I.d) Repercusión en la teoría ética». <http://www.unav.es/castellano/pamplona/facultades/medicina/bioetica/actomoral1d. html> (consulta: 4 febrer 1999).

[61] «Equally the so called *finis operis* is an *agent's* goal; but it is the goal he pursues independently of the *further* goals he may pursue by choosing this concrete action. It is the goal which specifies the performed action as a determinate *type* of intentional action, the one which Aquinas usually calls the *finis proximus* of a human act, i.e., its object.

The "species" of an action is precisely the species "*ab obiecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio.*" The *finis operis* is nothing other than the object of *choice* (the choice of the action), which by itself is an act of the will informed by reason» (M. RHONHEIMER, *Intrinsically Evil Acts*, p. 32).

[62] *Ibid.*, pp. 27 s.

[63] Cf. M. RHONHEIMER, *Intrinsically Evil Acts*, p. 31.

[64] Cf. *ibid.*, p. 5.

A la claror de la definició tomista de llei natural,[65] aquesta no és només un objecte de la raó humana, sinó que, com tota classe de llei, consisteix precisament en judicis de la raó pràctica. És un conjunt específic de «*propositiones universales rationis practicae ordinatae ad actiones*».[66] Podem veure, en conseqüència, que tant els objectes de les accions humanes, com els preceptes de llei natural es refereixen ambdós a un *appetibile apprehensum et ordinatum per rationem*, i ambdós són realitats constituïdes per la raó.[67]

«Mitjançant la llei natural, el significat objectiu de les inclinacions naturals és expressat *in universali* i, així, la llei natural resulta ser aquella per la qual els judicis particulars de la raó pràctica són ordenats rectament.»[68] Podem notar, com fa l'autor, que «la llei natural és una llei de la raó en un doble sentit: per ser constituïda per la raó (en l'àmbit universal) i per referir-se a la raó i regular-la (a nivell dels judicis particulars)».[69] Sense voler fonamentar, sinó només clarificar, com podem parlar de normes morals, afirma: «Les normes morals són, en ètica i en la vida moral, una manera molt específica de parlar de les accions intencionals humanes i dels seus principis pràctics. Més en concret, les normes són proposicions normatives sobre les accions intencionals basades en principis pràctics.»[70] Per tant, la llei natural es manifesta com la totalitat dels principis de la racionalitat pràctica que ens mou a actuar per fer el bé vertader i ens empeny també a no cometre el mal. És la llei pròpia que ens orienta, com a agents, cap al bé de l'home, nostre i dels altres.

Les ètiques teleològiques entenen la llei natural de forma molt diferent.[71] Aquestes són essencialment i exclusivament una teoria de prendre-decisions. La distinció proposada entre bo/dolent-correcte/incorrecte es correspon amb una doble normativitat. La bondat/malícia s'estructura entorn dels anomenats *normes* o *principis reflexius* (o formals). Aquests expressen la relació èticament obligatòria davant el valor moral. Per exemple, la norma «és èticament bo decidir-se pel bé moral» és un principi reflexiu.

L'àmbit del correcte/incorrecte es regeix pels *principis normatius*. Aquests indiquen la relació moralment obligatòria davant els valors no morals. A tall d'exemple: «És èticament dolent tenir relacions sexuals fora del matrimoni.» Un principi normatiu consisteix en l'atribució d'un predicat moral a la descripció èticament neutra d'un comportament. Si la descripció del comportament no és èticament neutra, ens trobem davant d'un principi reflexiu o una afirmació tautològica.[72]

El teleologisme admet l'existència de principis reflexius universals i absoluts (en el sentit que no admeten excepcions), encara que pel fet de ser tautològics no aporten cap ensenyament moral, llevat

---

[65] «Lex naturae [...] nihil aliud est nisi lumen intellectus insitum nobis a Deo, per quod cognoscimus quid agendum et quid vitandum. Hoc lumen et hanc legem dedit Deus homini in creatione», i continua: «lumen scilicet intellectus, per quod nota sunt nobis agenda» (TOMÀS D'AQUINO, *In Duo Praecepta Caritatis et in Decem Praecepta*, Prologus).

[66] STh, I-II, q. 90, a. 1, ad 2.

[67] Cf. M. RHONHEIMER, *Intrinsically Evil Acts*, p. 31.

[68] «By natural law, this *objective* –that is, rationally ordered– meaning of natural inclinations is expressed *in universali*. And, therefore, natural law is properly the law by which particular judgments of practical reason are rectified» (*ibid.*, p. 33).

[69] *Ibid.*

[70] «"Moral norms" are, in ethics and in the moral life, a quite specific way of *speaking* about intentional human actions and their practical principles. More precisely, norms are *normative propositions* (propositions in the mode of "ought," "may," "must not," etc.) about intentional actions *based on* practical principles» (*ibid.*, p. 34).

[71] Vegeu, per exemple, com explica Karl Wilhelm Merks la seva concepció de la norma moral: «Las normas son, por así decirlo, experiencias prolongadas, adquiridas con el contacto con el bien y el mal y condensadas en reglas. [...] Son reglas que sirven para realizar bienes y valores –o ayudan a evitar lo contrario– y que nos obligan a la luz del deber de practicar el bien. Se comprende también, a partir de este principio, que las normas "no obliguen absolutamente, *semper et pro semper*", sino que se den a veces excepciones, precisamente con la finalidad de llevar a cabo lo que es bueno y justo. La razón es que las normas prescriben bienes y valores *específicos*: no matar, no robar, no mentir... En cuanto tales, todavía no tienen en cuenta el hecho de que, en algunas determinadas circunstancias, no es prácticamente posible implantar un valor, o acontece que un valor concreto entra en conflicto con otros, o tiene gravísimas repercusiones negativas. Las normas son abstractas y genéricas. Y cabe imaginar perfectamente que en una situación concreta (por ejemplo, ante el peligro de perecer de hambre), lo razonable y bueno no sea obedecer a la norma (no robar), sino actuar contra ella. [...] La teología moral analiza esta posibilidad en la *ponderación de bienes*. Así vistas, las normas son el resultado de la libertad y la responsabilidad comunitariamente perc*ibid*as y ejercitadas por los hombres» (K. W. MERKS, *Moral autónoma*, en D. MIETH [dir.], *La teología moral ¿en fuera de juego?*, p. 75). Si ho entenem així, la norma moral no és més que una generalització estadística d'una observació tècnica de resultats.

[72] Cf. A. RODRÍGUEZ-LUÑO, *El acto moral*, p. 696.

que no sigui el propi d'un context parenètic; nega, però, en termes generals, que existeixin principis normatius universals i absoluts.

Els principis normatius són regles generals que orienten la decisió a prendre. Actuar conforme a la raó ja no s'esdevé amb referència als principis de la raó pràctica que ens mostren el bé de l'home, sinó en coherència lògica amb un procés correcte de presa de decisions. És a dir, per a les esmentades ètiques, la llei natural no mesura moralment les nostres decisions, sinó que ens ensenya quin és el procés correcte per prendre decisions.

D'altra banda, mesurant la correcció (i no la bondat) de les nostres decisions sobre la base de les conseqüències previsibles referides a béns o mals no morals, els defensors de les ètiques teleològiques obliden –indica l'autor– la dimensió intencional del nostre actuar. Això els obliga ulteriorment a oblidar-se del mateix subjecte agent i a considerar les accions com mers *esdeveniments*, com *fets* (*facts*). Les apories i dificultats amb les quals es troba l'actuar humà considerat així –segons els teleologistes– només poden solucionar-se racionalment amb la seva teoria de presa de decisions. S'ha d'afegir, però, en paraules de Rhonheimer, que és la pròpia teoria teleològica la que provoca aquestes apories i dificultats.[73]

B. LA RESPOSTA DE R. MCCORMICK: L'OBJECTE EXPANDIT COM A SUMA D'ELEMENTS PREMORALS

1. *El comentari de l'encíclica*

McCormick, en l'article *Some Early Reactions to Veritatis Splendor*,[74] després d'assenyalar les moltes i diverses reaccions que va provocar l'encíclica en medis catòlics, bisbes i premsa catòlica, aporta la seva opinió personal: «Jo suposo que és comprensible que les sentències dels bisbes no diguin que l'encíclica és prolixa i repetitiva, amb anàlisis sovint massa fosques i enrevessades, i la seva presentació de les tendències revisionistes sigui tendenciosa, extrema i inexacta.»[75] Reprenen la idea que expressà ja en el seu article de la revista *The Tablet*,[76] compara els futurs efectes del text pontifici a la situació que generà l'encíclica *Humani generis*[77] de Pius XII.[78]

Tot seguit el teòleg americà fa un breu resum de l'encíclica, amb certs comentaris que deixen entreveure el seu propi punt de vista. Aquesta suscita en l'autor una actitud de desacord per les referències negatives al dissentiment.

L'autor no dubte a lloar el primer capítol de *Veritatis Splendor* –el diàleg de Mt 19,16–: «És una bonica i ben tractada meditació del diàleg del jove ric amb Crist [...]. I la seva base bíblica és un buf d'aire fresc.»[79] El segon capítol no gaudeix de la mateixa adhesió. Està d'acord amb l'atac al relativisme quant a la separació entre llibertat i veritat; tanmateix, posa en evidència, amb una pregunta retòrica, el malestar que li provoca el judici del document pontifici envers els corrents conseqüencialistes i proporcionalistes.

Del tercer capítol en subratlla les pràctiques personals i institucionals que comporten els ensenyaments dels dos capítols anteriors. Pràctiques que requereixen gran sacrifici, àdhuc el martiri. En connexió amb aquesta afirmació –assenyala l'autor–, el Papa recorda als bisbes el seu deure de

---

[73] Cf. M. RHONHEIMER, *Intrinsically Evil Acts*, p. 35.

[74] Vid. p. 69, nota 2.

[75] MCCORMICK, *Some Early Reactions*, p. 481.

[76] IDEM, *Killing the Patient*, p. 1411.

[77] PIUS XII, Enc. *Humani Generis* (12.VIII.1950), AAS 42 (1950) 561-578.

[78] Cf. R. MCCORMICK, *Some Early Reactions*, p. 486.

[79] «The first of three chapters is a protracted and beautiful meditation on Christ's dialogue with the richs young man of Matt 19:16 [...]. Its biblical base is a breath of fresh air» (*ibid.*, p. 484).

guardar la fe de tota doctrina contrària als ensenyaments morals de l'Església, urgint una vigilància personal.[80]

Sobre l'autoria de l'encíclica, l'autor defensa, junt amb John Wilkins,[81] editor de la revista *The Tablet*, Joseph Selling[82] i Ronald Modras[83] que la redacció del capítol segon no correspon a la ploma personal del Sant Pare, i es remenen noms com Andrzej Szostek, pro-rector de la Universitat Catòlica de Lublin, i John Finnis, lector en jurisprudència a la Universitat d'Oxford i membre de la Comissió Teològica Internacional.[84]

En els següents apartats del seu article comenta els diferents fòrums de discussió sobre l'encíclica, entre els quals es troben les revistes *Commonweal*,[85] *First Things*[86] i *The Tablet*,[87] i alguns treballs particulars com els de Todd Whitmore,[88] Russell Hittinger,[89] Ralph McInerny,[90] Peter Knauer,[91] Joseph Fuchs[92] i Martin Rhonheimer.

Acaba el seu article amb una valoració crítica entorn de tres punts: (a) el valor positiu del document, pel rebuig de les falses dicotomies presents en la cultura actual –llibertat i llei; ordre ètic i ordre de salvació; consciència i veritat; fe i moral–; (b) el significat de l'objecte; (c) l'eclesiologia de fons,[93] que no dubta de qualificar de restauracionista, piramidal, no col·legial, centralista, supressora del dissentiment, autoritària, i que pateix de la perspectiva pròpia del model concèntric del Vaticà II.

2. *L'objecte expandit*

Encara que en aquest article només dedica a M. Rhonheimer alguna cosa més d'una pàgina, McCormick té com a teló de fons, en els seus diferents comentaris als diversos autors, adherint-se a algunes de les seves postures i rebutjant-ne d'altres, aclarir la seva comprensió de l'objecte de l'acció.[94]

McCormick és constant, al llarg del seu treball, en afirmar que no se sent interpel·lat per la crítica que fa *Veritatis Splendor* a les teories teleològiques.[95] Per exemple, quan J. Smith, en la revista *Commonweal*,[96] assegura que la carta encíclica «discuteix curosament que actes com ara tenir relacions sexuals amb algú en contra de la seva voluntat és considerat un mal premoral o òntic segons el punt de vista dels portaveus del dissentiment», McCormick respon que «sens dubte, ningú no defensa

---

[80] Cf. *ibid.*, pp. 484 s.

[81] J. WILKINS (ed.), *Understanding* Veritatis Splendor, London 1994. Aquest volum recull articles publicats en els números 247-248 de la revista *The Tablet*, alguns d'ells ja esmentats, sobre l'encíclica *Veritatis Splendor*.

[82] J. SELLING, *Ideological Differences: Some Background Considerations for Understanding* Veritatis Splendor, «The Month» 27 (1994) 12.

[83] R. MODRAS, *Some Notes on the Margin of* Veritatis Splendor, «ARRCC Light» 15/9 (1994) 1-2.

[84] Cf. R. MCCORMICK, *Some Early Reactions*, pp. 485 s.

[85] «Commonweal» 120 (1993) 11-18.

[86] R.J. NEUHAUS, *The Splendor of Truth: A Symposium*, «First Things» 39 (1994) 14-29.

[87] Vid. nota 81 del present capítol.

[88] T. WHITMORE, *Three Cheers and a Number of Hard Questions:* Veritatis Splendor, «Bostonia Magazine» 1 (1994) 28-34.

[89] R. HITTINGER, *The people and the Theorists*, «Crisis» 11 (1993) 31-36.

[90] R. MCINERNY, *Locating Right and Wrong*, «Crisis» 11 (1993) 37-40.

[91] P. KNAUER, *Zu Grundbegriffen der Enzyklika* Veritatis Splendor, StZ 212 (1994) 14-26.

[92] J. FUCHS, *Das Problem Todsünde*, StZ 212 (1994) 75-86.

[93] Aquestes tres mateixes idees són el fil conductor del seu article, R. MCCORMICK, *Killing the Patient*, pp. 1410-1411.

[94] Sobre l'evolució del pensament de McCormick: cf. E. MOLINA, *La moral entre la convicción y la utilidad. La evolución de la moral desde la manualística al proporcionalismo y al pensamiento de Grisez-Finnis*, Pamplona 1996, pp. 130-171.

[95] Cf. R. MCCORMICK, *Some Early Reactions*, pp. 486-487, 490-491 i 496-497. Cf. R. MCCORMICK, *Killing the Patient*, pp. 1410 s. De la mateixa manera, altres autors de l'àmbit teleològic se senten mal interpretats per l'encíclica *Veritatis Splendor*; vegeu, per exemple, els següents articles recollits en el volum intitulat *La teología moral ¿en fuera de juego?*: D. MIETH, *La encíclica moral, la moral fundamental y la comunicación en la Iglesia*, p. 26; K.W. MERKS, *Moral autónoma*, pp. 61 s; K. DEMMER, *Opcionalismo: elección y opción fundamental*, pp. 83-84; W. WOLBERT, *Los actos «en sí mismos malos» y el consecuencialismo*, p. 102; J. FUCHS, *El acto moral: lo intrínsecamente malo*, p. 209; H. ROTTER, *Instrucción o comunicación*, p. 222.

[96] Vid. nota 85 d'aquest mateix capítol.

això. Tan aviat com un afegeix *contra la voluntat de la persona* ja s'ha afegit una qualificació que fa de l'acte descrit un acte moralment *incorrecte* (*wrong*)».[97] Igualment, quan R.J. Neuhaus atribueix al pensament del Papa que certs moralistes defensen «que un acte dolent pot ser justificat per la finalitat que es persegueix (conseqüencialisme) o per la proporció dels altres béns en joc (proporcionalisme)», ens recorda el principi moral que mai no és lícit fer un mal per aconseguir el bé, i es pregunta: «Quan pot ser justificada moralment la violació? O la tortura de nens? O Auschwitz? La resposta de Joan Pau II és mai».[98] «Aquesta és també la nostra contestació –s'exculpa l'autor– i la de qui s'identifiqui com a proporcionalista.»[99]

Cercant suport en les tesis de L. Janssens,[100] McCormick rebutjarà que des de l'òptica proporcionalista pugui justificar-se la violació, l'assassinat o l'adulteri. «Són accions que inclouen ja en la descripció la seva immoralitat, i com a tals són simplement i intrínsecament dolentes i mai no poden realitzar-se de forma bona.» Qui no estigui acostumat a la lectura de textos de moralistes que defensen ètiques teleològiques es podria preguntar si és possible que un mati un innocent sense que pugui dir-se assassinat o que algú tingui relacions sexuals fora del matrimoni sense que siguin adulteri. Hi anirem coneixent la resposta al llarg d'aquest estudi.[101]

Si alguna constància queda de les rèpliques dels diferents comentaris a l'encíclica és la dificultat de resoldre alguns casos-tipus en els quals recolzen les diverses teories morals per mostrar i verificar les seves estructures de pensament. I creiem que és de justícia afirmar que la discussió no és ni senzilla ni evident.

McCormick proposa un exemple, manllevat de H. Arkes, en el comentari que fa del simposi presentat a la revista *First Things*:[102] el d'aquells propietaris alemanys que van rebutjar delatar als espies de la Gestapo els jueus que tenien amagats a llurs cases. En opinió d'Arkes, aquests alemanys no van ofendre els nazis amb la seva falsedat ni defensaven la mentida com a regla general de vida, sinó que volien la protecció d'uns innocents i per això estava perfectament justificat enganyar els malvats. Però van fer aquests propietaris alemanys el que moralment havien de fer? Arkes, que tantes vegades ha contradit les postures proporcionalistes, no està ara argumentant exactament amb les tesis que tant critica? Així pensa McCormick.[103] Segons el nostre judici, a la base d'aquest exemple batega la qüestió: fou, de fet, la resposta dels alemanys als membres de la Gestapo una mentida? Si va ser una mentida, llavors justifiquem els mitjans emprats per la finalitat que ens proposem (conseqüencialisme); si no va ser una mentida, sinó que aquesta només adquireix l'esmentada connotació moral negativa quan no hi ha raons proporcionades per utilitzar el llenguatge fals, llavors ens trobem davant el proporcionalisme.

Però hi ha alguna altra solució? És justificable enganyar els agents de la Gestapo? Si el fet d'enganyar és un acte intrínsecament dolent, no estaríem davant d'aquella dita que ridiculitza les teories tradicionals de l'acte moral: «fiat iustitia, pereat mundus»? Reprendrem la qüestió i intentarem d'oferir una possible solució en l'últim capítol d'aquest estudi.

El nostre autor comenta posteriorment els diferents articles de la revista *The Tablet*,[104] i després de qualificar Grisez[105] de fonamentalista, fa seus els comentaris despectius de Häring[106] i els advertiments

---

[97] «Janet Smith states that the letter "carefully discusses the claim that such acts as *having sexual intercourse with someone against that person's will* is considered a premoral or ontic evil in the view of dissenters." Of course, no one says that. As soon as one adds "against that person's will," a qualifier has been added that makes the described action morally wrong, much as does "against the reasonalbe will of the owner" in the definition of theft» (R. MCCORMICK, *Some Early Reactions*, p. 486).

[98] R.J. NEUHAUS, *The Splendor of Truth: A Symposium*, p. 15.

[99] R. MCCORMICK, *Some Early Reactions*, p. 487. Cf. IDEM, *Killing the Patient*, p. 1410.

[100] Cf. L. JANSSENS, *A Moral Understanding of Some Arguments of St. Thomas*, EThL 63 (1987) 354-360.

[101] Trobem la resposta resumida en el seu article, R. MCCORMICK, *Killing the Patient*, p. 1411: «The action becomes morally wrong when, all things considered, there is not a proportionate reason in the act justifying the disvalue. Thus, just as not every killing is murder, not every falsehood is a lie, so not every artificial intervention preventing or promoting conception in marriage is necessarily an unchaste act.»

[102] Vid. nota 86 del present capítol.

[103] Cf. R. MCCORMICK, *Some Early Reactions*, p. 488.

[104] Vid. nota 81 d'aquest mateix capítol.

[105] G. GRISEZ, *Revelation versus Dissent*, «The Tablet» 247 (1993) 1329-1331.

[106] B. HÄRING, *A Distrust That Wounds*, «The Tablet» 247 (1993) 1378-1379.

d'un grup de moralistes canadencs als seus bisbes.[107] Recordant un altre article seu,[108] reiterarà que *Veritatis Splendor* fa una falsa interpretació del proporcionalisme, atès que li atribueix que es poden «justificar actes moralment incorrectes per una bona intenció». L'autor rebutja la tesi esmentada, afirmant que si un acte és moralment dolent, res no el pot justificar.[109]

Després de fer una valoració-resum personal de la resta dels articles que formaren part del fòrum de discussió de la revista *The Tablet,*[110] comença els comentaris d'estudis aïllats de diferents autors, ja esmentats.[111]

A la llum d'aquests comentaris intentarem comprendre què entén McCormick per objecte de l'acte humà. Pot descriure's l'acte humà prescindint-ne de la intenció? O bé és la intenció la que constitueix el contingut de l'elecció de l'agent? Si posem l'exemple del sexe solitari –la masturbació–, segons l'encíclica és intrínsecament dolent pel seu objecte; en paraules de l'autor, però, l'acte de sexe solitari és una descripció inadequada de l'esmentat acte, car es podrien distingir amb l'esmentada descripció dos actes humans radicalment diferents: d'una banda, l'autoestimulació per a l'obtenció d'esperma en proves de fertilitat i, de l'altra, un acte d'autosatisfacció. Raons diferents de l'obrar confeccionen descripcions d'actes humans diferents, encara que en la seva fisicitat siguin idèntics, tal com també ocorre amb l'acte de legítima defensa, que és diferent, en la seva descripció d'acte humà, no en la seva materialitat, de l'homicidi. No sembla, també a primera vista, aquesta la interpretació de M. Rhonheimer quan distingeix la legítima defensa de l'homicidi a causa de la intencionalitat de l'acte?[112]

Ara bé, què s'entén per intenció? McCormick critica Hittinger[113] per no saber distingir entre *intenció* i *motiu*. Per a Hittinger la intenció té un significat unívoc –una cosa que s'afegeix a l'acte ja constituït–[114], però per al nostre autor la intenció és la que fa que l'acte sigui el que de fet és. En aquest sentit es pot parlar d'un acte de legítima defensa i no d'un acte d'homicidi al qual s'afegeix el propòsit de l'autodefensa; o bé, d'un acte de trasplantament d'òrgans i no d'un acte de mutilació al qual se superposa el propòsit de salvar la vida d'una altra persona; o d'un acte d'apropiació del necessari per viure i no d'un robatori al que s'incorpora una bona voluntat. «La intenció –i no el motiu– ens diu quina és la vertadera descripció de l'acte.»[115] Intencions diferents confeccionen actes diferents, encara

---

[107] *Lettre ouverte aux évêques du Québec*, «L'Eglise canadienne» 27 (1994) 14-15.

[108] R. MCCORMICK, *Killing the Patient*.

[109] «In brief, the encyclical repeadly and inaccurately states of proporcionalism that it attempts to justify *morally wrong actions* by a good intention. This, I regret to say, is a misinterpretation, what I earlier called a caricature. If an act is morally wrong, nothing can justify it» (R. MCCORMICK, *Some Early Reactions*, p. 491). Cf. *ibid.*, p. 497; IDEM, *Killing the Patient*, p. 1411.

[110] J. FUCHS, *Good Acts and Good Persons*, «The Tablet» 247 (1993) 1444-1445; M. ZIEBA, *Truth and Freedom in the Thought of Pope John Paul*, «The Tablet» 247 (1993) 1510-1512; O. O'DONOVAN, *A Summons to Reality*, «The Tablet» 247 (1993) 1550-1552; H. MCCABE, *Manuals and Rule Books*, «The Tablet» 247 (1993) 1649-1650; L. SOWLE-CAHILL, *Accent on the Masculine*, «The Tablet» 247 (1993) 1618-1619; J. FINNIS, *Beyond the Encyclical*, «The Tablet» 248 (1994) 9-10; P. HEBBLETHWAITE, Veritatis Splendor *in Focus*, «The Tablet» 248 (1994) 46.

[111] Vid. notes 88-92 del capítol present.

[112] «We always have to describe actions and behaviors as objects of *choices* and, therefore, as *intentional* actions» (M. RHONHEIMER, *Intrinsically Evil Acts*, p. 19). I en la nota 20 del mateix article llegim: «This affirmation, as is obvious, presupposes that killing as the execution of capital punishment (pronounced by the competent judicial authority) and taking into account the fact that the punished is really *guilty* according to the standards of penal law, cannot be described as a *choice* of the death of a person. Intentionally this action is (as *any* type of punishment is) "restoration of the order of justice", violated by the criminal and in danger of being disrupted without imposition of punishment. However it is precisely *not* the choice of the death of a person as resulting from weighing the good of a person's life against other goods which by this person's death would be brought about (whether capital punishment can be considered as an *adequate, proportionate*, and in this sense just kind of punishment *at all* is another question which still may be answered negatively; but in an objective-intentional sense it is "punishment" and therefore an act intentionally and objectively belonging to the virtue of justice, and not the choice that a person not be, whether as a means or as an end). [...] Secondly, the above affirmation also implies the concept of non-intentional side-effects, e.g., in the case of self-defense which (physically) causes the aggressor's death. This means quite precisely that the aggressor's death was not *chosen for the sake* of defending one's life; (cf. STh, II-II, q. 64, a. 7: "Illicitum est quod homo intendat occidere hominem ut seipsum defendat.") Here, "intendere" means the elective will referring to the concrete action ("occidere hominem"), while the defense of one's life is the *further* intention *with which* the concrete action is chosen.»

[113] Vid. nota 89 del capítol actual.

[114] Cf. R. MCCORMICK, *Some Early Reactions*, p. 495; IDEM, *Killing the Patient*, p. 1410.

[115] IDEM, *Some Early Reactions*, p. 495.

que materialment siguin idèntics, i motius diferents modulen un únic i mateix acte. Així –segons el judici de l'autor– quan *Veritatis Splendor* afirma que hi ha actes humans que, «en la tradició moral de l'Església, han estat denominats *intrínsecament dolents* (*intrinsece mali*): ho són sempre i per si mateixos, és a dir, pel seu objecte, independentment de les intencions ulteriors de qui actua, i de les circumstàncies»,[116] cal entendre per *intencions ulteriors* allò que ell en diu *motius* que s'afegeixen a l'obrar. D'acord amb McCormick, el document pontifici erra en acusar als proporcionalistes de dir que una bona intenció justifica una acció moralment incorrecta per no distingir els motius de les intencions.

Moore[117] posa la intenció com a element essencial de l'acció. Aquesta no pot ser entesa sense la intenció. Moltes accions, però, a les quals anomena *descripcions privilegiades* (*privileged descriptions*), tenen habitualment una intenció presumible. Per exemple, la majoria de les apropiacions solen ser robatoris; la majoria de les morts no són per legítima defensa sinó pròpiament assassinats. Que els robatoris i els assassinats siguin sempre dolents no vol dir que hi hagi accions que amb independència de la intenció siguin dolentes, ja que en el robatori i l'assassinat –que són descripcions privilegiades– hi va inclosa la intenció, encara que sigui de manera presumible. Intenció que és diferent del motiu afegit pel qual es roba o s'assassina. Fent seva la tesi de Moore, McCormick reiterarà que «la intenció no és reductible a un motiu superposat a l'acció, sinó que determina el seu propi significat o objecte en el sentit més ampli».[118]

Segons B. Schüller, un dels proporcionalistes més influents, l'afirmació del Papa que hi ha certes accions que són moralment incorrectes *pel seu objecte* (*ex obiecto*) independentment de les circumstàncies, no és més que un judici analític, perquè en el concepte *objecte* s'inclou ja la caracterització de moralment incorrecte.[119] Rere aquesta tesi bateguen diverses qüestions importants: «Quins objectes haurien de ser caracteritzats com a moralment incorrectes i amb quins criteris? Però ja abans cap plantejar-se què ha de considerar-se com pertanyent a l'objecte?»[120] Fixem-nos, com fa l'autor, en l'exemple de la mentida.[121]

Per a uns, tota falsedat és una mentida, mentre que altres consideren la falsedat com a moralment incorrecta només quan significa la negació de la veritat a aquell qui té dret a conèixer-la. Si definim la paraula *mentida* com la falsedat que és moralment incorrecta, en el primer cas tenim que tota falsedat, per ser una mentida, és moralment injusta; mentre que en el segon trobem que hi pot haver falsedats que no siguin mentida –aquelles que representen la negació de la veritat a qui no té dret a conèixer-la– i, per tant, poden ser moralment correctes. Si ho apliquem a l'exemple que en plantejava Arkes[122] sobre els propietaris alemanys amb relació a la Gestapo, per als primers dir falsedat als nazis seria una mentida i, en conseqüència, moralment dolent; mentre que per als segons, ja que els membres de la Gestapo no tenien cap dret a conèixer si els propietaris alemanys allotjaven o no algun jueu a casa seva, seria una falsedat, però no una mentida i, per tant, efectuaven un acte moralment correcte.

---

[116] VS 80.

[117] S. MOORE, *The Enciclical in Focus*, «The Tablet» 247 (1993) 1449.

[118] «Clearly for Moore intention is not reducible to a motive added to an action, but determines its very meaning or object in the broadest sense» (R. MCCORMICK, *Some Early Reactions*, p. 496).

[119] Cf. IDEM, *Killing the Patient*, p. 1410; Schüller redueix tots els manaments del Decàleg a proposicions tautològiques, des del moment en què afirma que els termes emprats són ja moral-valoratius. Per exemple, quan es refereix a l'assassinat afirma: «Un cristiano si chiede se sia moralmente lecito che un uomo uccida un altro uomo. Egli si aspetta che gli si risponda col quinto comandamento del decalogo. Nella maggior parte delle traduzioni tale comandamento suona "Non uccidere!" Se il nostro cristiano ritenesse che così rimane assodato non essere mai lecito uccidere un uomo, resterebbe non poco sorpreso qualora approfondisse la propria conoscenza del diritto penale anticotestamentario. Non gli potrebbe infatti sfuggire che Israele ha fatto ampio uso della pena capitale e precisamente in nome di Jhwh. Allora come va inteso il quinto comandamento? Gli esperti di lingua ebraica ci assicurano che il verbo, correttamente tradotto, significa: "Non devi uccidere illegalmente! Non devi ammazzare!". Nondimeno questa informazione, che vorrebbe essere di aiuto, crea subito delle difficoltà. Infatti "uccidere illegalmente" o "ammazzare" significa in definitiva "uccidere pur sapendo che non si deve uccidere". Allora leggeremo così il quinto comandamento: "Non devi uccidere tutte le volte che non devi uccidere"? Ma questa è pura tautologia, una formula vuota, come si suole dire!» (B. SCHÜLLER, *La fondazione dei giudizi morali*, p. 25).

[120] R. MCCORMICK, *Some Early Reactions*, p. 497.

[121] Utilitza la mateixa argumentació en IDEM, *Killing the Patient*, p. 1410.

[122] Vid. p. 96.

No es nega, en aquesta segona manera d'argumentar, que tota mentida és moralment incorrecta i res no pot fer-la moralment correcta –és una afirmació tautològica, analítica, perquè el predicat s'inclou en el mateix subjecte de la frase–; allò que es qüestiona i es nega és que tota falsedat sigui moralment incorrecta. Com podem constatar, el problema no rau tant en la qüestió de les fonts de la moralitat, sinó en considerar què s'inclou en la definició de l'objecte.[123]

McCormick analitzarà també els plantejaments de P. Knauer[124] en el seu comentari a l'encíclica, i subratllarà les mateixes conclusions. Knauer distingeix entre la finalitat o *motiu de l'agent* (*Ziele des Handelnden*) i la determinació del fi de l'acció en si mateix, el seu *objecte* (*Handlungsziel*). I defineix l'objecte com allò on la voluntat conscientment es dirigeix. És necessàriament *intencionat* (*intended*). Per tant, l'objecte no és una fotografia del que passa, prescindint de l'agent. Així, no és possible determinar la moralitat d'una acció abans de determinar què és objectivament volgut en ella.

La intenció ve a ser un segon criteri de moralitat. Actes diferents, amb objectes diferents, poden tenir la mateixa i única intenció. I les conseqüències, que en el *Catecisme de l'Església Catòlica*[125] i a *Veritatis Splendor*[126] són tractades només com circumstàncies, «són algunes vegades –a coneguda de Knauer– constitutives del propi objecte de l'acte, almenys en un sentit ampli».[127] Per dilucidar quan poden considerar-se com part integrant de l'objecte, Knauer recorre a la seva peculiar aplicació del principi de doble efecte. No només és aplicable a casos complexos, sinó a tot acte humà, puix tot actuar de l'home genera, alhora, guanys i pèrdues. La raó proporcionada serà la clau per determinar la correcció o incorrecció d'una acció. I l'esmentada raó serà veritablement proporcionada en la mesura que «la acció faci justícia als valors premorals, formulats universalment, buscats a l'acció».[128] Com s'estableix, aleshores, l'objecte? Quan la raó és proporcionada, els guanys –conseqüències positives– constitueixen l'objecte, mentre que les pèrdues –els efectes dolents– es poden considerar només moralment indirectes. I viceversa, quan la raó no és proporcionada, els efectes dolents són directes en sentit moral i constitueixen l'objecte propi de l'acte.

Com ja havia fet Moore amb l'aportació de les *privileged descriptions* d'alguns actes i Schüller amb la distinció entre falsedat i mentida en l'exemple proposat, Knauer insisteix en la mateixa idea. Mostra la limitació del llenguatge habitual que inclou, de vegades, per designar alguns actes la raó proporcionada i altres, no. Per exemple, la diferència entre apropiació de les pertinences alienes i el robatori; la falsedat i la mentida; la mort i l'assassinat; la interrupció de l'embaràs i l'avortament; l'amputació i la mutilació. I seguint amb la lògica exposada, els efectes negatius de l'apropiació de pertinences alienes, de la falsedat, de la mort, de la interrupció de l'embaràs, de l'amputació, si hi ha raó proporcionada, són indirectament morals. La qüestió, tal com podem concloure junt amb Knauer i McCormick, rau a analitzar amb precisió l'acte.[129]

J. Fuchs[130] és un altre teòleg que mereix l'atenció del nostre autor. Després de titllar l'encíclica de naturalista i interpretar els passatges bíblics d'àmbit moral de forma exclusivament parenètica, Fuchs descriu el proporcionalisme, adherint-s'hi. Considera, com McCormick, que l'objecte d'elecció és el mateix «acte en tota la seva plenitud, incloent les seves circumstàncies concretes i els seus resultats

---

[123] «These differing judgments do not trace to disagreements about the fonts of morality (for example, about the sentence "an act morally wrong *ex obiecto* can never under any circumstances be made morally right"), but to different criteria and judgments about the use of human speech, and therefore about what ought to count as pertaining to the object. In this sense one could fully agree with the pope that there are "intrinsically illicit acts independent of the circumstances" and yet deny that this applies to the very matters apparently of most concern to him (sterilization, contraception, masturbation)» (R. MCCORMICK, *Some Early Reactions*, pp. 497-498).

[124] Vid. p. 94, nota 91.

[125] Cf. CEC 1754.

[126] Cf. VS 74.

[127] R. MCCORMICK, *Some Early Reactions*, p. 498.

[128] «A reason is truly commensurate when "the action does justice to the universally formulated premoral value or value-complex sought in the action, in the long run and overall." By "universally formulated" Knauer means, e.g., "wealth overall," not "*my* wealth," or "life in general," not just "*this* life"» (*ibid.*, p. 499).

[129] *Ibid.* Aplicant les tesis esmentades a altres exemples, Knauer defensa que l'autoestimulació sexual en el cas de necessitat per a les proves de fertilitat no és un acte complet en si mateix, sinó només una part, un simple element, d'un altre acte que és el sotmetre's a la prova mèdica.

[130] Vid. p. 94, nota 92.

previstos».[131] Fuchs atribueix les observacions crítiques que fa l'encíclica de l'opció fonamental a la incomprensió que els autors de *Veritatis Splendor* pateixen de l'antropologia rahneriana, que els porta a considerar erròniament la mateixa opció fonamental com un acte més, fruit d'una elecció.

L'últim autor considerat per McCormick en el seu article és Martin Rhonheimer. El critica per tal com atribueix als defensors de les ètiques teleològiques el fet de proposar una moral de la tercera persona, de no col·locar-se, com ho demana *Veritatis Splendor*,[132] en l'òptica de la persona que actua, de veure les accions des de fora com *esdeveniments* (*events*) que provoquen determinats efectes.[133] També, de no ser capaços d'adonar-se que, independentment d'intencions ulteriors requerides per optimitzar conseqüències o béns a nivell de l'estat de coses originat, una acció pugui ser ja qualificada de moralment dolenta.[134] I de considerar que els teleologistes no tenen en compte el concepte intencional de l'acció, en substituir-la per *fets, estats de coses*, l'òptim de béns i el mínim de mals.[135]

La tesi central de l'article de Rhonheimer es pot concretar mitjançant l'expressió *intencionalitat*. Com a tal, tota elecció comporta una valoració moral. El mateix teòleg suís concedeix que tot depèn del que hom considera que és l'objecte. Ja hem vist que Knauer i Fuchs incloïen les conseqüències previstes i intencionades com a part de l'objecte, posició que el mateix Rhonheimer rebutja per contravenir l'experiència moral,[136] en la qual hom descobreix una doble intencionalitat. Recordem que Rhonheimer distingia entre *finis operis* o *finis proximus* i *finis operantis*, és a dir, la *intentio* a la qual es dirigeix l'acte d'elecció de la voluntat i la *intentio*, la finalitat, la *ulterior* o les *intencions ulteriors* (*for the sake*) per la qual el subjecte es determina per tal elecció. L'esmentada distinció possibilita discernir, alhora, entre *objecte* i *intencions ulteriors*, i ser capaços de descobrir la moralitat pròpia del mateix objecte que, per ser intencional, no s'identifica amb la materialitat de l'acció, amb el fet físic. Continuant amb l'exemple de la mentida, mentir per salvar una vida és sempre moralment dolent. Així –interpreta McCormick amb certa ironia–, cal pressuposar que falsejar el nostre llenguatge per evitar que un maníac homicida intenti matar un tercer seria inacceptable. És aquesta, realment, una conclusió de Rhonheimer? O, recordant l'exemple de la Gestapo, es pot, amb veritat, anomenar aquesta falsificació del llenguatge una mentida?

McCormick tampoc accepta que se li atribueixi la manca de la consideració intencional de l'acte. Knauer i Fuchs palesaven que tot –incloent les intencions ulteriors i les conseqüències previsibles– formava part de l'objecte. Per tant, la perspectiva intencional queda potenciada, plenificada –segons McCormick–, des de l'òptica teleològica[137] des del punt i hora que conté més del que Rhonheimer li atribueix. Per tot això, el teòleg americà conclou que aquest s'equivoca en la valoració dels autors teleològics, segurament per tenir una visió general del conseqüencialisme i aplicar-la indiscriminadament a les noves teories morals.

Per què la voluntat queda lligada al bé o al mal en el seu acte d'elecció? Aquesta és una qüestió clau que suscita la lectura de l'article de Rhonheimer i a la qual s'ha de donar resposta. Per a

---

[131] «Fuchs insists that it is the act in its fullness (with concrete circumstances and foreseeable results) that is the one object of decision. "The object of the ethical decision for an action is, therefore, not the basic (e.g. physical) act as such (in its ethical relevance, such as killing, speaking false hood, taking property, sexual stimulation), but the entirety of the basic act, special circumstances, and the chosen or (more or less) foreseeable consequences"» (R. MCCORMICK, *Some Early Reactions*, p. 500); vegeu també, J. FUCHS, *El acto moral: lo intrínsecamente malo*, p. 204: «El objeto intentado con la acción no es, en efecto, algo que prescinda de las circunstancias (consecuencias) y de la finalidad, sino que se refiere al conjunto total, constituido por el *objeto*, las circunstancias (consecuencias) y la finalidad o la intención. [...] Porque toda realidad (objeto, circunstancias y finalidad) tiene su propia importancia para una acción auténticamente humana y todos estos elementos deben, por consiguiente, entrar –sopesando la importancia de cada uno de ellos– en la valoración ética global de cada acción concreta.»

[132] Cf. VS 78.

[133] Cf. M. RHONHEIMER, *Intrinsically Evil Acts*, p. 11.

[134] Cf. *ibid.*, p. 28.

[135] Cf. *ibid.*, pp. 35-36.

[136] «The only thing which a norm ethic can produce in the way of an action theory are the particular "occurrences" ("actions"), on the one hand, and the consequences, brought about by them, on the other. If an agent *intends* the best consequences, then it is these which come to be designated the "object" of his "act".

But this does not correspond to our ordinary experience as acting subjects and to the way we arrive at moral decisions; it rather has about it the air of casuistry. From the viewpoint of the acting subject we always encounter at least two intentionalities to be distinguished» (*ibid.*, p. 22).

[137] Cf. R. MCCORMICK, *Some Early Reactions*, p. 501.

McCormick, aquesta resulta evident si es descriu l'objecte incloent la seva valoració moral, els seus *right/wrong-making characteristics*, tal com –segons ell–[138] fa Rhonheimer, almenys alguna vegada.[139] Amb aquesta concepció, però, tornem a l'afirmació que els judicis morals són analítics. Ara bé, s'ha d'entendre realment així l'objecte? L'encíclica el defineix com «un comportament elegit lliurement».[140] Per a Rhonheimer, per exemple –sabent-ho McCormick–, l'elecció de matar una persona o l'elecció de parlar falsament, són descripcions suficients de l'objecte. De fet, interpreta que Rhonheimer té una idea «molt estreta i restringida del sentit de l'objecte, gairebé identificant-lo amb el *fet material* (*material happening*)».[141] Segons Knauer, cal afegir-hi la raó proporcionada. Fuchs inclou tots els elements de l'acte –intencions ulteriors i conseqüències previsibles.

McCormick acudirà, com ho va fer també Rhonheimer,[142] a l'experiència moral[143] de la majoria de la gent per mostrar la seva tesi de la doble intencionalitat, encara que diferent de la del teòleg suís: la *intenció*, que s'inclou en l'acte definint-lo com a tal, i els *motius*, que s'afegeixen com a finalitats ulteriors. Diferents fets poden tenir una única intenció que els constitueix en un sol acte (per exemple, la donació d'un òrgan per salvar la vida d'algú, en la qual els diferents *esdeveniments* [*events*] són l'amputació de l'òrgan, la seva donació i col·locació en el malalt, que configuren l'únic acte de trasplantament d'òrgan). Mentre que hi ha altres descripcions d'accions que inclouen ja els motius (per exemple, avortar per controlar la població). En aquest cas ens trobem amb un fet premoral –la interrupció d'un embaràs, que el subjecte vol (on la moralitat del voler es mesurarà o bé per una raó proporcionada o bé pel càlcul de major quantitat de béns premorals i menor cost de mals), donant lloc a l'objecte en *sentit ampli* (*broadly understood*)–, al qual s'afegeix el motiu (o els motius). Això significa –en paraules del mateix McCormick en un altre dels seus articles– que «la determinació moral *ex obiecto* no es pot, ni es deu, concretar fins a haver considerat totes les dimensions de l'acte per poder dir que és moralment incorrecte».[144]

---

[138] Cf. *ibid.*, p. 502.

[139] Cf. M. RHONHEIMER, *Intrinsically Evil Acts*, pp. 31 s.

[140] «En efecte, l'objecte de l'acte del voler és un comportament elegit lliurement» (VS 78).

[141] R. MCCORMICK, *Killing the Patient*, p. 1411.

[142] Cf. M. RHONHEIMER, *Intrinsically Evil Acts*, p. 22.

[143] Cf. R. MCCORMICK, *Some Early Reactions*, p. 504. La comprensió de l'*experiència moral*, en el context teleològic, adquireix una nova significació, en un doble sentit: en primer lloc, es refereix a l'*habilitat* en la percepció de les conseqüències (experiència entesa com a *percepció real*); en segon lloc, al·ludeix a la consciència de la regularitat factual que s'esdevé a nivell físic. Ambdues dimensions contribueixen a facilitar la determinació de la conducta moralment *correcta* (cf. B. SCHÜLLER, *La fondazione dei giudizi morali*, pp. 397-415). Podem concloure que aquesta, més que experiència moral, és una experiència tècnica sobre el que és moral. Vegeu el paral·lelisme d'aquesta interpretació de l'experiència amb els plantejaments de D. Hume, desenvolupats més endavant en les pp. 333-345. Contràriament, «se puede afirmar –con palabras de K. Wojtyla– que la experiencia es, en cierto sentido, una primera e incesante llamada de la realidad a las potencias cognoscitivas del hombre. Al mismo tiempo, a través de esta llamada, la realidad se *define* como algo trascendente respecto a cualquier acto del conocimiento. De este modo, la moralidad *se define* a través del hecho de ser dada en la experiencia. Cuando se habla de la experiencia de la moralidad, es necesario subrayar una vez más que esta llamada de la realidad no se agota en la sola percepción de los sentidos (es decir, en una especie de *reflejo*), sino que alcanza, inmediata y simultáneamente, la potencialidad del intelecto humano, y con su ayuda suscita una particular observación de aquella realidad que es la moralidad. Así pues, en la misma experiencia aparecen el dinamismo intelectivo y la estructura del conocimiento humano. Toda experiencia es también una cierta comprensión originaria y, por tanto, puede ser un punto de partida para posteriores comprensiones, puede ser una cierta provocación hacia ellas. En efecto, para el conocimiento intelectivo es esencial la tendencia a la verdad, y esta aspiración se realiza a través de comprensiones cada vez más maduras, que pasan también a través de la experiencia y, en cada caso, dependen de ella» (K. WOJTYLA, *El problema de la experiencia en la ética*, en IDEM, *Mi visión del hombre*, Madrid 1997, p. 338).

[144] «In the past some have objected that certain actions are (and have been taught by the magisterium to be) morally wrong *ex obiecto* (from the object). But proportionalists, it is asserted, do not and cannot say this since they insist on looking at all dimensions of the act before saying it is morally wrong» (R. MCCORMICK, *Killing the Patient*, p. 1411).

C. PRECISIONS ULTERIORS DE M. RHONHEIMER: L'ACCIÓ BASE INTENCIONAL

L'article de McCormick no va deixar indiferent M. Rhonheimer. Millor encara, li va suscitar la necessitat d'exposar amb major claredat tant la seva pròpia posició com la del primer en l'article intitulat *Intentional Actions and the Meaning of Object: A Replay to Richard McCormick*[145] publicat en la revista *The Thomist*. Estructura la seva exposició en quatre punts: (a) El significat de l'objecte. (b) La intencionalitat i els actes intencionals. (c) La noció d'objecte expandit i algunes aplicacions pràctiques. (d) La implicació de la voluntat en les seves eleccions amb referència al bé i al mal –qüestió cabdal segons el mateix McCormick–, i el seu judici sobre allò que McCormick en diu la falsa interpretació del proporcionalisme en l'encíclica *Veritatis Splendor*.

1. *El significat de l'objecte*

En el seu primer article, comentant la formulació que utilitza el text pontifici per definir l'objecte, advertia que aquest es refereix a eleccions de comportaments i no simplement a comportaments.[146] L'objecte no és un tipus de comportament, un comportament com a tal, sinó alguna cosa relacionada amb les eleccions de l'agent,[147] situant-se així en la perspectiva de la persona que actua, en primera persona. Parlar merament de comportaments significa tornar a situar-se des d'un punt de mira exterior per observar les accions. El *Catecisme de l'Església Catòlica* ens ensenya que «hi ha comportaments concrets l'elecció dels quals és sempre errada perquè aquesta comporta un desordre de la voluntat, és a dir, un mal moral».[148] Per tant, hem de distingir entre la descripció de l'elecció d'un determinat comportament i la descripció del mateix comportament com un esdeveniment.[149]

«Quan el subjecte elegeix un comportament concret, l'esmentada elecció implica una intenció, formada per la raó sense la qual no podríem descriure'l com un acte humà.»[150] Això és, la raó pràctica reconeix en el model de comportament a elegir certes circumstàncies que li són moralment inherents, i d'aquesta manera ho presenta a la voluntat per a la seva elecció. Aquest és el fi pròxim de l'elecció de la voluntat. No s'elegeixen models concrets de comportaments *per se ipsos* –l'autor posa com a exemple tenir relacions sexuals amb una dona–, sinó que s'elegeix tot allò que la raó presenta com a contextualment rellevant amb l'esmentat comportament-model –en el nostre exemple seria si la dona esmentada és la pròpia esposa o no. Si no és l'esposa, encara que tinguem molt bones intencions –per exemple, consolar aquesta dona que sofreix una profunda depressió–, el context rellevant del comportament-model fa que la descripció de l'elecció del subjecte sigui sempre, prescindint d'altres intencions, un adulteri o una fornicació, segons que el subjecte estigui casat o no. I l'adulteri i la fornicació són alguns d'aquells tipus de comportaments l'elecció dels quals és sempre moralment dolenta.

Identificar l'objecte simplement amb el tipus de comportament seria considerar-lo només, emprant paraules de McCormick, com a *fet material* (*material happening*) o objecte en un sentit molt estret i restringit.[151] Així els actes intrínsecament dolents als quals es refereix l'encíclica no són compor-

---

[145] M. RHONHEIMER, *Intentional Actions*, pp. 279-311.

[146] IDEM, *Intrinsically Evil Acts*, p. 4.

[147] «In his presentation of the encyclical's understanding of the "object," McCormick says that according to the encyclical (and presumably also to me) an object simply is "a freely chosen kind of behavior." But it seems that he fails to grasp what the encyclical's text wants to stress in this passage. Its intention is not to tell the reader that objects are "kinds of behavior," but that objects are to be understood as something related to the acting person's *choices*. Therefore, the point made by the encyclical is about intention involved in choice of kinds of behavior and not about "kinds of behavior" as such» (IDEM, *Intentional Actions*, p. 281).

[148] CEC 1761.

[149] «Notice that the description of an (observable) behavioral pattern as such and the description of the *choice* of this behavior may be two quite different things» (M. RHONHEIMER, *Intentional Actions*, p. 283).

[150] «The very act includes an intention, formed by reason, without which it could not be described as a human act» (*ibid.*, p. 284).

[151] R. MCCORMICK, *Killing the Patient*, p. 1411.

taments-model, sinó aquests com a objecte d'elecció i inclouen, per tant, una intenció de la voluntat i el judici de la raó pràctica corresponent.[152] A la claror d'aquesta afirmació podem entendre millor la crítica que l'autor fa als proporcionalistes: «Ells rebutgen parlar d'accions o d'intencions que embolcallen l'elecció d'accions concretes. Només parlen d'intencions referint-se a les conseqüències previstes, descrivint i redescrivint les accions des del mirador d'un observador que contrapesa valors.»[153] Així defineixen l'objecte: l'*esdeveniment material* (*material happening*) al qual la intenció –entesa en relació amb la raó proporcionada– dota de sentit moral. Aquest és, en expressió de McCormick, el concepte expandit de l'objecte.

La frase *la intenció ens diu allò que fem* és defensada tant per Rhonheimer com per McCormick, però no té el mateix sentit per a ambdós. Per al primer, la intenció queda condicionada per allò que la raó pràctica proposa a la voluntat com a bo ací i ara, i implica el comportament, però tenint en compte tot el seu context moralment significatiu[154] al marge d'altres intencions de l'agent. Per al segon, la intenció no resta condicionada per res, la crea l'agent en virtut del balanç de conseqüències, i és aquesta la que en descriu l'objecte.

2. *La intencionalitat i els actes intencionals*

Ja hem vist com Fuchs incloïa en la noció d'objecte l'acte material, les conseqüències i les intencions.[155] Cada un d'aquests elements, però, és considerat en el seu àmbit premoral. La moralitat de les accions es constitueix per la combinació simultània d'aquests tres factors. La intenció és la que justifica qualsevol acte –entès com a simple esdeveniment– recolzant en una raó proporcionada, que fa balanç dels béns i mals premorals originats per l'esmentada acció. Però, com afirma Rodríguez Luño, «una acció física més la intenció no dóna com a resultat una acció intencional, sinó una realitat bastant diferent».[156] Aquest és l'argument principal de la crítica del teòleg suís a McCormick.

Rhonheimer reconeix que els proporcionalistes no obliden la intenció ni la intencionalitat, però en critica la manera d'entendre-les per un triple motiu.[157] En primer lloc, per no tenir un concepte adequat de la intencionalitat. Redueixen la intenció a tenir raons apropiades, «confonent la intencionalitat que embolcalla les accions amb les raons que hom pot tenir per jutjar certes conseqüències com a desitjables».[158] Així apareixen dues eleccions en l'actuar. Una primera on s'elegeixen les raons apropiades, aquell estat de coses que es vol aconseguir, i una segona que recau sobre l'acte físic com a tal que causarà l'estat de coses desitjat. Aquesta segona elecció, per versar només sobre l'acte físic, no té cap consideració moral; és únicament premoral, i purament instrumental per a la primera.

En segon lloc, no conceben l'*acció base*, l'acte concret o el comportament elegit immediatament i referit a qualsevol finalitat, com una acció intencional. Per a ells resulta impossible distingir entre objecte i intencions ulteriors. Finalment, quant a la seva noció expandida de l'objecte. Entenen l'objecte com el resultat del procés de contrapesar, commensurar, totes les conseqüències previsibles. El seu *objecte expandit* (*expanded object*) conté les intencions que definiran el que l'agent fa en el seu

---

[152] Cf. M. RHONHEIMER, *Intentional Actions*, p. 284.

[153] «This weakness, however, is that a consequentialist refuses to speak about "actions" or about intention involved in the choice of concrete actions; he or she only talks about intentions as related to foreseeable consequences, thereby describing, and continuously redescribing, "actions" from the standpoint of a value-balancing observer; in this way he arrives at what he calls the "expanded notion of object"» (*ibid.*, p. 285).

[154] L'expressió *context moralment significatiu* de Rhonheimer equival al que Rodríguez Luño qualifica de *característiques estructurals intrínseques* del comportament escollit, o bé de *xarxa de connexions causals*, o *xarxa de relacions ètiques* que li donen un significat moral insuperable (cf. A. RODRÍGUEZ-LUÑO, *El acto moral*, p. 710). Per aprofundir en el concepte de *context ètic* de l'acció: cf. M. RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica*, pp. 455-464.

Atès que el terme *context* evoca la dimensió circumstancial, es podria confondre la veritable significació de l'expressió *context moral significatiu* –és a dir, la realitat moral en la seva totalitat– reduint-la a una simple circumstancialitat. Tanmateix, i després d'aquesta advertència, la utilitzarem en el mateix sentit que li atribueix Rhonheimer.

[155] Cf. J. FUCHS, *The Absoluteness of Moral Terms*, en CH.E. CURRAN – R. MCCORMICK (ed.), *Readings in Moral Theology, I: Moral Norms and Catholic Tradition*, New York 1979, pp. 94-137.

[156] A. RODRÍGUEZ-LUÑO, Veritatis Splendor *un anno dopo. Apunti per un bilancio (II)*, p. 56.

[157] M. RHONHEIMER, *Intentional Actions*, pp. 289-291.

[158] *Ibid.*, pp. 289 s.

sentit moralment significatiu. Tota acció, tot comportament, es torna moralment possible si es troba proveït d'una raó apropiada.

Rhonheimer reclama una intel·lecció correcta de la teoria de l'acció, en la qual l'objecte és el contingut d'allò que ell en diu *acció base intencional* i així ens permet distingir entre la intenció bàsica que caracteritza l'objecte i les intencions ulteriors.

Amb l'exemple que ell mateix ens proposa –prendre diners d'algú, que és pobre, per agradar a un amic–, manllevat de l'esmentat article de Fuchs, podrem entendre millor com s'articulen les dues teories. Segons els proporcionalistes, prendre diners és un simple *esdeveniment* (*material event*), és l'acte físic; les circumstàncies són tot l'estat de coses que causa prendre els esmentats diners; i la intenció seria causar el millor estat de coses desitjable, que en aquest cas podria ser donar una alegria a un amic que necessita de nosaltres una prova de fidelitat. El fet que el pobre tingui ara menys capacitat adquisitiva i potser aquest dia no pugui dinar és un mal, però només premoral i, com a tal, la seva valoració moral és només *indirecta*, mentre que el judici (moral) que mereix tot l'acte (acte físic, conseqüències i intenció) és moralment correcte si hi ha una raó proporcionada que en guiï la intenció. En aquest cas l'objecte seria donar una prova de fidelitat, i prendre els diners es redueix a un esdeveniment purament instrumental, mancat de significat moral, que quedarà redefinit moralment per la intenció de l'agent.

Tanmateix, per a Rhonheimer, els diners que es prenen tenen un context moralment significatiu inherent: és propietat lícita o no del posseïdor. Si és propietat lícita, la descripció de l'acte no és prendre uns diners, ni menys fer una mostra de fidelitat a un amic, sinó apropiar-nos uns diners, agafant-los al seu propietari legítim i contra la seva voluntat.[159] Això és el que descobreix la raó pràctica i el que la voluntat vol –aquesta seria la intenció bàsica– si realitza tal acció. La definició intencional d'aquest acte és una acció anomenada *robar*, i qui la porta a terme es converteix en un lladre, encara que posseeixi intencions ulteriors –com pugui ser el fet de plaure a un amic– o que existeixin altres circumstàncies (que sigui pobre, que l'amic estigui desesperat). Aquestes altres intencions, si són laudables, i les circumstàncies modulen accidentalment la valoració moral d'aquest acte. En aquest cas, com podem observar, la intenció bàsica queda condicionalment determinada per la realitat que capta la raó pràctica en la seva significació moral.

3. *La noció d'objecte expandit*

De nou, Rhonheimer pren com a punt de reflexió les conseqüències que es deriven d'una noció expandida de l'objecte. Aquest –segons els proporcionalistes– quedava descrit per la intenció en relació amb el balanç de conseqüències que generen un cert estat de coses, bones i dolentes, en l'àmbit premoral. Si el que escollim és l'objecte esmentat, allò que llavors realment escollim, i que determina la seva condició moral, són les conseqüències de la nostra acció, però no l'acció en si mateixa. La citació de Fuchs és ben explícita: «L'objecte de la decisió ètica d'una acció és no l'acte bàsic (físic) com a tal (com, per exemple, matar, parlar falsament, apropiar-se alguna cosa, l'estimulació sexual), sinó la totalitat simultània de l'acte bàsic, les circumstàncies especials, i les conseqüències escollides o (més o menys) previstes.»[160] Si és així –comenta Rhonheimer–, tot dependrà del subjecte, de les seves preferències.[161]

Pensem que McCormick no estaria d'acord amb aquest judici de Rhonheimer, ja que quan repassava les tesis de Knauer sobre la raó proporcionada de l'acte de doble efecte aplicat a tot l'actuar humà, declarava que una raó és veritablement *proporcionada* (*commensurate*) quan l'acció fa justícia al valor premoral, *formulat universalment*, que es proposa amb l'acció, a llarg termini i totalment. I per

---

[159] «The problem is that "taking money from another" is not a good description of a "chosen kind of behavior." A better description would be: "Appropriating money, taking it from its legitimate owner, against his will."' This is an intentional description of an action called "theft." It has its moral form independently from whether the acting person has this or another "purpose"» (*ibid.*, p. 289).

[160] J. FUCHS, *Das Problem Todsünde*, p. 83. El concepte, encara que no l'expressió, d'objecte expandit ha quedat incorporat en l'article de K.H. PESCHKE, *Fuentes de la moralidad*, en H. ROTTER – G. VIRT (dir.), *Nuevo diccionario de moral cristiana*, Barcelona 1993, p. 284.

[161] M. RHONHEIMER, *Intentional Actions*, p. 292.

universalment formulat Knauer vol significar, per exemple, no la *meva* salut, sinó *tota* salut, no aquesta vida, sinó la vida en general.[162] Podríem dir, si hem comprès bé la tesi de McCormick, que no es tracta de les meves preferències, de les preferències del subjecte agent, sinó de les preferències d'un subjecte genèric, transcendental, capaç d'interpretar el que tots, en aquesta ocasió, determinarien com a moralment correcte després del balanç de conseqüències o la proporció de béns i mals premorals, per elegir el menor mal posible.[163] I quan hom escull el menor mal, l'acció és valorada –segons els proporcionalistes- com a bona.

De tota manera, encara que no es tracti de les *meves* preferències, sinó d'unes preferències generals, «la noció d'objecte expandit deixa sense significat l'objecte, tal com s'entén en l'encíclica, car fa impossible qualificar de moralment dolenta per la seva espècie l'elecció d'un tipus concret de comportament abans de commensurar les conseqüències previsibles i abans d'assolir el judici sobre les raons proporcionades».[164] Segons Rhonheimer, s'ha d'entendre l'objecte com «el contingut intencional bàsic d'un acte humà, distingible de les intencions ulteriors»,[165] que inclou, tal com ja havia exposat en el seu primer article, la matèria *circa quam* i la forma, concebuda per la raó, de l'acció.

Un altre exemple: clavar un ganivet en cor aliè. Per als proporcionalistes, l'acte físic és clavar un ganivet, que no té cap connotació moral; una de les conseqüències de l'acte-esdeveniment és que provoca la mort del qui sofreix la punyalada; i la intenció commensura, valora, sospesa totes les conseqüències, l'estat de coses final, de les quals en constata béns i mals, però només considerats premoralment –en l'exemple, un d'aquests mals premorals és que algú es mor, però alhora s'han originat altres béns premorals, entre els quals podríem afegir que amb l'esmentada mort se salva la vida de diverses persones– i, a la claror d'una raó proporcionada –pesa més la salvació de diverses persones que la mort d'una–, es considera que hem de portar a terme l'acció, sent aquesta bona moralment. Hem clavat un ganivet –acte físic– que causa la mort d'un i la salvació d'altres –circumstàncies, conseqüències– i hem intentat amb una raó proporcionada obtenir el menor mal i la major quantitat de béns premorals (intenció). No s'ha volgut directament el mal premoral –que algú es mori–, sinó només de manera indirecta. La descripció de l'acció és –el seu objecte expandit– la salvació de diverses vides i, evidentment, se l'ha de jutjar com a moralment bona.

Per a Rhonheimer, l'acció s'estructura de manera radicalment diferent: clavar el ganivet en el cor d'una persona implica, i així ho capta la raó, la mort injusta –en la mesura que ho sigui– de la víctima, i això és el que vol l'agent, encara que sigui per motius ulteriors, com pot ser salvar-ne altres. L'objecte de la voluntat que elegeix intencionalment és matar la víctima. En el llenguatge moral, per mostrar la seva desaprovació, parlem d'assassinat, i qualifiquem d'assassí el qui ho fa, malgrat que tingui altres bons motius.

Podem sintetitzar el pensament del teòleg suís amb les tesis següents: (a) «La naturalesa de l'acte inclou necessàriament una intenció, atès que no hi ha acte humà sense una intenció formada per la raó.

---

[162] Vid. p. 102, nota 128. Cf. P. KNAUER, *Fundamentalethik: teleologische als deontologische Normenbegründung*, ThPh 55 (1980) 333. Repeteix aquest mateix criteri en el comentari a la *Veritatis Splendor*, IDEM, *Zu Grundbegriffen der Enzyklila* Veritatis Splendor, StZ 212 (1994) 14-26.

[163] D. Composta denomina *mètode transcendental* als postulats de les ètiques teleològiques, que suposen dos canvis fonamentals en relació amb la moral clàssica: «Il concetto di persona esistenziale (*Dasein*) al posto di quello di natura. E il concetto di pre-comprensione al posto di *apprehensio boni*. Queste due sostituzioni, rispettivamente ontologica e gnoseologica, fanno della *Nuova teologia* una *sciencia morale* del tutto diversa rispetto a quella classica» (D. COMPOSTA, *La nuova morale e i suoi problemi*, p. 177). «Este *método transcendental* se caracteriza, desde la triple dimensión gnoseológica, metafísica y teológica, por: a) la incapacidad del sujeto para conocer el *finis operis* o el *obiectum*, y de ahí el recurso a la *precomprensión* (el *Vorgriff* de Rahner), a través de la cual el sujeto se reconoce como existencia histórica condicionada por sus propios proyectos (*Entwurf*); el sujeto agente se hace legislador y juez absoluto de sus acciones; b) puesto que la persona humana, desde un punto de vista metafísico, no se ha de situar en el mundo objetivo como sustancia, sino como *ser en el mundo*, los actos morales no reciben la propia moralidad de la naturaleza, sino de la historia; c) desde un punto de vista teológico, las fuentes primarias de la moralidad no son ofrecidas directamente por la Palabra de Dios, sino por el sentido, siempre cambiante, que de esta Palabra da la comunidad de fe» (IDEM, *Tendencias de la teología moral en el posconcilio Vaticano II*, p. 320). L'adopció d'aquests principis del *mètode transcendental* menen, en conseqüència, al relativisme.

[164] «The proportionalist "expanded notion of object," however, renders it meaningless because in proportionalist terms there simply *is no possible choice of a concrete kind of behavior* that could be called morally bad "by its species" or "in itself" *before* the foreseeable consequences have been weighed –consequences that change from case to case– and *before* a judgment about commensurate reasons has been reached» (M. RHONHEIMER, *Intentional Actions*, pp. 293-294).

[165] *Ibid.*, p. 294.

I aquest és el motiu per què sant Tomàs concep l'espècie d'un acte, que és determinat pel seu objecte, com una *forma a ratione concepta*. Així mateix, defineix el bé que és per naturalesa específic de cada virtut com un bé format *ex quadam commensuratione actus ad circumstantias et finem, quam proporció facit* (*In II Sent.*, d. 39, q. 2, a. 1).»[166] (b) «Tenim un poder bastant ampli per organitzar les nostres accions intencionalment, en el sentit de constituir les propietats morals dels nostres actes. Existeixen, però, uns *límits donats naturalment*»,[167] que ens obliguen a reconèixer que no tot tipus de comportament s'adiu amb qualsevol intenció, sinó que hi ha contextos moralment significatius donats, recognoscibles per la raó pràctica, que condicionen les intencions bàsiques de les nostres eleccions.

Tot seguit Rhonheimer aplicarà la seva detallada anàlisi estructural de l'acció humana a diferents casos típics emprats pels proporcionalistes per avalar les pròpies tesis. Amb això mostrarà que és possible defensar, sense ser proporcionalista, que accions que tenen la mateixa matèria *circa quam* siguin descrits com a objectes diferents per tenir un contingut bàsic intencional diferent.[168] Accions com matar que, segons quin sigui el seu contingut intencional, donen lloc a un assassinat, a un acte de legítima defensa, a un acte de pena capital o a la participació en una guerra. O, per exemple, apropiar-se allò que és aliè, que, segons les circumstàncies contextuals moralment significatives –extrema necessitat, possessió lícita, etc.–, es defineix com un robatori o com apropiar-se el que és propi, en virtut de la destinació universal dels béns.

«Determinar l'objecte moral requereix –afirmarà Rhonheimer– analitzar els continguts intencionals de l'obrar humà com pertanyents a l'estructura de les virtuts.»[169] S'ha d'admetre que la manualística tradicional no s'hi ha mirat gens.

4. *La implicació de la voluntat en les seves eleccions amb referència al bé i al mal, i el judici sobre l'anomenada falsa interpretació del proporcionalisme*

Recordem la qüestió clau que McCormick planteja a Rhonheimer: «Per què la voluntat necessàriament pren postura quant al bé i al mal en l'elecció de matar o enganyar una persona?»[170] Aquest últim remet al seu primer article, encara que afegeix algun comentari i diversos exemples –assassinar, adulterar, mentir. Per als proporcionalistes, aquesta qüestió no té sentit des del moment que distingeixen l'ordre premoral de l'ordre moral i defensen la diferència entre correcte/incorrecte i bo/dolent. Qui no busca directament un mal premoral i procura actuar amb vista a maximitzar béns i minimitzar mals és qualificat de bona persona i s'afirma que actua correctament. Des de la concepció intencional de l'acte tal com l'entén Rhonheimer, però, hi ha certes condicions per a la rectitud de l'acció que depenen de les estructures bàsiques de la rectitud del desig, i per això és possible descriure alguns tipus concrets d'accions l'elecció de les quals sempre revesteix un mal desig.[171] En els capítols sobre la raó pràctica segons Aristòtil i Tomàs d'Aquino exposarem el fonament d'aquesta important afirmació.

Acaba l'estudi acudint de nou als textos del *Catecisme de l'Església Catòlica* i de *Veritatis Splendor* ja esmentats[172] per fer palès el judici que li mereixen les ètiques teleològiques: aquestes «ensenyen, fonamentant-se en la intenció, que determinats comportaments que l'Església manté que són *semper et pro semper* immorals, dolents i incorrectes d'acord amb la llei divina i natural, poden ser correctes, ací i ara, quan es té en consideració l'objecte expandit [...]. Aquesta teoria no només és

---

[166] «The nature of an act necessarily *includes* an intention, because there *is* no human act without an intention formed by reason. And that is precisely why Aquinas calls the species of an act, which is determined by its object, a *forma a ratione concepta*, a "form conceived by reason"; likewise, he defines the good that is by nature specific to each virtue as a good formed "ex quadam commensuratione actus ad circumstantias et finem, quam ratio facit," from a certain commensuration of the act to circumstances and to the end, a commensuration produced by reason» (*ibid.*, p. 298).

[167] «We have quite an extended power to organize our actions intentionally, and thus in a sense to constitute the moral properties of our acts. But there are what I would call *naturally given limits* to this» (*ibid.*).

[168] *Ibid.*, p. 302.

[169] «Therefore one has to analyze intentional contents as belonging to the structure of virtues» (*ibid.*, p. 304).

[170] «Why, in choosing to kill a person or deceive a person, does one necessarily take a position with his will with regard to "good" and "evil"?» (R. MCCORMICK, *Some Early Reactions*, p. 501).

[171] Vid. p. 83, nota 41.

[172] CEC 1761; VS 79.

errònia sinó, més encara, perillosa, per confondre el raonament moral [...]. La posició de McCormick s'insereix en el que he criticat en aquest article, i penso que aquesta postura és una d'aquelles que raonablement ha estat rebutjada per *Veritatis Splendor*».[173]

D. SÍNTESI: DUES CONCEPCIONS INCOMPATIBLES DE L'OBJECTE MORAL

Aquest capítol ens mostra dues concepcions incompatibles de l'objecte moral. Sota la seva noció batega la qüestió de la determinació moral dels actes humans. Les teories exposades estan més o menys d'acord que existeix una moralitat *ex obiecto*, però segons quins elements incloem o excloem en la seva definició ens trobem davant d'argumentacions morals diferents, i fins i tot rivals.

Per a McCormick, la concepció de la moralitat es forja a partir de la generalització del que *a priori* jutgem bo o dolent. «Una cosa anàloga ocorre amb els conceptes d'ordinari i extraordinari amb referència a la preservació de la vida. Aquests –continua el teòleg americà– s'apliquen en termes de càrregues i beneficis per al pacient i no modelen els judicis morals, sinó que simplement mostren la seva conclusió.»[174]

R. McCormick (i amb ell les ètiques teleològiques, amb modulacions segons cada moralista)[175] postula un doble àmbit de la bondat. Proposa una distinció entre moral i premoral (òntic o físic). La bondat o malícia moral del subjecte –àmbit transcendental– es determina per la disposició d'ànim. La correcció o la incorrecció de l'acció –àmbit categorial– sorgeix del càlcul o el balanç de conseqüències que aquesta produeix. La llei es redueix a una teoria de prendre decisions.

El teòleg americà distingeix entre *intenció* (el que fa que l'acte sigui el que és) i *motius* (que s'afegeixen a la intenció). L'acció es descriu per la materialitat de la mateixa a la qual s'uneix la intenció, que li dóna la seva especificació pròpia. Una intenció, tanmateix, que depèn de l'agent en funció del balanç de conseqüències.

L'acció en la seva fisicitat, més la intenció del subjecte, més la ponderació de tot el que acompanya l'acte (les circumstàncies concretes més les conseqüències que es deriven de l'actuar) constitueixen l'objecte expandit. L'objecte es constitueix sumant elements que, a excepció de la intenció, l'agent contempla en la seva premoralitat com a mer observador. La raó pràctica s'articula entorn d'una raó teoricocalculativa sobre allò que és pràctic.

M. Rhonheimer, per la seva part, proposa una activitat de la raó pràctica d'índole aristotelicotomista, no tècnica, que possibilita de distingir entre *objecte* i *intencions ulteriors*. Descobreix un doble moviment de la voluntat (intenció i elecció) i refereix l'objecte moral a l'objecte de l'acte d'elecció. La percepció de l'objecte prové d'una activitat de la raó: és un *bonum apprehensum*, una *forma a ratione concepta*, que *integra* –no es redueix a una suma– per via practicocognitiva tots els elements presents en l'obrar (fins naturals de les potències, realitat exterior, etc.) i dóna raó del sentit moral objectiu de l'actuar humà, especificant-lo.

La moral, per al professor suís, no sorgeix ni es dedueix de la premoralitat, sinó que té un àmbit propi que capta la raó pràctica. L'objecte moral és, per tant, *el contingut objectiu de la voluntat percebut per la raó*, és un comportament elegit lliurement. Aquesta comprensió de la intencionalitat és

---

[173] «Proportionalism thus teaches that *precisely on the grounds of intention*, determined behaviors that are held by the Church's teaching to be *semper et pro semper* immoral, evil, and wrong according to divine and natural law may be become "right," –*here and now*– when the "expanded object" is taken into consideration. [...] this theory is not only erroneous, but moreover dangerously confusing moral reasoning. [...] McCormick's position is still included in what I criticized in my article. And I also think that his position is one of those reasonably rejected by *Veritatis Splendor*» (M. RHONHEIMER, *Intentional Actions*, pp. 310 s).

[174] «A possibly analogous situation is the use of the terms "ordinary" and "extraordinary" with regard to the means to preserve life. Judgments about the obligatory or nonobligatory character of measures to preserve life are to be made in terms of burden and benefit to the patient. The terms "ordinary-extraordinary" do not forge such judgments. They simply display the conclusión» (R. MCCORMICK, *Some Early Reactions*, p. 504).

[175] Per un estudi comparatiu dels defensors del teleologisme normatiu: cf. E. MOLINA, *La moral entre la convicción y la utilidad*, pp. 99-171. Vid. també els estudis de TH. BELMANS, *Le sens objectif de l'agir humain*, pp. 327-411 i S. PINCKAERS, *Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvais. Histoire et discussion*, Fribourg 1986, pp. 67-110.

radicalment diferent de la que sustenta McCormick (que –reiterem-ho– es constitueix per la fisicitat de l'acte al qual se suma la intenció). Amb els plantejaments de Rhonheimer existeixen eleccions de comportaments que, sempre i per a tots, són incompatibles amb una bona voluntat: hi ha comportaments intrínsecament dolents per raó del seu objecte. El comportament elegit, objecte de la voluntat, pel fet de ser humà, té una raó de ser que el configura en la seva identitat intencional i que el teòleg suís denomina *intenció bàsica*. L'acte que aquesta intenció bàsica especifica és l'*acció base intencional*, objecte moral de la voluntat.

En el capítol següent abordarem altres concepcions del sentit objectiu de l'obrar que s'han presentat en la història de la teologia moral.

E. LA CRISTOREFERENCIALITAT EN AMBDUES INTERPRETACIONS DE L'OBJECTE MORAL

L'exposició precedent sobre les diferents comprensions de l'objecte moral ha posat de manifest que la investigació es desenvolupa, principalment, en l'àmbit de l'ètica i no de la teologia moral.

La posició normativoteleològica proposa una racionalitat tecnicocalculativa quant a la determinació de l'obrar. Aquesta forma d'argumentació de la moralitat requereix la premoralitat dels fets produïts per l'actuar humà i proposa la distinció entre les dimensions transcendental i categorial, entre un ordre de salvació i un altre pròpiament ètic. Des d'aquesta perspectiva teleològica, Crist es fa present en l'àmbit transcendental, modulant les actituds de l'agent i oferint una nova cosmovisió de la realitat. La vida de nostre Senyor Jesucrist i la seva actuació componen una realitat parenètica –una exemplarització– que, sense negar llur valor pedagògic indirecte, no constitueixen un element determinant de la normativitat moral.[176]

L'ordre ètic, en el qual es juga tota la normativitat moral, té un origen humà i un valor exclusivament mundà. Per a la determinació concreta de l'obrar, la moral cristiana s'identifica amb la moral simplement humana, sotmesa a la raó. La dada cristiana situada en el pla transcendental subministra només un context favorable o un suport. En l'àmbit categorial no hi ha, doncs, una especificitat moral cristiana. Ja hem assenyalat la crítica que l'encíclica *Veritatis Splendor* efectua de tal interpretació.[177]

Rhonheimer, en l'epíleg de la seva obra *La prospettiva della morale*, eleva les seves reflexions de l'àmbit de l'ètica a la perspectiva pròpiament cristiana.[178] Aquest autor assenyala que, des de la sola filosofia, la felicitat, la vida aconseguida fruit del comportament virtuós, requereix paradoxalment, com ja indicava Aristòtil, la fortuna.[179] Davant les falses promeses d'algunes teories ètiques, o la mera resignació, per la manca de fortuna, hi ha el correctiu de la fe. Tota religió té aquesta funció de correctiu per afrontar la contingència. Encara així, però, resulta insuficient si encarem la qüestió de la veritat. Només pot ser vertadera aquella fe que porta la raó pràctica a la seva perfecció darrera i, per tant, a la vera felicitat.

Veritatis Splendor recorda que tota qüestió moral conté una intrínseca dimensió religiosa: «En efecte, interrogar-se sobre el bé significa en últim terme adreçar-se a Déu, que és plenitud de la bondat. Jesús mostra que la pregunta del jove és en realitat una pregunta religiosa i que la bondat, que atreu i al mateix temps vincula l'home, té la seva font en Déu, més encara, és Déu mateix: Aquell que sols és digne de ser estimat "amb tot el cor, amb tota l'ànima, amb tot el pensament" (cf. Mt 22,37), Aquell que és la font de la felicitat de l'home. Jesús relaciona la qüestió de l'acció moralment bona amb les seves arrels religioses, amb el reconeixement de Déu, única bondat, plenitud de vida, terme últim de l'obrar humà, felicitat perfecta.»[180]

---

[176] Vid. notes 36 i 65 del capítol primer.

[177] Vid. p. 42, nota 38.

[178] M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, pp. 341-346; vid. també, IDEM, *Ley natural y razón práctica*, pp. 513-520.

[179] Cf. capítol IV, nota 24.

[180] VS 9.

La fe cristiana és, per a Rhonheimer, la perfecció i la salvació de l'ètica filosòfica, no la seva amenaça. La fe cristiana ofereix una nova perspectiva: la mort esdevé resurrecció; la deficiència, victòria, i el sofriment, font de goig. Crist a la creu i ressuscitat, la vida del qual es manifesta en les benaurances, origina, il·lumina, possibilita i plenifica tot el dinamisme moral humà. L'esperança cristiana de la felicitat, també terrenal, es basa en la iniciativa de la misericòrdia divina. Les virtuts teologals i infuses i els dons de l'Esperit Sant permeten de superar el hiatus entre la contemplació i la vida pràctica:[181] és propi de la vida pràctica cristiana la presència de l'amorosa visió de Déu; la contemplació significa viure i obrar amb la consciència de ser guiats per la mà amorosa de Déu i respondre-li amb aquell amor amb què Crist ha estimat la creu. La fe cristiana no destrueix ni relativitza la raó pràctica, ans al contrari, la perfecciona i la salva. En paraules ja citades de Caffarra, sintetitzem, així, la cristoreferencialitat en l'ètica segons suggereix Rhonheimer: «L'ètica cristiana és la veritat plena de l'ètica purament humana.»[182]

[181] Cf. capítol IV, pp. 203-207, sobre la doble felicitat humana que planteja Aristòtil: la vida pràctica basada en la vida virtuosa i la fortuna; i la contemplació.

[182] C. CAFFARRA, *Vida en Cristo*, p. 65.

III. DE PERE ABELARD A TOMÀS D'AQUINO: EVOLUCIÓ EN LA COMPRENSIÓ DE LES FONTS DE LA MORALITAT

A. INTRODUCCIÓ

L'anàlisi de les interpretacions de M. Rhonheimer i R. McCormick sobre la determinació de l'objecte moral reclama, en definitiva, l'estudi històric de la qüestió. ¿Es tracta de la conseqüència d'un canvi de paradigma teològic o bé expressa la complexitat d'una realitat la comprensió de la qual ha estat debatuda al llarg de la història de la teologia? Pensem que ambdues tesis forgen el context que acompanya les posicions actuals. No és una *quaestio disputata* nova. Des de l'inici de la sistematització de la teologia es troba present en la reflexió moral; la nova situació teològica, però, ha obert noves perspectives i formes d'interpretació, algunes en continuïtat i altres en clara ruptura amb la tradició.

Amb l'escolàstica i l'ús de la dialèctica comença un període nou en la història de la teologia. Hi trobem una controvèrsia anàloga a la que hem presenciat entre els teòlegs esmentats: ambdues ofereixen un gran paral·lelisme. Aquest és el motiu per què hem seleccionat aquesta època. El problema sobre les fonts de la moralitat va ser plantejat de manera explícita i es pot dir que va ser resolt de manera clarividents en el temps que va d'Abelard a sant Tomàs.[1]

B. PERE ABELARD: LA INTENCIÓ, DETERMINANT DE LA MORALITAT

Les principals obres morals de Pere Abelard[2] revelen el propòsit d'un dialèctic que s'enfronta amb el pensament circumdant i reacciona davant el legalisme de l'època. Un legalisme massa amarat d'objectivisme, que considera la falta només en el seu vessant d'infracció jurídica. En aquests inicis de la sistematització de la teologia, Abelard mostra els principals elements que tenen rellevància en la moralitat de les accions i es decanta per la primacia de la intenció.

No hi ha en ell l'exactitud conceptual que hem trobat en les interpretacions de Rhonheimer i McCormick, però això no impedeix que puguem indagar sobre algunes nocions interessants. Com indica Theo Belmans, parlar d'objecte moral és parlar del caràcter objectiu de l'obrar moral[3] i, en aquest cas, si bé no hi és present encara el concepte d'objecte, podem trobar ja certes referències a l'objectivitat de l'actuar moral humà.

En el tercer capítol de la seva *Ètica* exposa la valoració dels nostres actes davant Déu. El context es refereix al pecat i al mèrit, fet que no podem oblidar per a una correcta interpretació dels seus plantejaments. Què mereixem davant Déu pel que fem? La resposta que Abelard ofereix ens indica ja la seva tesi central: «Res, car Ell, en remunerar-nos, la disposició pesa més que l'acció, i l'acció, ja

---

[1] O. LOTTIN, *L'intention morale de Pierre Abélard a saint Thomas d'Aquin*, en IDEM, *Psychologie et morale aux XIIè et XIIIè siècles*, vol. IV, Gembloux 1957, p. 309.

[2] P. ABELARD, *Ethica seu liber dictus Scito te ipsum* (PL 178, 633-678); IDEM, *Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum* (PL 178, 1611-1684). Hem treballat amb l'edició de Migne, en la qual es recull la de Cousin: P. ABELARD, *Opera*, V. COUSIN (ed.), Parisiis 1849-1859.

[3] TH. BELMANS, *Le sens objectif de l'agir humain*, p. 6.

sorgeixi de la bona o mala voluntat, res no afegeix al mèrit.»[4] Aquest autor posa tot el pes del mèrit o del pecat en el consentiment[5] que posteriorment identificarà amb la intenció.[6] L'acció, l'obra executada, l'acte extern, no afegeix res a la valoració meritòria. De moment no podem identificar la valoració meritòria amb la valoració moral, amb la bondat o la malícia de l'obrar. Així, no és pecat desitjar una dona, sinó consentir-ne el desig.[7] El teòleg de Palais presenta el pecat com un acte de la voluntat.[8] Constata, alhora, que les accions que han o no han de fer-se les fan per igual els bons i els dolents i que només la intenció les distingeix.[9] Mèrit i pecat no estan, doncs, en l'obra mateixa sinó en la intenció de l'agent.[10] Abelard rebutja així l'objectivisme exagerat i legalista que portava, tal com succeirà anàlogament en la manualística d'èpoques posteriors, a jutjar la dimensió moral de l'obrar pels actes externs,[11] percebent l'anàlisi moral –amb terminologia de Rhonheimer– des d'un observador extern, des d'una tercera persona.[12]

Abelard no identifica el pecat amb la realització del pecat. Aquesta queda en l'àmbit de l'*operatum* o, amb la terminologia que ens ha suggerit el capítol previ, és un *factum*, un esdeveniment sense més rellevància; l'acte físic és un fet brut, i com a tal és, *per se*, indiferent.[13] És el resultat de l'acció.[14] Per precisar millor la seva idea ell mateix distingeix entre el vici de l'ànima –que ens inclina a pecar–, el pecat mateix –que consisteix en el consentiment al mal o en el menyspreu de Déu, el desig del mal– i, finalment, la realització del mateix mal.[15]

Quin paper hi juga, llavors, l'acció? Podem dir que és bona o dolenta? Ja hem vist que per a ell l'acció no afegeix res a la valoració de l'acte. Tota acció és *per se* indiferent, encara que reconeix que podem dir bona a una acció, no perquè contingui en si algun bé sinó perquè procedeix d'una intenció

---

[4] «Aut quid, inquies, apud Deum meremur ex eo quod volentes aut inviti agimus? Nihil certe respondeo: cum ipse animum potius quam actionem in remuneratione penset, nec quidquam ad meritum actio addat sive de bona, sive de mala voluntate prodeat» (P. ABELARD, *Ethica*, cap. 3 [PL 178, 638 C]).

[5] «Concupiscentiae consentire peccatum est» (P. ABELARD, *Ethica*, cap. 3 [PL 178, 639 A]). Abelard també denomina aquest consentiment *vici de l'ànima* (cf. PL 178, 645 C-D).

[6] «Nec in opere, sed in intentione meritum operantis, vel laus consistit» (*ibid.* [PL 178, 644 A]). Sobre la *intenció*, vid. O. LOTTIN, *L'intention morale*, p. 311. Abelard no empra aquest mot de forma unívoca. Utilitza el terme *intenció* en lloc de *consentiment* a propòsit dels actes externs. Alguna vegada sembla indicar la determinació de realitzar una acció previ judici de la consciència (cf. PL 178, 653 B). Altres sembla indicar el fi o motiu perseguit pel subjecte en el moment d'obrar; així, en el *Dialogus* dóna entenent que cal distingir entre la voluntat *immediata* de la qual sorgeix l'acte i la voluntat *mediata* que el justifica o motiva. A aquesta l'anomena *propòsit* o *intenció* i és la que confereix bondat o maldat a la voluntat immediata i al seu acte. Posa com a exemple el lliurament de Crist per Déu i pel dimoni i Judes. Déu i el diable volen, immediatament, el mateix: lliurar Crist. La intenció del primer, que motiva aquest lliurament, és la de salvar els homes. La del segon és causar un dany als homes i causar un dany al mateix Déu. La diferent qualitat de les intencions comporta la diferent qualitat moral del mateix acte en el moment d'imputar-lo a cadascun d'ells (cf. PL 178, 1677 C). Com podem observar, encara ens trobem lluny de l'època en la qual, com fa sant Tomàs, hom sigui capaç de distingir entre la *intenció*, el *judici de la consciència*, el *consentiment* i l'*elecció*.

[7] «Non itaque concupiscere mulierem, sed concupiscentiae consentire peccatum est; nec voluntas concubitus, sed voluntatis consensus damnabilis est» (P. ABELARD, *Ethica*, cap. 3 [PL 178, 639 A]).

[8] O. LOTTIN, *L'intention morale*, p. 310. Quan Abelard utilitza el mot *voluntat* no té el mateix sentit que en l'actualitat. Ell quasi la identifica amb *concupiscència*: cf. TH. BELMANS, *Le sens objectif de l'agir humain*, pp. 19 s.

[9] «Constat quippe opera quae fieri convenit aut minime aeque a bonis sicut a malis hominibus geri, quos intentio sola separat» (P. ABELARD, *Ethica*, cap. 3 [PL 178, 643 D]); també a IDEM, *Dialogus*, (PL 178, 1676 A-B).

[10] Vid. nota 6 del present capítol.

[11] En el *Dialogus* s'entrellegeix, en boca del filòsof, aquesta forma habitual de jutjar el valor moral que Abelard rebutja: «Siquidem in re non in hominum opinione consistit, qui operum affectum magis quam morum qualitatem diiudicant atque remunerant, et secundum ea, *quae geri exterius videa*(n)*tur*, alios iustiores vel fortiores sive meliores vel deteriores aliis iudicant. A qua profecto sententia nec vos longe esse arbitror, si vestram diligenter consideretis disciplinam» (PL 178, 1647 D). El subratllat és nostre.

[12] Vid. cap. II, p. 71; i les notes 9 i 24 del capítol assenyalat.

[13] «Opera quippe, quae, ut praediximus, aeque reprobis ut electis communia sunt, omniaque in se *indifferentia*, nec nisi pro intentione agentis bona vel mala dicenda sunt» (P. ABELARD, *Ethica*, cap. 7 [PL 178, 650 B]); vid. també, IDEM, *Dialogus*, (PL 178, 1652 A-C). El subratllat és nostre.

[14] «Sicut autem non idem est velle, quod voluntatem implere, ita non idem est peccare, quod peccatum perficere» (IDEM, *Ethica*, cap. 3 *in fine* [PL 178, 645 C]).

[15] «Ut ergo brevi conclusione supra dicta colligam quatuor sunt quae praemisimus, ut ab invicem ipsa diligenter distingueremus: vitium scilicet animi, quod ad peccandum pronos efficit; ac postmodum ipsum peccatum, quod in consensu mali, vel contemptu Dei statuimus; deinde mali voluntatem malique operationem» (*ibid.*).

bona.[16] La bondat de l'acció no és sinó la mateixa bondat de la intenció. L'home no és bo –repeteix cap al final de la seva vida– perquè *fa quelcom bo* (*bonum facit*), sinó perquè la seva intenció és bona, és a dir, perquè *obra bé* (*bene facit*).[17] Això el portarà a l'extrem d'afirmar –escandalitzant sant Bernat[18] i els Pares del Concili de Sens–[19] que els qui van perseguir els màrtirs o crucificaren Crist no van pecar en obrar com ho feren, perquè creien complir la voluntat de Déu.[20]

Observem que hi ha hagut un cert canvi de perspectiva respecte a l'inici del capítol tercer de la seva *Ethica*: ara no parla de pecat i mèrit, ans de bondat i malícia. Ha estès les seves reflexions a l'àmbit de la moralitat en general, fent-ne una teoria sobre la moralitat. Ara la intenció bona no només fa meritori el nostre obrar, sinó que el fa moralment bo.

Hi ha alguna cosa que pugui dir-se que és bona o dolenta *per se*? Abelard reconeix una moralitat objectiva en les virtuts, que són substancialment bones, i en els vicis, que són, per ells mateixos, dolents,[21] a les accions, però, els atribueix un caràcter merament neutre, indiferent, i és la intenció la que en determina la moralitat. Considera l'acció com un fenomen extern, material, el cadàver de l'obrar.[22] Aparentment, es podria concloure que, per al filòsof francès, no hi ha actes intrínsecament dolents.[23] Sembla, a ull nu, que ens trobem davant un exemple palès de relativisme i subjectivisme moral. De fet, així ho han interpretat alguns autors,[24] moguts potser per la sintonia que intueixen entre Abelard i l'ètica de Kant. Recordem aquelles paraules del filòsof alemany en la *Fonamentació de la metafísica dels costums*, on utilitza una manera d'expressar-se semblant a la d'Abelard: «Ni en el món, ni, en general, fora del món, és possible pensar res que pugui considerar-se com a bo sense restricció, llevat només una bona voluntat [...]. La bona voluntat no és bona pel que efectuï o realitzi, no és bona per la seva adequació per assolir algun finalitat que ens hàgim proposat; és bona només pel voler, és a dir, és bona en si mateixa [...]. Encara que, per particulars emmaleïments de l'atzar o per la mesquinesa d'una naturalesa madrastra, li faltés per complet a aquesta voluntat la facultat de treure endavant el seu propòsit; si, malgrat els seus majors esforços, no pogués realitzar res i només quedés la bona voluntat –no sens dubte com un mer desig, sinó com la provisió de tots els mitjans que estan en el nostre poder– seria aquesta bona voluntat com una joia brillant per si mateixa, com una cosa que en si mateix posseeix el seu ple valor.»[25]

En una primera impressió, la diferència amb Abelard és mínima, però aprofundint els conceptes d'intenció i bona voluntat d'ambdós autors, percebrem les enormes diferències que hi ha entre el pensador medieval i el filòsof del segle XVIII. La qüestió crucial consisteix –adverteix Gilson–[26] a determinar què és el que ens permet de dir que una intenció és bona. Abelard és un cristià catòlic i un home de l'edat mitjana, i no vol ni pot pensar en una moral plenament autònoma. Potser amb les seves afirmacions arriba tan lluny com és possible en la seva època dins del marc sociocultural en el qual el seu pensament se situa, però mai no traspassa el cercle de l'heteronomia. En el capítol tercer de la seva *Ethica* ja parlava de la licitud del consentiment,[27] de fer allò que no es deu,[28] però trobarem

---

[16] «Bonam quippe intentionem, hoc est, rectam in se dicimus; operationem vero, non quod boni aliquid in se suscipiat, sed quod ex bona intentione procedat» (*ibid.*, cap. 11 [PL 178, 652 C]). Vid. el paral·lelisme d'aquesta afirmació amb el següent text de Schüller: «Quindi la bontà morale dell'uomo può consistere solo nel voler realizzare ogni volta la maggior quantità di bene non-morale, *non* nel fatto che questo suo volere abbia anche effettivamente successo. In questo senso, ai fini della moralità di un uomo è indifferente che la sua azione abbia successo oppure fallisca» (B. SCHÜLLER, *La fondazione dei giudizi morali*, p. 194).

[17] «Non enim bonus homo a malo in eo dissidere videtur, quod id quod bonum sit, facit, sed potius quod bene facit» (P. ABELARD, *Dialogus*, [PL 178, 1677 C]).

[18] S. BERNAT, *Capitula errorum Petri Abaelardi*, en P. ABELARD, *Opera*, III, Parisiis 1859, pp. 769-770.

[19] Cf. *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, XXI, J.D. MANSI (ed.), Parisiis 1759-1927, p. 568.

[20] Cf. PL 178, 656 A-657 D.

[21] «Quaedam etenim bona aut mala ex seipsis proprie et quasi substantialiter dicuntur, utpote virtutes ipsae vel vitia» (P. ABELARD, *Dialogus*, [PL 178, 1652 B]).

[22] TH. BELMANS, *Le sens objectif de l'agir humain*, p. 21.

[23] S. PINCKAERS, *Ce qu'on ne peut jamais faire*, p. 29; E. MOLINA, *La moral entre la convicción y la utilidad*, pp. 24 s.

[24] Cf. TH. BELMANS, *Le sens objectif de l'agir humain*, p. 25.

[25] I. KANT, *Grundegung zur Metaphysik der Sitten*, pp. 393 s.

[26] E. GILSON, *La philosophie au Moyen Age*, Paris ^{2}1952, p. 290.

[27] «Tunc vero consentimus ei quod non *licet*» (P. ABELARD, *Ethica*, cap. 3 [PL 178, 639 B]).

expressions més il·luminadores en el capítol dotze, on mostra el seu caràcter medieval, tan llunyà del futur formalisme kantià. La intenció –afirma– no és bona sinó perquè efectivament coincideix amb la voluntat divina. «Una intenció no ha de dir-se bona perquè sembli bona, sinó perquè a més ho és, la qual cosa succeeix quan l'home en creure que agrada a Déu en allò vers el que tendeix, no s'enganya en tal creença.»[29] La intenció és, aquí, –com bé interpreta Lottin– la determinació de realitzar un obrar que ha estat prèviament considerat des d'una convicció de la raó, és a dir, des d'un judici de la consciència.[30] El criteri que fa bona la voluntat lliure és l'adequació a la voluntat de Déu. La voluntat divina és una cosa que no sorgeix en la interioritat del subjecte, ans al contrari, aquest descobreix que li és aliena i el transcendeix.[31] L'argumentació que addueix Abelard és concloent: si tota intenció que el subjecte creu bona realment ho fos, els infidels que creuen agradar Déu amb les seves obres realitzarien accions meritòries, igual com els cristians.[32] En la determinació de la bondat ètica es fa intervenir un element aliè a la subjectivitat. És la intervenció d'un judici vertader, la veritat del qual no pot ser mesurada sinó per la subordinació de l'intel·lecte a una realitat externa, això és, a la manifestació de la voluntat de Déu. Abelard considera Déu com el pol del qui emanen, a través de la revelació, les normes morals vàlides que una recta intenció ha d'atendre. Per això, la seva ètica continua sent en essència heterònoma i, per tant, més pròxima a la de Tomàs d'Aquino que als postulats de Kant, que mai no hauria acceptat aquesta dependència de Déu pel fet d'ésser incompatible amb la seva moral autònoma. L'apel·lació a la voluntat de Déu expressada en l'Evangeli i en l'Antic Testament atalla qualsevol vel·leïtat relativista de l'ètica abelardiana en subjectar la consciència a normes objectives. De fet, els abelardians, davant els ensenyaments de Pere Llombard, interpreten el seu mestre de la següent forma: consentir en quelcom dolent implica ja, certament, una moralitat *ex obiecto*.[33]

Tanmateix, no ens sembla del tot desencertada la valoració que fa Belmans, després de constatar aquesta dimensió objectiva, de continuar considerant el pensament d'Abelard com a moral subjectiva. La raó rau a veure que la norma objectiva –la voluntat de Déu– és una norma remota o mediata, que no té cap referència necessària ni cap determinant en el valor moral de la pròpia realitat humana.[34] Podem concloure que es tracta d'una moral subjectiva però no autònoma.

Pinckaers[35] jutja positiva la primacia de l'acte interior, de la intenció, en Abelard, que, segons ell, se situa en la mateixa línia que posteriorment adoptarà sant Tomàs;[36] li retreu, però, que consideri sense valor moral l'obra externa, ni tan sols en el desig, contrariant així la tradició agustiniana. Belmans critica el dualisme abelardià que parteix de l'abstracció de l'obra realitzada en el seu sentit purament material, des del qual ja no és possible recompondre la vertadera fesomia de l'obrar humà.[37] Les posicions d'Abelard ens han recordat alguns dels elements presents en la controvèrsia sobre les diferents interpretacions de l'objecte moral proposades per Rhonheimer i McCormick. De fet, alguns moralistes consideren Abelard un precursor de la *Nova moral*.[38]

Les reaccions contra Abelard no van trigar a arribar. Trobem la primera a la *Summa Sententiarum*, cap a l'any 1140, que hom atribueix a Odón de Lucques,[39] el qual, després de distingir entre *acte* i

---

[28] «Etsi enim velimus vel faciamus quod non *convenit*, non ideo tamen peccavimus» (*ibid.* [PL 178, 642 B]).

[29] «Non est itaque intentio bona dicenda, quia bona videtur, sed insuper quia talis est, sicut existimatur; cum videlicet illud, ad quod tendit, si Deo placere credit, in hac insuper existimatione sua nequaquam fallatur» (*ibid.*, cap. 12 [PL 178, 653 B]).

[30] O. LOTTIN, *L'intention morale*, p. 312.

[31] A.J. CAPPELLETTI, *Etica o conócete a ti mismo*, Buenos Aires 1971, pp. 94 s.

[32] «Alioquin ipsi etiam infideles sicut et nos bona opera haberent, cum ipsi etiam non minus quam nos per opera sua se salvari, vel Deo placere credant» (P. ABELARD, *Ethica*, cap. 12 [PL 178, 653 B]).

[33] S. PINCKAERS, *Ce qu'on ne peut jamais faire*, p. 33.

[34] TH. BELMANS, *Le sens objectif de l'agir humain*, p. 27.

[35] S. PINCKAERS, *Ce qu'on ne peut jamais faire*, p. 30.

[36] Th. Belmans no pensa de la mateixa forma que Pinckaers, car defensa en sant Tomàs la primacia de l'objecte, del *finis operis*. Critica Pinckaers d'haver malinterpretat sant Tomàs (TH. BELMANS, *Le sens objectif de l'agir humain*, pp. 215; 217; 221.)

[37] TH. BELMANS, *Le sens objectif de l'agir humain*, p. 22.

[38] *Ibid*., pp. 30 i 545; T. URDÁNOZ, *La moral y su valor objetivo. Nueva Moralidad y moral de Sto. Tomás*, Ang. 52 (1975) 225; R. MCINERNY, *Ethica Thomista. The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, Washingon 1982, pp. 55-57.

[39] O. LOTTIN, *L'intention morale*, p. 315.

falta, defensa que l'*acte* de pecar és en l'obra externa, encara que la *falta* sigui en la voluntat o en el seu vici. Pere Llombard corregirà també els excessos del pensament abelardià, reconeixent en certs actes una malícia intrínseca.

Si comparem, aleshores, les aportacions d'Abelard amb els plantejaments teològics de la *Nova moral* descobrim diferències i semblances. Entre les diferències podem enumerar les següents:

1. Abelard postula un únic àmbit de la moralitat i, per tant, no fa sorgir la moralitat de la premoralitat, sinó només de la intenció; mentre que els teòlegs de la *Nova moral* defensen un doble ordre de la moralitat (bondat/malícia-correcció/incorrecció). La correcció moral és fruit d'un càlcul tècnic en l'ordre premoral. Aquesta tesi és totalment aliena als plantejaments abelardians.

2. La intenció d'Abelard no és autònoma, kantiana, sinó que la seva bondat o malícia depèn d'un element objectiu: la voluntat de Déu. La realitat intentada no és bona perquè sorgeix d'una bona intenció; més aviat, s'ha d'afirmar que la voluntat és bona perquè intenta una realitat bona, una realitat conforme a la voluntat divina. Des d'aquesta perspectiva qualifiquem Abelard de medieval.

3. La llarga distància històrica de segles palesa una altra diferència: la relativa a la precisió terminològica i les formulacions teòriques.

Junt amb les diferències, es poden assenyalar certs paral·lelismes:

1. Ambdues teories morals consideren l'acte extern com mer *factum* neutre, mancat de rellevància moral, abstraient-lo del subjecte. L'ordre de la bondat/malícia moral resulta, en ambdós casos, de la intenció del subjecte.

2. També els exemples proposats són anàlegs, tant els d'Abelard, Llombard i Tomàs, com els actuals: els mateixos de sempre que requereixen una resposta adequada, i sembla que no tenen una conformitat universal.

3. Un últim paral·lelisme es troba en l'àmbit de les actituds: ambdós exerceixen cert dissentiment: Abelard, en el *Dialogus*, després de la condemna del Concili de Sens (DS 380), continua mantenint les mateixes postures, anàlogament a les reaccions que ha suscitat l'encíclica *Veritatis Splendor* entre els defensors de la *Nova moral*.

C. ELS ACTES *IN SE* I *PER SE* DOLENTS: L'EQUILIBRI DE PERE LLOMBARD

Pere Llombard té una relativa major claredat conceptual que Abelard, encara que continuï sent limitada. *Voluntat* (*voluntas*), *intenció* (*intentio*) i *finalitat* (*finis*) són conceptes connexos que intenta definir. La *voluntas* és allò pel qual nosaltres volem,[40] i no es refereix a la facultat, sinó a l'acte mateix pel qual nosaltres volem.[41] El *finis* posseeix un doble sentit: allò que nosaltres volem, és a dir, el terme al qual es dirigeix el moviment de la voluntat,[42] i el motiu perseguit per l'agent.[43] La *intentio* designa bé la *voluntas*, bé el *finis*, segons el context.[44] És obvi que les explicacions de l'autor no són tot el precises que es desitjaria.

En la distinció 40 del *Llibre II de les Sentències* es planteja «an ex fine onmes actus pensari debeant, ut simpliciter boni vel mali dicantur». Considera una doble bondat: la bondat *naturaliter*, de la qual podem dir-ne també ontològica, que tots els *ens* tenen pel fet d'ésser; i la bondat *simpliciter*, que denominem bondat moral, que procedeix d'una bona voluntat i es dirigeix a bona finalitat.[45]

---

[40] «Voluntas est qua volumus aliquid» (P. LLOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, I, pars II, Collegium S. Bonaventurae ad Claras Aquas [ed.], Quaracchi [Grottaferrata] [3]1971, d. 38, cap. 4, n. 2). Citarem les obres de P. Llombard amb les referències que proposa l'edició utilitzada: *distinció, capítol, número*.

[41] O. LOTTIN, *L'intention morale*, p. 317.

[42] «Finis vero voluntatis est vel illud quod volumus, per quod impletur ipsa voluntas» (P. LLOMBARD, d. 38, cap. 4, n. 2).

[43] «Vel potius aliud propter quod illud volumus» (*ibid.*).

[44] «Intentio vero interdum pro voluntae, interdum pro fine voluntatis accipitur» (*ibid.*).

[45] «Nam simpliciter ac vere boni sunt illi actus, qui bonam habent causam et intentionem, id est qui bonam voluntatem comitantur et ad bonum finem tendunt. Mali vero simpliciter dici debent, qui perversam habent causam et intentionem» (*ibid.*, d. 40, n. 2).

Llombard coneix perfectament la posició d'Abelard i enfrontant-s'hi defensarà l'existència d'actes objectivament dolents (*mali per se*), que la pròpia intenció no pot fer mai bons. També coneix la tesi d'altres autors que defensaven una triple distinció en l'àmbit de la bondat dels actes: en primer lloc, tots els actes, *essentia sui*, són bons, per tenir Déu per autor; en segon lloc, alguns tenen, de més a més, una bondat concreta, *genere*, per exemple, l'almoina; finalment es donen els actes absolutament i perfectament bons: aquells que provenen de la bona voluntat interior i de la finalitat que persegueix l'agent.[46]

La reflexió del Mestre de les Sentències sobre la moralitat de l'obrar se centra, sobretot, en l'acte extern. Formula una tesi que equilibra dues postures que es contraposen: la d'Abelard –els actes externs són indiferents i la moralitat deriva únicament de la intenció–, i la dels qui defensen que hi ha actes dolents i actes bons *in se*, la moralitat dels quals no canvia per la intenció.[47] Llombard no accepta ni una ni l'altra.

Recordem que la posició d'Abelard partia d'una reflexió sobre el pecat. Per a Llombard, la tesi abelardiana és ja una teoria general sobre la moralitat.[48] Reconeix, de la mà de sant Agustí, que actes bons poden esdevenir dolents per una mala intenció i, alhora, accepta l'existència d'actes dolents *per se*, és a dir, que tenen una malícia intrínseca.[49] Entre aquests esmenta la mentida, l'estupre, la blasfèmia i l'adulteri.

Irònicament, Llombard planteja l'absurd que representa valorar la moralitat només per la intenció: robar als rics per donar-ho als pobres, mentir per salvar una vida, adulterar per lliurar-se de la mort, etc. Davant l'objecció retòrica de mostrar que robar per robar no té la mateixa densitat moral que robar per alimentar els pobres (per misericòrdia), el Mestre respon amb claredat que no es tracta de si el primer és pecat i el segon no, sinó de si ambdós fets tenen la mateixa gravetat.[50] Amb paraules més actuals, diríem que no es tracta de si la intenció canvia l'espècie moral, sinó de com afecta l'espècie teològica; però robar, adulterar, etc., segueixen sent pecat, actes dolents *in se*.

En aquest intent de superar el subjectivisme abelardià, Llombard aporta importants precisions: distingir entre la bondat *essencial* i la bondat *específica*, i les fórmules *in se* i *per se* aplicades als actes dotats de moralitat intrínseca.[51] Aquest teòleg medieval posa ja en relleu els principals elements per jutjar la moralitat de l'actuar humà, malgrat que les seves aportacions corresponents no quedin del tot ben especificades.[52]

---

[46] «Atque auctoritatum testimoniis et rationibus eorumdem traditionem munivimus, qui dicunt omnes actus *essentia sui*, id est in quantum sunt, esse bonos; quosdam vero inquantum inordinate fiunt, peccata esse. Addunt quoque quosdam non tantum *essentia* sed etiam *genere* bonos esse, ut reficere esurientem, qui actus est de genere operum misericordiae. Quosdam vero actus absolute ac perfecte bonos dicunt, quos non solum essentia vel genus, sed etiam causa et finis commendant, ut sunt illi qui ex bona voluntate proveniunt et bonum finem metiuntur» (*ibid.*, d. 36, cap. 6, n. 5).

[47] «Quisbusdam ita esse videtur, qui dicunt onmes actus esse indifferentes: ut nec boni nec mali *per se* sint, sed ex intentione bona bonus, et ex mala malus sit omnis actus; secundum quos quilibet actus potest esse bonus, si bona intentione geratur. Aliis autem videtur quod quidam actus *in se* mali sint, ita ut non possint esse nisi peccata, etiam si bonam habeant causam; et quidam *in se* boni, ita ut etsi malam habeant causam, non tamen boni esse desinant» (*ibid.*, d. 40, nn. 5-6).

[48] S. PINCKAERS, *Ce qu'on ne peut jamais faire*, p. 32.

[49] «Sed Augustinus evidentissime docet in libro *Contra mendacium* (cap. 7, n. 18 [PL 40, 528 s; CSEL 41, 489 s]) omnes actus secundum intentionem et causam iudicandos bonos vel malos, praeter quosdam qui ita sunt mali ut nunquam possint esse boni, etiam si bonam videantur habere causam» (P. LLOMBARD, d. 40, n. 7). Després d'exposar un conjunt d'exemples conclou: «Ex quo consequi videtur quod non semper ex fine iudicatur voluntas sive actio mala, sicut in illis quae *per se* peccata sunt [...] nec ex fine voluntas est mala, nec ex voluntate actio fit mala, sed ex actione voluntas fit prava» (*ibid.*, d. 40, n. 11). Aquesta tesi es resumeix amb la sentència següent: «Ideoque cum ex affectu dicitur imponi nomen operi, in bonis operibus generaliter vera est haec regula, sed in malis illa excipiuntur quae *per se mala* sunt. *Omnia ergo hominis opera secundum intentionem et causam iudicantur bona vel mala, exceptis his quae per se mala sunt, id est quae sine praevaricatione fieri nequeunt*» (*ibid.*, d. 40, n. 12). Els subratllats són nostres.

[50] «Sed dicet aliquis: Ergo aequandus est fur quilibet furi qui voluntate misericordiae furatur. Quis hoc dixerit? Sed horum duorum non ideo quisquam est bonus, quia peior est unus: Peior est enim qui concupiscendo, quam qui miserando furatur; sed si furtum omne peccatum est, ab omni furto abstinendum est. Quis enim dicat esse peccandum, etiam si aliud sit gravius, aliud levius peccatum? Nunc autem quaerimus quis actus peccatum sit vel non; non quid gravius sit vel levius» (*ibid*, d. 40, n. 9). Trobem un exemple anàleg a M. RHONHEIMER, *Intentional Actions*, p. 289, en el qual respon a J. FUCHS, *The Absoluteness of Moral Terms*, p. 121.

[51] O. LOTTIN, *Le problème de la moralité intrinsèque d'Abelard a Saint Thomas d'Aquin*, en IDEM, *Psychologie et morale aux XII*è *et XIII*è *siècles*, vol. II, Gembloux 1948, p. 424.

[52] S. PINCKAERS, *Ce qu'on ne peut jamais faire*, p. 33. Cf. E. MOLINA, *La moral entre la convicción y la utilidad*, pp. 25-27.

D. DE PERE LLOMBARD A SANT TOMÀS

La història que continua fins a sant Tomàs té molts noms[53] i aportacions amb major o menor encert. Pere de Poitiers i Pere de Capoue segueixen el pensament de Llombard i empren indistintament les fórmules *ex se* i *per se* per qualificar moralment alguns actes. Esteban Langton i Godofred de Poitiers distingeixen, entre els actes dolents, els que Déu pot prescriure i altres que són dolents *in se*, *in genere*, que tenen una malícia moral per la seva mateixa naturalesa i, per aquest motiu, Déu no pot prescriure'ls. Ambdós concreten les fonts de la moralitat en *objecte* i *circumstàncies*.

Guillem d'Auxerre aporta la distinció *in se* i *secundum se* que aplica als actes morals: els que no en poden canviar la moralitat per cap circumstància són *secundum se* bons o dolents. Aquells la moralitat dels quals canvia a causa de les circumstàncies són bons o dolents *in se*. Déu pot dispensar dels actes dolents *in se*, però mai no pot dispensar un acte dolent *secundum se*. Afirma que els actes *secundum se* dolents «sunt prohibita quia dolenta, et non e converso». Distingeix, també, una triple espècie d'actes indiferents, que li porta a assumir la definició elaborada a les escoles de tradició llombardiana: «Bonum in genere est illud quod potest bene et male fieri.» La terminologia de Guillem d'Auxerre no arriba a imposar-se com a *auctoritas* a les escoles.

Hug de Saint Cher proposa una doble consideració de l'acte: d'una banda, la fisicista –ell la denomina *in essentia*– que qualifica l'acte d'indiferent *in se*; i, de l'altra, la que inclou la totalitat de la definició integral de l'acte, per la qual aquest deixa de ser indiferent per ser bo o dolent *in se*. Així, robar, per exemple, és indiferent si ho presentem *in essentia*, físicament descrit com prendre una cosa d'algú, sense més precisions; però serà dolent *in se* si es considera la totalitat de l'acció, que inclou que allò alienat pertany justament a un altre i no és per motiu d'extrema necessitat.

Joan de la Rochelle, mestre franciscà, s'allunya, en part, de la terminologia de Guillem d'Auxerre. *In se* significa ara tot acte bo o dolent, mentre que la distinció *in se* i *secundum se* es transforma en *per se* i *secundum se*. Els actes la moralitat dels quals les circumstàncies no poden canviar són *secundum se* bons o dolents. Els que canvien la moralitat per les circumstàncies, entre els quals es compta la intenció, són *per se* bons o dolents. Aquests últims són actes bons o dolents *in genere*.

Felip el Canceller, Alexandre d'Halès, Ot Rigaud i sant Bonaventura defensaran una bondat *in genere* en tant que l'acte es correspon amb la matèria deguda: «Bonum in genere –escriu el doctor Seràfic– dicitur secundum quod respicit materiam debitam.» L'*alter scholasticorum princeps* –com va denominar sant Pius X el sant dominic de Viterbo– proposa una triple bondat: la primera, la bondat natural (*bonum naturae*) de l'acte quant a procedent de la seva causa eficient; la segona, la bondat *in genere* en la mesura que convergeix amb la matèria deguda; i, finalment, una bondat moral especificada per les circumstàncies.[54]

Alexandre d'Halès aporta una triple distinció en l'àmbit de la moralitat, ordenada lògicament: *ex genere*, *ex circumstantia* i *ex intentione*, per tal de remarcar la impossibilitat d'una bona intenció sense que cerqui suport prèviament en un objecte que participi d'una bondat *ex genere* i *ex circumstantiis*.[55] L'Halense considera la intenció diferent de les altres circumstàncies en la mesura que fa referència a la substància de l'acte, encara que des de l'acte físicament descrit és una circumstància més (*cur*).

Sant Albert Magne, en el *Tractatus de natura boni* compara la bondat de l'acte a la constitució de la realitat: així com la matèria és susceptible de múltiples formes, també en l'acte el *bonum in genere* és susceptible de múltiples especificacions morals segons les circumstàncies. Seguint sant Bonaventura, defineix la bondat *in genere* d'un acte quan aquest es refereix a la seva matèria deguda,

---

[53] Seguirem en aquest breu resum els estudis d'O. LOTTIN, *Le problème de la moralité intrinsèque*, pp. 424-460; IDEM, *La place du «finis operantis» dans la pensée de saint Thomas d'Aquin*, en IDEM, *Psychologie et morale aux XII*è *et XIII*è *siècles*, IV, pp. 505-517; E. MOLINA, *La moral entre la convicción y la utilidad*, pp. 27-29.

[54] «Bonum autem, secundum quod respicit materiam debitam, dicitur esse *bonum in genere*, pro eo quod, sicut *genus* dicit *esse* in potentia ad *esse completum*, quae completur per adventum differentiarum, sic in actu transeunte super materiam debitam quodam modo *inchoatur* bonum moris; illud autem bonum moris *specificatur* et *completur* per adventum circumstantiarum, unde potest fieri et bene et male. Similiter intelligendum est *de malo in genere*» (S. BONAVENTURA, *In Secundum Librum Sententiarum*, d. 36, dubio 5, en IDEM, *Opera omnia*, II, Collegium S. Bonaventurae ad Claras Aquas [ed.], Quaracchii 1885, p. 858).

[55] ALEXANDRE DE HALÈS, *Summa Theologiae*, III, Collegium S. Bonaventurae ad Claras Aquas (ed.), Florentiae 1930, pars II, libri II, trat. III, q. 1, cap. 1, pp. 55 s.

independentment de les circumstàncies. Un acte bo *in genere* pot esdevenir dolent *in concreto* i un acte dolent *in genere* pot esdevenir bo *in concreto*.[56] Prèviament a la moralitat *in genere* existeix un *bonum naturae* que identifica amb el bé físic. Les circumstàncies aporten una nova moralitat anomenada *ex circumstantiis*.

En la *Summa de bono*, el gran mestre de sant Tomàs descriu el *bonum in genere* abstraient de l'acte només aquelles circumstàncies que el fan virtuós. El *bonum in genere* és així anterior al *bonum virtutis* i en potència d'aquest. Quant a això, Albert Magne fa seva la definició de *bonum in genere* de Llombard –«quod potest bene et male fieri»–, sense excloure, alhora, la de Felip el Canceller –*actus supra debitam materiam*–, en la mesura que s'entengui el *debitum* com la recta proporció de l'acte de la voluntat a la matèria que és conforme a la seva naturalesa, com fer almoina és proporcionat al pobre; ensenyar, a l'ignorant, o consolar, al trist.[57] Sobre aquesta fórmula torna en el seu comentari al segon llibre de les sentències. Les circumstàncies apareixen extrínseques a l'ésser físic de l'acte, al *bonum naturae*, però informen l'acte en la seva consideració moral que l'especifica com a laudable o vituperable.[58] La intenció s'identifica amb la circumstància *cur*.

En aquest darrer escrit, sant Albert Magne descriu una primera bondat física de l'acte –*extra mores*–, que no té consideració moral.[59] Ja en l'àmbit moral apareix la bondat *in genere* –tal com ja ha estat descrita– que confereix a l'acte la seva primera bondat moral.[60] Les circumstàncies aporten una nova especificació: la bondat *ex circumstantiis*.[61] El dominic de Lauingen aporta una nova distinció entre *acte interior* i *acte exterior*, que serà posteriorment adoptada pel Doctor angèlic. El valor moral de l'acte interior de la voluntat, en la mesura que es tracti d'actes intrínsecament bons, serà, evidentment, bo; al contrari, un acte intrínsecament dolent no pot esdevenir bo, malgrat la bona intenció que pugui guiar-lo; en el cas d'un acte indiferent, el fi perseguit en determinarà la moralitat.[62] Pel que respecta a l'acte exterior, sant Albert veu les circumstàncies com unes determinacions d'un acte que pot, en la seva realització, ser bo o dolent, i no tant com especificacions de la bondat *ex genere*.[63]

En el comentari al quart llibre del Mestre de les sentències afirma, amb referència a la intenció, que «la essència de l'acte moral procedeix del fi de la voluntat, és a dir, del seu objecte»,[64] «atès que aquest, essent la matèria de l'acte, és alhora el seu terme intencional».[65]

Finalment, en la seva obra inèdita, el comentari al llibre de l'*Ètica a Nicòmac*, distingeix tres moralitats en l'acte: (a) *secundum se*: és el grau superior de la moralitat que inclou la darrera especificació que ve per la finalitat; (b) en un nivell inferior es troba el b*onum per se* definit per les circumstàncies de l'acte; (c) com a primer substrat de l'acte el bé *in genere*. Alguns –sentencia Albert– en definir el bé *in genere* com a «quod potest bene et male fieri» el col·loquen fora de l'àmbit moral, però ell s'estima més considerar-lo un element constitutiu de la moralitat, que es pot prendre en un doble sentit: per designar el bé que és la virtut moral o bé el primer element de la bondat moral, l'*actus circa debitam materiam*.

Resumint les aportacions d'aquesta època, es poden assenyalar diferents espècies del bé relacionat amb l'actuar humà. En primer lloc, el *bonum naturae*, la bondat ontològica, anterior a la bondat moral. Una segona bondat *in genere* o *ex obiecto* com a primer factor de la moralitat, incorporada ja en els plantejaments de Llombard. I una tercera, *ex circumstantia* –idea desconeguda per Llombard però incorporada per Pere de Poitiers i Esteban Langton–, que s'afegeix al *bonum in genere* i que també

---

[56] O. LOTTIN, *Le problème de la moralité intrinsèque*, pp. 451-452.

[57] *Ibid.*, pp. 452-457.

[58] IDEM, *La place du «finis operantis»*, p. 514.

[59] S. ALBERT MAGNE, *In II Sent.*, d. 36, a. 6, ad 3, en A. BORGNET (ed.), *Opera omnia*, XXVII, Parisiis 1894, p. 592.

[60] *Ibid.*, d. 36, a. 6, p. 592.

[61] *Ibid.*, d. 36, a. 7, p. 593.

[62] *Ibid.*, d. 38, a. 1, p. 604.

[63] *Ibid.*, d. 40, a. 1, ad 3, p. 625. Cf. O. LOTTIN, *La place du «finis operantis»*, p. 512.

[64] «Esse substantia actus moralis est a fine voluntatis» (S. ALBERT MAGNE, *In IV Sent.*, d. 16, a. 23, en A. BORGNET [ed.], *Opera omnia*, XXIX, Parisiis 1894, p. 592); «Primum esse (moris) habet actus a speci e obiecti circa quod est; quae, inquam, species finis est operantis» (*ibid.*, ad 2, p. 593).

[65] E. MOLINA, *La moral entre la convicción y la utilidad*, p. 28.

serà adoptada per sant Tomàs. Continuador de la tradició que va d'Aristòtil[66] a Joan Damascè,[67] passant per Ciceró, Nemesi i Boeci, classifiquen la intenció entre les circumstàncies de l'acte. Alexandre d'Halès separa clarament la intenció de les circumstàncies pel fet de considerar-la un tercer element de les fonts de la moralitat, mentre que sant Albert, considerant-la tanmateix una circumstància, mostra la seva preponderància en definir l'essència de l'acte moral per la intenció.[68]

E. SANT TOMÀS D'AQUINO

Ens detindrem amb especial atenció en els ensenyaments de sant Tomàs pel seu valor teològic, el seu paper preponderant en la història de la teologia i les seves aportacions importants en relació amb el nostre tema d'estudi. El Doctor angèlic assumeix la tradició agustiniana interpretada oficialment per Pere Llombard i transforma i perfecciona la doctrina rebuda dels seus predecessors gràcies a les anàlisis precises que vénen d'Aristòtil i dels seus comentadors, així com de Ciceró i Boeci.[69]

1. *Nivells de bondat*

El sant d'Aquino distingeix quatre nivells de bondat:[70]

1. *Bondat ontològica*. La bondat que podem anomenar ontològica[71] és un ressò de l'adagi *ens et bonum convertuntur*. Tot acte humà, pel fet de ser, és ontològicament bo. Des d'aquest punt de vista és impensable una maldat ontològica.[72]

2. *Bondat òntica*. En segon nivell es troba una bondat òntica, quan considera la realitat en el seu *genus naturae*,[73] en allò que convé a l'*ens* en la seva dimensió natural.[74] La ceguesa de qui neix amb

---

[66] Aristòtil enumera les següents circumstàncies sobre les quals pot versar l'acte: 1. l'agent (♦⑧♈); 2. l'acte (♦⑧); 3. el camp d'actuació o objecte (□♏□⓪ ♦⑧ ♎ ♋■ ♦⑧■♓ □□▪♦♦♏♓); 4. l'instrument (♦⑧■♓); 5. l'efecte de l'acte (♏■♏♎♋ ♦⑧■□♈); 6. la manera (□⇧♈) –cf. EN III, 2 (1111a 4-8). I parlant de la ignorància diu: «Hi pot haver, doncs, ignorancia sobre qualsevol d'aquestes circumstàncies en què es fa l'acció. Diem que qui les ignora actua involuntàriament, sobretot quan les que ell ignora són les més importants. Sens dubte, les més importants són les circumstàncies relacionades amb l'objecte de l'acció i amb el seu resultat» (EN III, 2 [1111a 16-20]). L'objecte i el fi es refereixen a les circumstàncies 3 i 5. Així, Aristòtil no parla de substància i accidents de l'acte (cf. O. LOTTIN, *La place du «finis operantis»*, p. 506).

[67] El Damascè, inspirat en els textos de Nemesi, enumera els següents elements –circumstàncies– que descriuen l'acte: qui ho fa (♦⑧♈), qui el pateix (♦⑧■♋), què fa (♦⑧), amb què el fa (♦⑧■♓), on (□□↖), quan (□⌫♦♏), de quina manera (□⇧♈), per què (♎♓✦ ♦⑧) (cf. JOAN DAMASCÈ, *De fide orthodoxa*, II, cap. 24 [PG 94, 954 D]).

[68] O. LOTTIN, *La place du «finis operantis»*, p. 516.

[69] Cf. S. PINCKAERS, *Ce qu'on ne peut jamais faire*, p. 33.

[70] Aquests nivells es dedueixen dels seus escrits, però el dominic d'Aquino no sempre ofereix aquesta distinció. Per exemple en *In II Sent.*, d. 36, a. 5 estableix una doble distinció (essencial i moral); en *In II Sent.*, d. 41, q. 1, a. 2 afirma quatre bondats (*bonitas essentialis*, *bonitas ex genere*, *bonitas ex circumstantia*, *bonitas ex ordine in finem ultimum per habitum gratiae et caritatis*); en STh, I-II, q. 18, a. 4, Tomàs aporta una nova divisió quatripartita (*secundum genus; secundum obiectum conveniens*; *secundum circumstantias*; *secundum finem*).

[71] «Omnis actio, inquantum habet aliquid de esse, intantum habet de bonitate» (STh, I-II, q. 18, a. 1; STh, I-II, q. 18, a. 4). En *In II Sent.*, d. 36, a. 5, seguint la tradició de Llombard i Abelard, menciona una *bonitas ex essentia actus*: «Bonitas, quae est ex essentia actus, communis est omnibus actibus.» Aquesta mateixa bondat s'anomenarà *bonitas naturalis*: «Si significetur actus in eo quod est agere, habet quidem *bonitatem naturalem* inquantum est ens; sed indifferenter se habet ad *bonitatem et malitiam morales*» (*In II Sent.*, d. 40, a. 5).

[72] «Ex his autem apparet quod nulla essentia est secundum se mala» (SCG, III, cap. 7, n. 1).

[73] Hom pot observar un cert lliscament en la concepció de l'*esse naturae* en el Doctor angèlic. En *In I Sent.*, d. 48, a. 2, l'*esse naturae* es refereix a la realitat ontològica, quan procedeix d'una potència. Ser tal i tal acte –afirma– ja pertany a la *species moris*: «Actus autem voluntatis humanae potest imitari actum voluntatis divinae dupliciter. Vel quantum ad *esse naturae*; et sic non loquimur hic: quia hoc convenit actui voluntatis secundum quod exit a potentia, cuius conformitatem dimisimus. Vel quantum ad perfectionem superadditam, *secundum quam dicitur actus talis vel talis*; et hanc conformitatem hic quaerimus, quae est quasi secundum *speciem moris.*» La mateixa idea apareix en *In II Sent.*, d. 40, a. 5. Posteriorment, el *genus naturae* es referirà a ser *tal i tal acte*, però en la seva dimensión poiètica, no en tant que *ens* comú a tot acte. Cf. STh, I-II, q. 20, a. 6. Vid. p. 155, nota 130.

[74] Sobre el mal òntic, Tomàs d'Aquino afirma: «Malum quidem in substantia aliqua est ex eo quod deficit ei aliquid quod natum est et debet habere» (SCG, III, cap. 5, n. 5).

aquesta deficiència física és, des d'aquesta perspectiva, un mal òntics, encara que ell, pel fet de ser té una bondat ontològica. La vida, la fertilitat, la visió, etc. són béns òntics, mentre que les seves mancances, en qui és susceptible de posseir-les, són mals òntics.

Aquesta distinció, aplicada a l'àmbit de l'obrar, possibilita una doble consideració. D'una banda, podem analitzar l'acte humà en la seva dimensió poiètica (productiva). Es tracta d'un examen abstracte de l'acte –i, per tant, reductiu– en el qual es contempla l'acte en una de les seves possibles dimensions: com a acte, no com a humà.[75] Es correspon amb l'art i la tècnica. La seva bondat o la seva malícia òntica es mesura per la major o menor perfecció artística i tècnica.

D'altra banda, ens podem fixar en la dimensió física de l'acte, en l'acte en la seva mera fisicitat (sense cap relació a una voluntat racional) i en els efectes –les conseqüències– de l'acció, també en la seva dimensió òntica. L'acte, en aquesta nova dimensió, és contemplat com un *operatum*[76] que genera major o menor realitat òntica bona o dolenta. Aquest nivell només s'assoleix per la raó especulativa que reflexiona sobre els efectes produïts per l'activitat humana, prescindint del subjecte agent o posant-lo entre parèntesi.

3. *Bondat moral*. Aquesta es refereix a l'actuar humà amb relació a una voluntat lliure guiada pel dictamen de la raó. Tot obrar d'un agent lliure és sempre moral. És l'ordre del sentit vertader de l'obrar deliberat. Aquest sentit o valor moral es percep en l'àmbit de la raó pràctica o, com diu Theo Belmans, en l'àmbit de la raó ètica.[77] La dimensió moral de l'acte humà es descobreix per la seva conformitat amb la recta raó, amb la naturalesa humana (racional), amb la llei natural, amb la virtut, amb el bé comú, amb la llei divina, amb la voluntat de Déu. Sense aquesta raó[78] és impossible parlar de valor moral. Les dimensions òntica i moral de la realitat són nivells diferents irreductibles un a l'altre, encara que no per això totalment independents.[79]

---

[75] Per facilitar la comprensió dels conceptes, anomenarem *acte poiètic* (aprofitant la distinció aristotèlica entre praxis [agere] i poiesis [facere]) l'acte en tant que acte i *acte moral* l'acte en tant que humà, en tant que es refereix a una voluntat lliure, en tant que ordenat o no al Fi Últim (sobre el Fi Últim en majúscules, vid. p. 150, nota 107). Mai no s'ha d'oblidar que l'acte és un i de la persona; i en ell hi són presents totes les dimensions de l'obrar. Així, l'acte poiètic no és un acte diferent de l'acte moral com si es tractés de dos actes, sinó que l'acte poiètic és l'acte en la seva única *dimensió fàctica, productiva*, i l'acte moral és l'acte en la seva *dimensió de bondat o malícia*. Això permet d'analitzar l'únic acte des de les seves diferents dimensions (moral, poiètica, física, històrica, meritòria, etc.).

[76] L'*operatum* és el resultat de l'operació, l'efecte material de l'obrar, un cop feta l'abstracció del seu caràcter deliberat: «Operatum, quod est operationis effectus» (SCG, III, cap. 67, n. 6). Cf. STh, I-II, q. 49, a. 3; STh, I-II, q. 90, a. 1, ad 2.

[77] Th. Belmans distingeix entre raó especulativa i pràctica, i en l'àmbit de la pràctica, encara fa una nova distinció entre raó productiva i raó ètica. La moralitat es percep per la raó ètica (cf. TH. BELMANS, *Le sens objectif de l'agir humain*, p. 111). Això no obstant, també podem parlar amb propietat de *raó pràctica* en la mesura que el significat de la paraula *pràctica* digui relació a la *praxis* aritotèlica, a diferència de la *poiesis*, o en la mesura que inclou aquesta dimensió *pràxica*.

[78] La raó és «principium actuum humanorum, regula actionis, informata lege» (STh, I-II, q. 18, a. 8).

[79] La maldat òntica, tot i no posseir una referència *directa* a la voluntat, sí que la posseeix de forma *indirecta*, encara que sigui molt remota: tota manca de ser degut no és fruit del Creador, sinó del desordre introduït per la criatura, amb el pecat original i els pecats personals. Sense aquell, o sense els dos, no seria possible l'existència de cecs, coixos, etc. Des d'aquesta perspectiva, la bondat i malícia òntiques assenyalen en últim terme una bondat o una malícia moral i, en aquest sentit, es pot parlar amb propietat d'una bondat i malícia *premoral*, no amb vista a constituir o determinar la moralitat –com fan les teories morals teleològiques normatives–, ja que són dos ordres diferents, sinó com a *memòria* d'una moralitat *in causa*.

Si tenim en compte que l'acte humà es pot considerar des de diferents perspectives que constitueixen diferents dimensions de l'obrar, aleshores ens interessa distingir i subordinar allò material i allò formal, allò òntic i allò moral. Aquesta subordinació significa que allò que és material (per exemple, el pecat material) pren el seu nom d'un pecat formal fet sense el suficient coneixement o voluntarietat. Això significa que el material depèn del formal i no a l'inrevés. Així no es pot deduir el moral de l'òntic, sinó que l'òntic pren la seva realitat d'una moralitat prèvia (la seva referència a Déu o a una persona). Cf. TH. BELMANS, *Le sens objectif de l'agir humain*, p. 129.

Cap una ulterior divisió entre una bondat *simpliciter* i *secundum quid* (òntica i/o moral): «Illud autem dicitur simpliciter malum quod est secundum se malum. Hoc autem est quod privatur aliquo particulari bono quod est ex debito suae perfectionis, sicut aegritudo est malum animalis, quia privat aequalitatem humorum, quae requiritur ad perfectum esse animalis. Sed secundum quid dicitur esse malum quod non est malum secundum se, sed alicuius; quia scilicet non privatur aliquo bono quod sit de debito suae perfectionis, sed quod est de debito perfectionis alterius rei, sicut in igne est privatio formae aquae, quae non est de debito perfectionis ignis, sed de debito perfectionis aquae» (*De Malo*, q. 1, a. 1, ad 1). Sant Tomàs conclou, aplicant-ho a les *penes*, que aquestes són bones *simpliciter*, però dolentes per la persona que les pateix, *secundum quid*. Cf. *De Malo*, q. 16, a. 2; STh, II-II, q. 19, a. 1.

4. *Bondat meritòria*. La bondat de valor meritori es refereix a l'actuar de l'home ordenat al Fi Últim (Déu), en l'ordre de la gràcia, informat per la caritat.[80]

2. *Dimensió interior i exterior de l'acte moral*

Per discernir el valor moral de l'actuar, és necessari examinar els elements que participen en l'anàlisi de l'obrar i la contribució de cada un d'ells a la totalitat. Ens trobem, així, davant les anomenades *fonts de la moralitat*: l'*objecte*, el *fi* i les *circumstàncies*.

Per entendre bé a sant Tomàs, convé tenir present ja des de l'inici la distinció entre les dimensions *interior* i *exterior* de l'acte humà, a les quals denomina *acte interior* i *acte exterior*.[81] El primer es refereix als diferents actes o moviments de la voluntat.[82] El segon fa referència a l'actuar en tant que imperat per la voluntat[83] i posat a la realitat. Convé notar que «amb acte exterior no es vol dir primàriament allò extern, és a dir, el fer visible que es manifesta enfora, sinó tot acte d'una potència de l'ànima, en la mesura que resta sotmès al domini de la voluntat».[84] L'acte exterior no és un acte elícit de la voluntat: no el produeix la voluntat a partir de si mateixa, «sinó un acte que la voluntat realitza per mitjà d'un imperi sobre altres potències i òrgans corporals».[85] Ben entès, pot distingir-se entre un *acte exterior* i un *acte extern*, si atribuïm a aquest últim el sentit d'allò visible externament.

---

[80] Es tracta d'una bondat sobrenatural, que implica l'ordenació al fi últim, entès en aquest cas com a Fi últim transcendent, Déu, no com a finalitat de l'agent. En *In II Sent.*, d. 41, q. 1, a. 2 anomena a la bondat meritòria «bonitas ex ordine in finem ultimum per habitum gratiae et caritatis». En STh, II-II, q. 23, a. 7, ad 1 afirma: «Sine caritate potest quidem esse aliquis actus bonus ex suo genere, non tamen perfecte bonus quia deest debita ordinatio ad ultimum finem.»

Si comparem *In II Sent.*, d. 41, q. 1, a. 2 amb STh, I-II, q. 18, a. 4, en els qual s'ofereix una divisió quatripartita de la moralitat, alguns han volgut identificar la «bonitas ex ordine in finem ultimum per habitum gratiae et caritatis» del *Comentari al segon llibre de les Sentències* –la bondat meritòria– a la «bonitas ex fine» de la *Summa Theologiae* (cf. TH. BELMANS, *Le sens objectif de l'agir humain*, p. 94). No creiem que sigui lícit identificar-les, ja que afirma en el primer que els infidels no tenen bondat «ex ordine in finem ultimum per habitum gratiae et caritatis», quan és evident que aquests, per fer actes bons no sobrenaturals, participen de la *bonitas ex fine* tal com s'expressa en la *Summa Theologiae*, però que s'inclou en la *bonitas ex circumstantiis* del primer.

Les quatre modalitats descrites en STh, I-II, q. 18, a. 4 reben la seva qualitat moral amb relació al Fi Últim, que és Déu. El que es percep com a bo ho és per una manifestació intrínseca del ser que, com a tal, en les criatures, diu sempre relació a Déu i a la resta de les criatures. Així, la moralitat *secundum genus* esdevé per participar del ser de Déu; la moralitat específica (*secundum obiectum conveniens*) sorgeix per la seva ordenabilitat intrínseca al Fi Últim; l'accidental (*secundum circumstantias*) convé per la seva major o menor coadjuvació envers el Fi Últim ; i la relativa al fi (*secumdum finem*) s'esdevé per la seva subordinació en tant que fi intermedi amb relació al Fi Últim. Consegüentment, tota referència al bé, a allò bo i a la bondat, comporta implícitament una referència al Fi Últim, que és Déu.

[81] «In actu autem voluntario invenitur duplex actus, scilicet actus interior voluntatis, et actus exterior, et uterque horum actuum habet suum obiectum. Finis autem proprie est obiectum interioris actus voluntarii, id autem circa quod est actio exterior, est obiectum eius. Sicut igitur actus exterior accipit speciem ab obiecto circa quod est; ita actus interior voluntatis accipit speciem a fine, sicut a proprio obiecto. Ita autem quod est ex parte voluntatis, se habet ut formale ad id quod est ex parte exterioris actus» (STh, I-II, q. 18, a. 6). Cf. *In II Sent.*, d. 35, a. 4. Convé notar que són *dimensions* d'un únic i mateix acte, i no actes diferents: cf. S. PINCKAERS, *Ce qu'on ne peut jamais faire*, p. 37.

[82] Deixant establert que qui actua és la persona en la seva unitat corporioanímica («actus enim individuorum sunt» [*In II Sent.*, d. 35, a. 4, ad 2]), tot acte humà implica l'exercici de les potències. També resulta que l'exercici de les potències, i en concret de la voluntat, en la realització de cada acte personal pot considerar-se en la seva totalitat, i així es parla d'un *acte* de la voluntat, o bé es poden tenir en compte els diferents moments que inclou i, com a tals, es parla d'*actes* o *moviments* de la voluntat (per exemple, la volició, la fruïció, la intenció, etc.): «Motus voluntatis in finem et in id quod est ad finem, potest considerari dupliciter. Uno modo, secundum quod voluntas in utrumque fertur absolute et secundum se. Et sic sunt simpliciter duo motus voluntatis in utrumque. Alio modo potest considerari secundum quod voluntas fertur in id quod est ad finem, propter finem. Et sic unus et idem subiecto motus voluntatis est tendens ad finem, et in id quod est ad finem» (STh, I-II, q. 12, a. 4).

[83] «Voluntate producitur non solum actus interior quem voluntas elicit, sed etiam actus exterior quem voluntas imperat» (*De Malo*, q. 2, a. 2, ad 1).

[84] M. RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica*, p. 403. «Así, por ejemplo –comenta el mismo autor–, en un acto voluntario de deseo sensible, el *acto exterior* es el acto de la *vis concupiscibilis* sensible, en tanto que está somentido al imperio de la voluntad, aun cuando este acto no se manifieste de ningun manera hacia *fuera* y no se *haga* nada» (*ibid.*).

[85] *Ibid.*, p. 404.

La voluntat té dos actes propis que uneixen tots els seus moviments previs.[86] Un d'ells es desenvolupa en l'àmbit de l'especificació de l'obrar, i l'altre dóna lloc a l'àmbit de l'exercici de l'activitat humana. Al primer, sant Tomàs l'anomena *intentio*,[87] que cerca el fi volgut per l'agent: la raó, davant la presència d'una realitat percebuda com un bé, la presenta a la voluntat que acaba, en un primer moment, en un acte de desig (racional) de l'esmentat bé, que adquireix raó de fi.[88] Després de la deliberació dels mitjans per assolir el fi, la voluntat fineix, en un segon moment, en l'*electio*,[89] que es dirigeix a allò que tendeix al fi i porta directament a l'acte exterior que serà imperat per la voluntat a través de les potències necessàries.

L'acte interior de la voluntat pot analitzar-se, doncs, des d'una doble perspectiva. Una primera, quan unificat en un únic acte de la voluntat que vol el fi i els mitjans en ordre al fi, i, com a tal, s'especifica per un únic objecte que és el fi que es proposa l'agent.[90] Una segona, descompost en els seus moviments principals, on cada un es dirigeix ara al seu propi objecte.[91]

La intenció té per objecte el fi primer que procura l'agent i al que orienta tota l'acció com a mitjà per a l'esmentat fi.

L'elecció té un doble objecte, un pròxim, que és l'objecte de l'acte exterior, i el segon, que és el mateix fi de l'agent, tant per ser punt de partida –primer principi– del procés deliberatiu, com per ésser terme final al qual s'ordena l'acte exterior com mitjà per assolir el fi desitjat. La bondat de l'elecció depèn, llavors, de la bondat del fi i de la bondat dels mitjans que s'ordenen al fi.[92] D'ací que pugui dir-se que l'acte interior de la voluntat es troba substancialment en l'*elecció*, puix en ella és present el fi (al qual es dirigeix la *intentio*) i els mitjans per al fi.[93]

L'anàlisi de la moralitat pot examinar-se, i així ho fa sant Tomàs, tenint en compte les diferents dimensions de l'acte humà, és a dir, fixant-se en el mateix acte exterior i en l'acte interior, la qual cosa equival a examinar la moralitat de la persona que actua.[94] Ambdós, per ser el primer la realització pràctica (poiètica i pràxica) del segon, estan íntimament relacionats, però no s'identifiquen.

Seria un error, en el qual no cau l'il·lustre dominic, abstreure l'acte exterior de l'agent per analitzar-lo al seu nivell òntic, considerant-lo com un *factum* o un *operatum*. L'acte exterior és l'acte d'una persona que actua amb vista a un fi prèviament determinat. No ha d'oblidar-se que *interior* i *exterior* són dimensions del mateix i únic acte de la persona; no són actes diferents.[95]

---

[86] «Voluntas dupliciter potest considerari: vel secundum quod est intendens, prout in ultimum finem fertur; vel secundum quod est eligens, prout fertur in obiectum proximum, quod in finem ultimum ordinatur» (*In II Sent.*, d. 40, a. 2).

[87] «Motus autem voluntatis qui fertur in finem, secundum quod acquiritur per ea quae sunt ad finem, vocatur *intentio*» (STh, I-II, q. 12, a. 3, ad 3). Cf. *De Verit.*, q. 22, a. 13.

[88] Recordem la distinció entre *fi i bé*: «*Fin* es aquello hacia lo que algo es ordenado o dirigido y que lo lleva a completarse. Un *bien* es un objeto de apetito o deseo. Pero no todo *estar ordenado* es un deseo; a veces es sólo el efecto de un deseo. Un pincel no siente deseo por la pintura. Lo que *bien* añade a *fin*, cuando es atribuido a algo, es una *explicación* de su ser un fin. Una acción está ordenada hacia tal cosa *porque* tal cosa es un bien» (S.L. BROCK, *Acción y conducta. Tomás de Aquino y la teoría de la acción*, Barcelona 2000, p. 130).

[89] «Inquantum motus voluntatis fertur in id quod est ad finem, prout ordinatur ad finem, est *electio*» (STh, I-II, q. 12, a. 3, ad 3). Cf. *De Verit.*, q. 22, a. 15.

[90] En aquest cas sembla equiperar-se l'*electio* a la *voluntas*, ja que la primera inclou la finalitat en voler els mitjans en ordre al fi. Així ho fa en *In II Sent.*, d. 38, a. 5: «*Voluntas* nominat actum eumdem, secundum ordinem ad obiectum proximum, quod in finem ordinatur.» Explícitament també anomena a l'acte interior *electio* en *De Malo*, q. 3, a. 12, ad 8; vid. nota 93 d'aquest capítol. No s'ha de confondre la dimensió *intencional* de la voluntat amb *intenció* que, com hem vist, és un dels moviments de la voluntat. La *intencionalitat* és una característica essencial de la voluntat, pel que ho és també de tots els seus diversos actes: intenció, elecció, consentiment, etc. La *intenció* és, en canvi, només un dels actes de què és capaç la voluntat humana. La voluntat té altres actes, que també són *intencionals*, però que són diferents de l'acte anomenat *intenció*. Tot acte de la voluntat és *intencional*, però no tot acte voluntari intencional és un acte d'intenció.

[91] «Finis, inquantum est res quaedam, est aliud voluntatis obiectum quam id quod est ad finem. Sed inquantum est ratio volendi id quod est ad finem, est unum et idem obiectum» (STh, I-II, q. 12, a. 4, ad 2). Cf. *De Verit.*, q. 22, a. 14.

[92] «Oportet quod ad bonitatem voluntatis eligentis concurrat bonitas finis, et bonitas eius quod ad finem ordinatur» (*In II Sent.*, d. 40, a. 2).

[93] Per aquest motiu, sant Tomàs identifica l'acte interior amb l'elecció: «interior voluntatis actus seu electio» (*De Malo*, q. 3, a. 12, ad 8).

[94] L'encíclica *Veritatis Splendor* també descriu així la moralitat: «la *moralitat*, o sigui, el bé i el mal dels actes humans i de la persona que els fa» (VS 29).

[95] En l'àmbit de l'electrònica, per exemple, un ordinador es constitueix per les seves *peces*: la memòria, la CPU, el monitor, el teclat; i fins i tot aquestes peces es constitueixen per un nivell inferior de *noves peces*: transistors, condensadors,

Des d'ambdós punts de vista –des de l'acte en si mateix i des de l'agent que realitza l'esmentat acte–[96] descobreix Tomàs una nova divisió de la moralitat, segons els elements que hi contribueixen: una moralitat *ex obiecto* i una altra *ex circumstantiis*.

Analitzem en primer lloc com s'estructura l'acte humà i així entendrem millor què significa aquesta divisió i com s'articulen ambdues moralitats.

3. *Estructura de l'acte humà*

a. El fi, objecte de la voluntat

El nivell moral, com ja s'ha afirmat, es refereix als actes en tant que *humans*, és a dir, aquells que procedeixen d'una voluntat lliure i deliberada,[97] guiada, per tant, per la raó, i implica que la persona en posseeix el senyoratge (o domini):[98] són els actes que procedeixen d'un principi intern amb coneixement del fi.[99]

Tot acte humà s'especifica pel seu objecte,[100] repetirà incansablement sant Tomàs, i l'objecte de la voluntat és el fi i el bé.[101] El fi és allò on tendeix una cosa quan es troba fora d'ella, i en el qual descansa quan ho posseeix.[102] Hom obra sempre per un fi al qual es tendeix.[103] La *intentio finis* inicia, així, el procés de l'actuar humà[104]que acabarà en l'acte exterior, sempre que sigui un acte imperat i no simplement elícit. El fi, però, que és primer en la intenció, és l'últim en l'execució: allò en el qual acaba l'acte humà. Es conclou que l'acte humà també s'especifica pel seu fi.[105]

Ara bé, quant als fins, hi ha un doble ordre:[106] l'ordre de la intenció i l'ordre de l'execució. El fi en l'ordre de la intenció és el que sant Tomàs anomena fi últim *secundum quid* (que difereix del *fi Últim*

---

resistències, díodes, etc. Conèixer les *peces* i les seves relacions ens permetrà de conèixer com funciona la totalitat –l'ordinador. Contràriament, l'acte humà no es constitueix per *peces*, encara que es pot examinar en les seves diverses dimensions. La realitat de l'acte humà no és la suma i la implicació de les diferents *peces* (dimensions), sinó que és un en la seva totalitat –així sorgeix de la persona per ser un acte espiritual–, si bé podem observar-lo des de diferents vessants. Aquestes perspectives no són *elements* o *peces* de l'obrar sinó, com hem dit, *dimensions*. Entre les possibles dimensions cal citar la moral, la física, la poiètica, la històrica, la meritòria, etc. Construir l'acte superposant dimensions tindrà com a conseqüència perdre de vista el mateix acte, encara que això no impedeix que les diverses dimensions puguin ajudar a efectuar l'anàlisis total del propi acte.

[96] Aquesta mateixa distinció apareix entre el pecat i el pecador. Cf. *In II Sent.*, d. 42, q. 1, a. 5.

[97] STh, I-II, q. 1, a. 3.

[98] «Unde illae solae actiones vocantur proprie humanae, quarum homo est dominus» (STh, I-II, q. 1, a. 1).

[99] STh, I-II, q. 6, a. 1. Tant el *voler* com el *no voler*, quan un pot i ha d'obrar, són voluntaris, però no totes les conseqüències del no obrar es poden qualificar de voluntàries. Voler *no obrar* és un acte interior sense acte exterior i *no voler* podria ser voluntari sense ni tan sols l'acte interior: «Non semper id quod sequitur ad defectum actionis, reducitur sicut in causam in agens, ex eo quod non agit, sed solum tunc cum potest et debet agere. [...] et sic voluntarium potest esse absque actu, quandoque quidem absque actu exteriori, cum actu interiori, sicut cum vult non agere; aliquando autem et absque actu interiori, sicut cum non vult» (STh, I-II, q. 6, a. 3). Sobre l'involuntari: cf. STh, I-II, q. 76, a. 3.

[100] «Sed propria determinatio actus est ex obiecto» (*In II Sent.*, d. 36, a. 5).

[101] «Obiectum autem voluntatis est finis et bonum. Unde oportet quod omnes actiones humanae propter finem sint» (STh, I-II, q. 1, a. 1). Cf. STh, I-II, q. 1, a. 3; SCG, III, cap. 3, n. 2.

[102] «Illud ad quod aliquid tendit cum extra ipsum fuerit, et in quo quiescit cum ipsum habuerit, est finis eius» (SCG, III, cap. 16, n. 3); *De Verit.*, q. 21, a. 2.

[103] «Agens autem non movet nisi ex intentione finis» (STh, I-II, q. 1, a. 2).

[104] «Principium humanorum actuum, inquantum sunt humani, est finis» (STh, I-II, q. 1, a. 3).

[105] «Actus morales proprie speciem sortiuntur ex fine» (STh, I-II, a. 1 i a. 3). Cf. STh, I-II, q. 18, a. 6; q. 72, a. 3; *In II Sent.*, d. 40, a. 1; *De Virtut.*, q. 1, a. 2, ad 3; q. 2, a. 3; SCG, III, cap. 8, n. 8; SCG, III, cap. 10, n. 13. Referint-se al jurament, trobem un exemple clar si l'especificació pel fi s'identifica amb l'especificació pel seu objecte, quan es tracta de comportaments externs. En efecte, en STh, II-II, q. 98, a. 1, el Doctor angèlic entén per fi, no la finalitat de l'agent, sinó allò al que tendeix l'acció per si mateixa: «Morales actus ex fine speciem sortiuntur. Finis autem iuramenti est confirmatio dicti humani. Cui quidem confirmationi falsitas opponitur, per hoc enim confirmatur aliquod dictum, quod ostenditur firmiter esse verum; quod quidem non potest contingere de eo quod est falsum. Unde falsitas directe evacuat finem iuramenti. Et propter hoc a falsitate praecipue specificatur perversitas iuramenti, quae periurium dicitur. Et ideo falsitas est de ratione periurii.»

[106] «In finibus autem invenitur duplex ordo, scilicet ordo intentionis, et ordo executionis, et in utroque ordine oportet esse aliquid primum. Id enim quod est primum in ordine intentionis est quasi principium movens appetitum, unde, subtracto

simpliciter[107] al qual s'ordenen tots els fins últims com finalitats intermèdies) que inicia el moviment del desig racional[108] –la voluntat– que, en aquest cas, és la *voluntas intendens*. A aquest fi se'l denomina també *fi pròxim de la intenció,*[109] *finis operantis,*[110] *finis agentis,*[111] *finis volentis,*[112] *finis remotus*[113] o *motivum.*[114]

El fi en l'ordre de l'execució[115] és aquell que inicia, no l'apetit, sinó ja l'operació. El sant d'Aquino l'anomena «primum eorum quae sunt ad finem»,[116] o també *fi pròxim de la voluntas eligens.*[117]

---

principio, appetitus a nullo moveretur. Id autem quod est principium in executione, est unde incipit operatio, unde, isto principio subtracto, nullus inciperet aliquid operari. Principium autem intentionis est ultimus finis, principium autem executionis est primum eorum quae sunt ad finem» (STh, I-II, q. 1, a. 4).

[107] El fi últim té diferents accepcions en sant Tomàs. Pot significar: a) *la finalitat de la intenció* de l'agent, que pot ser múltiple; b) *la perfecció plena* de l'home, que objectivament es realitza en Déu; c) la meta *cap a la qual s'ordena tot l'actuar* humà, que *objectivament* és Déu, però que *subjectivament* pot dirigir-se a una altre realitat creada, que impedirà a l'home aconseguir la seva veritable plenitud, encara que no per això deixa de ser darrer fi subjectiu. Cf. STh, I-II, q. 1, a. 5.

Per unificar la terminologia i evitar equívocs, utilitzarem *fi últim* per tal de designar el *finis ultimum secundum quid,* fi que l'agent es proposa per mitjà de la *voluntas intendens* (per exemple, SCG, III, cap. 2, n. 3). El fi últim *simpliciter* al qual s'ordenen totes les accions de l'obrar humà, que és únic, i en relació amb el qual tots els altres darrers fins tenen raó de finalitat intermèdia, el denominarem *fi Últim* («Ultimum autem est simpliciter, et secundum quid, simpliciter quidem, quod ad aliud non refertur; sed secundum quid, quod est aliquorum ultimum» [STh, I-II, q. 11, a. 3]). Quan aquest es correspon amb el veritable fi Últim objectiu de l'ésser humà que el realitza en plenitud, l'anomenarem *Fi Últim* –Déu– (SCG, III, cap. 17, n. 5), del qual no és necessari tenir consciència actual en cada acte perquè la seva presència és implícita en el fi últim desitjat per tenir raó de bé (STh, I-II, q. 1, a. 6, ad 3). El fi Últim es pot considerar doblement: (a) en la seva raó de finalitat, és la felicitat: el que tots desitgen («Quia nullus actus voluntarius malus est ordinabilis ad beatitudinem, quae est ultimus finis» [STh, I-II, q. 21, a. 1, ad 2]); (b) en allò en el qual es troba la raó de finalitat. Com a tal pot variar segons les persones. Alguns el posen en les riqueses, altres en la sensualitat, etc. (cf. STh, I-II, q. 1, a. 7).

Com tot desig de la voluntat té com a objecte un bé que té raó de fi, i tot fi últim és fi intermedi, en la mesura que és un veritable bé, amb referència al Fi Últim, es conclou que és impossible parlar de béns no ordenats al Fi Últim que els harmonitza.

Tampoc no és possible separar la doctrina de la finalitat de l'estudi de la felicitat, com s'ha fet algunes vegades: cf. S. PINCKAERS, *Ce qu'on ne peut jamais faire,* p. 41.

[108] «Appetitus rationalis, qui voluntas dicitur» (*De Verit.*, q. 22, a. 5).

[109] L'expressió *fi pròxim* es pot entendre segons Tomàs d'Aquino en sentit d'aquell que té raó de fi intermedi respecte al *fi Últim* i ser, alhora, el primer al qual es tendeix amb algun moviment de la voluntat (cf. *In IV Sent.*, d. 16, q. 3, a. 1b, ad 3). Existeix, doncs, una doble finalitat pròxima, una amb referència a la intenció («In peccato voluntatis, semper est defectus ab ultimo fine intento, quia nullus actus voluntarius malus est ordinabilis ad beatitudinem, quae est ultimus finis, licet non deficiat ab aliquo fine proximo, quem voluntas intendit et consequitur» [STh, I-II, q. 21, a. 1, ad 2]. Cf. STh, II-II, q. 123, a. 7) i una altra amb referència a l'elecció («Ad bonitatem rei non solum exigitur bonitas finis ultimi quem respicit voluntas intendens, sed etiam bonitas finis proximi, quem respicit voluntas eligens» [*In II Sent.*, d. 40, q. 1, a. 2, ad 3]).

Si comparem *In IV Sent.*, d. 16, q. 3, a. 1b amb *De Malo*, q. 2, a. 4, ad 9 en el primer text trobem que el *finis operis* que especifica moralment l'acte és *un* dels dos possibles *finium propinquorum*, mentre que en el *De Malo* l'objecte moral equival al *finis operis* o *proximus*, alhora que assimila el *finis agentis* al *finis remotus*, circumstància de l'acte. En STh, I-II, q. 21, a. 1, ad 2, *propinquus* i *proximus* s'utilitzen indistintament. Això significa que no podem identificar *proximus* i *propinquus* sempre sense pensar-nos-hi.

[110] «Finis autem operantis est quem principaliter operans intendit» (*In II Sent.*, d. 1, q. 2, a. 1). Cf. STh, II-II, q. 141, a. 6, ad 1.

[111] «Alius vero est finis agentis, qui quandoque ex malo actu bonum intendit» (*In IV Sent.*, d. 16, q. 3, a. 1b, ad 3).

[112] «Dicitur *finis volentis* quem volens sibi praestituit» (*In II Sent.*, d. 38, q. 1, a. 5).

[113] «Actus aliquis habet duplicem finem: scilicet proximum finem, qui est obiectum eius, et remotum, quem agens intendit» (*In II Sent.*, d. 36, a. 5).

El fi remot pot significar, en primer lloc, la finalitat de la intenció (terme final al qual apunta l'agent) en relació amb el fi pròxim de l'elecció (que és medi per al fi). En segon lloc, la finalitat remota també pot designar doblemente un nou fi últim sobreafegit o bé el fi Últim («Finis autem remotus est beatitudo, vel Deus» [STh, II-II, q. 123, a. 7]), en la mesura que els fins, tant de la intenció com de l'elecció, són ordenables a una finalitat posterior.

[114] Referint-se a la finalitat (objecte) de la intenció diu: «Ubi occurrit aliud motivum ad peccandum, ibi est alia peccati species, quia motivum ad peccandum est finis et obiectum» (STh, I-II, q. 72, a. 9).

[115] Sobre la distinció entre els ordres d'especificació i d'exercici: cf. *In II Sent.*, d. 40, a. 3; STh, I-II, q. 9, a. 1, ad 3. Davant d'aquest doble ordre de l'obrar s'ha d'entendre la distinció entre el *finis cuius* i el *finis quo.* Tomàs d'Aquino recull aquesta divisió d'Aristòtil. El *finis cuius* significa aquella *realitat* (*res*) en la qual es troba la raó de bé; el *finis quo* es refereix a l'ús o l'obtenció d'aquella *realitat* («Sicut philosophus dicit in II physic. et in V metaphys., finis dupliciter dicitur, scilicet cuius, et quo, idest ipsa res in qua ratio boni invenitur, et usus sive adeptio illius rei» [STh, I-II, q. 1, a. 8]). El Doctor angèlic explica amb un exemple aquesta distinció: la *finalitat* de l'avar és, en tant que *finis cuius*, els diners; però, en tant que *finis quo*, indica la possessió d'aquests diners. És a dir, en el primer cas es refereix a la mateixa realitat *intentada* i, en el segon, a l'acte d'aconseguir l'esmentada realitat. El *finis cuius* és el motiu del *finis quo*. M. RHONHEIMER (*La prospettiva della morale*, p. 50)

Com tota potència té el seu objecte propi, l'objecte de la *voluntas intendens* és el fi últim o remot, o simplement fi de l'agent. L'acte exterior és objecte de la *voluntas eligens* que s'especifica substancialment pel que s'anomena també simplement *objecte*. Com els objectes de la voluntat tenen raó de bé i de fi, resulta que allò al qual es dirigeix l'apetit racional és objecte i, alhora, fi: objecte per ser fi i fi per ser objecte. Aquest entortolligament de conceptes dificulta, en part, la comprensió de l'acte moral, però s'ha de tenir en compte que objecte i fi són realitats que s'identifiquen amb relació al mateix moviment o acte de la voluntat *materialiter*, malgrat ser-ne diferents les formalitats.

b. Les circumstàncies de l'obrar

Sant Tomàs denomina circumstàncies tots els elements que no especifiquen substancialment l'acte realitzat per la persona sinó només accidentalment:[118] són aquells elements que són al voltant de l'acte, en qualitat d'extrínsecs a la substància de l'acte.[119]

Pot ser difícil entendre el Doctor angèlic si no es distingeixen prèviament els punts de vista des d'on s'observa la realitat que es pretén analitzar. Així, l'acte humà pot tenir diferents consideracions segons la dimensió que se n'examina. En una primera aproximació, l'acte pot considerar-se com una operació en el sentit productiu (tècnic i/o artístic) de la paraula: és la realitat poiètica de l'actuar, que si fa no fa s'identifica amb el *genus naturae* de l'acte. Una segona manera de contemplar l'acció és segons els seus efectes, és a dir, segons les conseqüències que produeix, en tant que *estat de coses* final.[120] En un tercer nivell hi ha la seva realitat moral que no s'edueix ni es dedueix necessàriament de les dimensions anteriors, sinó que representa una nova realitat d'ordre diferent que s'especifica per altres criteris. Dins l'àmbit pròpiament moral, cap afegir la distinció ja esmentada entre *acte interior* i *acte exterior*. L'acte moral inclou, en la seva totalitat, la integritat de la moralitat que prové tant de la dimensió interior de l'acte com de la dimensió exterior, ja que ambdues fan referència a la voluntat de l'agent, sent la voluntat la seu de la moralitat.[121]

Els elements o les condicions –i no les circumstàncies en sentit propi–[122] que descriuen l'acció poiètica, que es corresponen amb aquells que Ciceró enuncia des de la perspectiva del retòric, són els següents: *quis*, *quid*, *ubi*, *quibus auxiliis*, *cur*, *quomodo*, *quando*. Tots aquests poden constituir-se en circumstàncies –ara ja en sentit propi– de l'acte considerat moralment. Per a Tomàs d'Aquino aquelles que adquireixen especial rellevància per si mateixes són les circumstàncies *quid* i *cur* (*finis cuius*

---

observa que més que *finis quo* s'hauria d'anomenar *finis cui* a causa de l'origen aristotèlic del terme (AN II, 4 [415 b2; b20]) que distingeix entre *hou heneka hou* i *hou heneka hô*.)

[116] STh, I-II, q. 1, a. 4.

[117] «Ad bonitatem rei non solum exigitur bonitas finis ultimi quem respicit voluntas intendens, sed etiam bonitas finis proximi, quem respicit voluntas eligens» (*In II Sent.*, d. 40, q. 1, a. 2, ad 3).

[118] «Unde circumstantiae actuum humanorum accidentia eorum dicenda sunt» (STh, I-II, q. 7, a. 1); «Illa conditio causae ex qua substantia actus dependet, non dicitur circumstantia; sed aliqua conditio adiuncta. Sicut in obiecto non dicitur circumstantia furti quod sit alienum, hoc enim pertinet ad substantiam furti; sed quod sit magnum vel parvum. Et similiter est de aliis circumstantiis quae accipiuntur ex parte aliarum causarum. Non enim finis qui dat speciem actus, est circumstantia; sed aliquis finis adiunctus. Sicut quod fortis fortiter agat propter bonum fortitudinis, non est circumstantia; sed si fortiter agat propter liberationem civitatis, vel populi christiani, vel aliquid huiusmodi» (STh, I-II, q. 7, a. 3, ad 3).

[119] «Dicitur autem circumstantia quod circumstat actum, quasi extrinsecus extra actus substantiam consideratum» (*De Malo*, q. 2, a. 6).

[120] En STh, I-II, q. 20, a. 5 es planteja com influeixen els efectes de l'acte en la moralitat.

[121] «Quia moralia a voluntate dependent: secundum hoc enim aliquid ad genus moris pertinet, quod est voluntarium» (SCG, III, cap. 8, n. 8).

[122] Sant Tomàs identifica alguna vegada les *circumstàncies* amb els *elements* de l'acte poièticament descrit: «Manifestum est autem quod peccatum causatur ex defectu alicuius circumstantiae, ex hoc enim receditur ab ordine rationis, quod aliquis in operando non observat debitas circumstantias» (STh, I-II, q. 73, a. 7). Cf. S. PINCKAERS, *Ce qu'on ne peut jamais faire*, pp. 34 s.

gratia).[123] Volem deixar constància, ja des del principi, que aquesta circumstància *quid* no és l'objecte de l'acte moral, sinó de l'acte poiètic.[124]

Descobrim una doble especificació de l'obrar: una, en la seva dimensió poiètica, i una altra, en l'àmbit moral. Ambdues no tenen per què identificar-se. Millor encara, circumstàncies de l'acte poièticament descrit poden esdevenir objecte especificador de l'acte moral,[125] i fins i tot el mateix acte en el seu *genus naturae* pot ser susceptible de diferents actes morals.[126] Unir-se sexualment amb una persona d'un altre sexe –posa com a exemple el pensador d'Aquino– pot ser un acte virtuós o un vici, depenent que es tracti d'un acte d'amor esponsal, d'un adulteri o d'una fornicació.[127]

A la llum d'aquesta doble especificació –poiètica i pràxica– de l'acte exterior, es descobreix que la combinació de les circumstàncies *quid* i *cur* de l'*acte poiètic* constitueixen la circumstància *quid* –no el seu objecte– de l'*acte moral*.[128]

Vegem un exemple per clarificar la qüestió. Qui extirpa una cama gangrenada, poièticament, en l'àmbit del *facere*, allò que fa és extirpar una cama (aquest és l'objecte que especifica l'acte poiètic que es constitueix en la circumstància *quid* moral) per guarir un malalt (*cur* moral). Descrita, però, des del punt de vista del retòric, des d'un observador extern neutre, l'acció poiètica que s'observa és tallar uns teixits i uns ossos (*quid* retòric) per separar la cama del cos (*cur* poiètic).[129] Aquests dos últims queden englobats en la descripció *extirpar la cama*. Des del *facere*, el fet que la cama estigui o no gangrenada, no és res més que una circumstància, mentre que aquesta constitueix un element clau per discernir l'acte moral. Moralment, l'acte s'especifica per *guarir el malalt*; en ell, extirpar la cama és el *quid* (circumstància), però no l'objecte de l'acte moral. De fet, es podria extirpar la cama per torturar la persona en qüestió. Seria el mateix acte poiètic tot i que, evidentment, no el mateix acte moral.

Això ens permet de continuar descomponent l'acte,[130] a fi de comprendre'n millor la totalitat. En primer lloc tenim l'acte físic. El *quid* que s'utilitza entre les característiques del retòric es refereix al *quid* que podem dir-ne físic, el qual s'abstreu de qualsevol voluntat. Des d'aquesta perspectiva, és indiferent que ho realitzi una persona o bé que sigui fruit d'un procés físic no personal. Per exemple, físicament seria el mateix el fet que algú extirpi la cama que un arbre que cau sobre la persona li hagi arrencat la cama de cop.

---

[123] «Principalissima est omnium circumstantiarum illa quae attingit actum ex parte finis, scilicet cuius gratia, secundaria vero, quae attingit ipsam substantiam actus, idest quid fecit. Aliae vero circumstantiae sunt magis vel minus principales, secundum quod magis vel minus ad has appropinquant» (STh, I-II, q. 7, a. 4). Cf. *In IV Sent.*, d. 16, q. 3, a. 2b.

[124] Parlant de les circumstàncies, el Doctor angèlic afirma que el *quid moral* –al qual també anomena *finis operis*, és a dir, aquell que especifica moralment l'acte– no és una circumstància, sinó el seu objecte. Però el *quid* de l'acte en el seu *genus naturae* (la substància de l'acte en la seva dimensió poiètica) s'inclou dintre les circumstàncies de l'acte moral: «Quidam qui est finis operis [...] quod quaedam conjuncta sunt malo fini; et iste finis dat speciem actui; unde vel non est circumstantia, si consideretur tantum genus moris; vel referendo ad ipsam substantiam actus, includitur in hac circumstantia quid» (*In IV Sent.*, d. 16, q. 3, a. 1b, ad 3).

[125] «Et ideo quod in uno actu accipitur ut circumstantia superaddita obiecto quod determinat speciem actus, potest iterum accipi a ratione ordinante ut principalis conditio obiecti determinantis speciem actus» (STh, I-II, q. 18, a. 10); també: «Circumstantia dat speciem boni vel mali actui morali, inquantum respicit specialem ordinem rationis» (STh, I-II, q. 18, a. 11). Cf. STh, I-II, q. 72, a. 9, ad 2.

[126] «Nihil prohibet aliquid esse unum, secundum quod est in uno genere; et esse multiplex, secundum quod refertur ad aliud genus. [...]. Et secundum hoc, nihil prohibet aliquem actum esse unum secundum quod refertur ad genus naturae, qui tamen non est unus secundum quod refertur ad genus moris, sicut et e converso, ut dictum est [...]. Si tamen sit unus unitate naturae, et non unitate moris, potest esse bonus et malus» (STh, I-II, q. 20, a. 6). Cf. STh, I-II, q. 1, a. 3, ad 3. Aquesta mateixa idea s'expressa en la distinció *secundum effectum* i *secundum affectum*: dos actes idèntics *secundum effectum* poden donar lloc a dos actes moralment diferents *secundum affectum*. Cf. STh, II-II, q. 162, a. 2, ad 2; STh, I-II, q. 1, a. 3, ad 3.

[127] «Unde aliqui actus sunt idem in specie naturae qui differunt in specie moris; sicut fornicatio et actus matrimonialis» (*In IV Sent.*, d. 16, q. 3, a. 1b).

[128] TH. BELMANS, *Le sens objectif de l'agir humain*, p. 48.

[129] Quan sant Tomàs descriu les circumstàncies segons Ciceró i Boeci, des del punt de vista del retòric, en parlar del *cur* diu: «Cur quantum ad intentionem *facientis* interius» (*In IV Sent.*, d. 16, q. 3, a. 1b). Noteu que es refereix a la intenció productiva o poiètica del *facientis*, no a la intenció moral, que seria la de l'*agentis*.

[130] El teòleg dominic, parlant del pecat en el sentit d'acte desordenat, ensenya que aquest desordre pot tenir una triple consideració: natural, artística i moral, que equival a física, poiètica i moral: «Quilibet enim actus inordinatus potest dici peccatum vel naturae, vel artis, vel moris» (*De Malo*, q. 2, a. 2). L'àmbit natural (físic) i l'artístic (poiètic) participen d'una bondat o malícia òntica, però no s'identifiquen. També convé assenyalar que el *genus naturae* pot aplicar-se tant a la dimensió física com a la poiètica i no té un sentit unívoc.

En la mesura que apareix una voluntat i l'acció es contempla des de l'àmbit productiu, obtenim l'acte poiètic. És l'acte en tant que acte, però encara no en tant que humà.[131] Encara no participa d'una perspectiva moral, malgrat ser susceptible, en certs casos, d'una consideració moral (per exemple, la sodomia, en la seva dimensió poiètica, implica intrínsecament una maldat moral). Poièticament, l'acte ja és d'una persona, però contemplada sota la consideració artística o tècnica. El *quid* poiètic, que com hem vist inclou el *quid* físic més el *cur* tècnic, serà una de les circumstàncies a tenir en compte de manera principal en l'acte moral. La consideració de l'acte poiètic inclou la persona, però no en tant que persona, sinó en tant que tècnic. Qui arregla bé l'automòbil és un bon mecànic, però no se'n dedueix, necessàriament, que sigui una bona persona. En aquest cas es parla de l'acte en el seu *genus naturae*.[132] Les perspectives física i del *genus naturae* de l'acte (poiètic) tenen una bondat i una malícia òntiques.

En un tercer nivell es troba la dimensió moral de l'acte, entre les circumstàncies del qual apareixen el *quid* poiètic i, si ens fixem en l'acte exterior, el *cur* moral o la intenció de l'agent en el seu vessant moral. Es tracta de l'acte en tant que humà, i no ja simplement com a acte. Ja hem vist que des de l'acte interior, Tomàs d'Aquino defensa que el *cur* moral (*finis operantis* o *finis agentis*) esdevé objecte i no circumstància de la voluntat.

És important ressaltar que la descripció plenament humana de l'obrar és la que inclou la dimensió moral. Un acte especificat només poièticament no és un acte descrit humanament. Així, si preguntem a qui menja en excés què fa i respon *menjar*, no respon humanament sinó només poièticament. La resposta humana a l'esmentada pregunta seria aquella que cau sota una virtut o vici[133] (en aquest cas, la golafreria), és a dir, aquella que expressa, en certa manera, la moralitat de nostre actuar poiètic: en aquest cas, embotir-me.

També els efectes, les conseqüències de l'acte, són elements que contribueixen a la moralitat en la mesura que la raó els percep com a tals.[134] Podem classificar els efectes entre les circumstàncies de l'acte descrit en el seu *genus naturae*. Apreciar quin element de l'acte poièticament realitzat o conseqüència de l'acció pren relleu fins al punt d'especificar l'acte moral, així com valorar la qualitat moral de les diferents circumstàncies, és tasca de la raó practicoètica. I per això s'afirma, posant en relleu la seva importància per al tema central d'aquest estudi, que l'espècie de l'acte moral és una forma concebuda per la raó.[135]

Des de la perspectiva de l'acte exterior, alguns elements de l'acte interior esdevenen de nou circumstàncies del primer, encara que en els actes que podríem anomenar *unidireccionals*,[136] en els quals es vol com a finalitat de l'agent el mateix objecte de l'acció (per exemple, ajudar el proïsme amb una almoina), l'acte –tant interior com exterior– queda unívocament definit per coincidir els objectes en l'ordre de l'especificació i de l'execució, el fi remot de l'agent i l'objecte pròxim de l'acte moral.

---

[131] «Actus humanus in quantum est actus, nondum habet rationem boni vel mali moralis, nisi aliquid addatur ad speciem contrahens» (*De Malo*, q. 2, a. 4 *in fine*).

[132] Vid. p. 141, nota 73.

[133] Tots els actes humans es corresponen amb una virtut o vici. Les finalitat dels actes humans són assenyalades per les finalitat de les virtuts (o vicis), vid. cap. V, p. 294, nota 128.

[134] Els efectes de l'acció es poden preveure o no. Si considerem aquests efectes amb referència a la raó poden constituir un objecte moral d'espècie diferent a l'acte poiètic en la seva dimensió moral. Cf. STh, I-II, q. 20, a. 5; STh, I-II, q. 73, a. 8.

[135] «Species moralium actuum constituuntur ex formis prout sunt a ratione conceptae» (STh, I-II, q. 18, a. 10).

[136] Parlarem d'acte *unidireccional* «quando actus exterior est bonus vel malus solum ex ordine ad finem, tunc est omnino eadem bonitas vel malitia actus voluntatis, qui per se respicit finem, et actus exterioris, qui respicit finem mediante actu voluntatis» (STh, I-II, q. 20, a. 3). L'acte és *bidireccional* «quando actus exterior habet bonitatem vel malitiam secundum se, scilicet secundum materiam vel circumstantias, tunc bonitas exterioris actus est una, et bonitas voluntatis quae est ex fine, est alia» (*ibid.*). Sobre la possibilitat d'actes *pluridireccionals*: cf. STh, I-II, q. 12, a. 3, on es qüestiona la possibilitat de *tendir* a diferents fins alhora, per bé que ho resolt tot responent afirmativament: «Aliqua duo possunt accipi dupliciter, vel ordinata ad invicem, vel ad invicem non ordinata. Et si quidem ad invicem fuerint ordinata, manifestum est ex praemissis quod homo potest simul multa intendere. [...] Si autem accipiantur duo ad invicem non ordinata, sic etiam simul homo potest plura intendere.» També són *pluridireccionals* aquells actes, que unificats per la finalitat, poseeixen múltiples objectes: «Quando multi actus specie differentes ordinantur ad unum finem, est quidem diversitas speciei ex parte exteriorum actuum; sed unitas speciei ex parte actus interiores» (STh, I-II, q. 18, a. 6, ad 3). Cf. *In IV Sent.*, d. 38, q. 2, a. 2b; *De Malo*, q. 7, a. 3. Denominem *actes pluriintencionals* els actes pluridireccionals configurats per una multiplicitat d'intencions; designem com a *actes pluriobjectuals* els actes que resulten d'un conjunt d'objectes (cf. cap. VIII, pp. 386-397).

La caracterització de les circumstàncies no sempre ha tingut el mateix tracte en sant Tomàs. En el *Comentari al Llibre de les Sentències* compta el fi de l'agent entre les circumstàncies.[137] Però, alhora, mostra que l'acte bo *ex genere* pot esdevenir dolent a causa de les circumstàncies. No són circumstàncies morals en sentit propi, sinó elements de l'obrar que concorren a introduir l'acte dins l'ordre moral.[138] El terme *accident* no ha d'entendre's, doncs, en aquest context com una cosa sobreafegida que simplement modifica la moralitat sense canviar l'espècie (accidental en sentit propi), sinó com diferent d'allò substancial de l'acte exterior.[139] Afirmar que l'aportació del subjecte per la seva intenció sigui un accident del pecat considerat en el seu objecte, no vol dir que sigui menys important en la valoració moral de l'home pecador, perquè la moralitat es mesura en la voluntat, i, per això, una cosa lleu pel seu objecte pot esdevenir greu per una voluntat greument desordenada. La moralitat dels accidents (circumstàncies) pot ser, fins i tot, més important que la moralitat *ex genere*, fins al punt d'especificar moralment l'obrar. És a dir, els accidents, entesos així, poden aportar una moralitat no accidental.[140]

4. «Bonitas ex obiecto, ex fine et ex circumstantia»

El nivell moral participa –segons el teòleg dominic– d'una triple moralitat segons cada un dels elements que configuren l'entramat moral: una moralitat *ex objecte*, una moralitat *ex circumstantia* i una moralitat *ex fine*.[141]

La incorporació d'una moralitat *ex fine* a les dues prèviament esmentades es deu a la doble especificació de la voluntat, pels dos moviments principals d'aquesta –la intenció i l'elecció– amb els seus corresponents objectes propis. No parlem aquí exclusivament de la moralitat de l'acte exterior, sinó de la integritat de l'acte moral tenint en compte la persona que actua. Segons les perspectives, la moralitat *ex fine* esdevé moralitat *ex obiecto* (des de l'acte interior)[142] o moralitat *ex circumstantia* (des de l'acte exterior) –llevat que es tracti d'actes unidireccionals.

---

[137] Per exemple, «alius vero est finis agentis, qui quandoque ex malo actu bonum intendit, vel e converso; et hic finis dicitur haec circumstantia cur» (*In IV Sent.*, d. 16, q. 3, a. 1b, ad 3).

[138] *In II Sent.*, d. 36, a. 5. Així defineix, posteriorment, les circumstàncies: «Omne autem quod ordinatur ad finem, oportet esse proportionatum fini; et ideo ratio quae actum nostrum in finem ordinat, attendit proportionem actus ad ea quae ad actum concurrere possunt; et ista commensuratio circumstantia dicitur» (*In IV Sent.*, d. 16, q. 3, a. 1a). Cf. O. LOTTIN, *La place du «finis operantis»*, p. 492.

[139] Per exemple, *In II Sent.*, d. 42, q. 2, a. 5, on distingeix entre el pecat i el pecador. Ambdós contribueixen a la malícia del pecat. Una primera malícia ve del mateix pecat, sia del seu objecte (aquí l'identifica amb la *materia circa quam*), sia de les circumstàncies. Per part del pecador, la gravetat és accidental al pecat, considerat en el seu gènere, tot i que pot fer que alguna cosa lleu pel seu gènere esdevingui greu, tant per la intensitat de l'aversió a Déu (*propter comtemptum*), com per la conversió a la criatura (*propter libidinem*). Afirmar que l'aportació *ex parte subiecti* és accidental al pecat *ex suo obiecto*, implica que la intenció subjectiva de l'agent (el fi) és un accident de l'acte exterior, i només contribueix a una moralitat sobreafegida (TH. BELMANS, *Le sens objectif de l'agir humain*, p. 45 utilitza l'expressió *de surcroît*).

[140] «Accidentis non est accidens, quasi ipsum sit per seipsum accidentis subiectum; sed accidentis potest esse accidens inquantum unum accidens adhaeret substantiae mediante alio, sicut color corpori mediante superficie; et sic etiam ipsius actus circumstantia, vel proprietas aliqua, quamvis ipse sit conditio personae agentis» (*In IV Sent.*, d. 16, q. 3, a. 1a, ad 3).

[141] «Actus moralis dicitur bonus vel malus ex genere secundum suum obiectum. Supra hanc autem bonitatem et malitiam potest ei duplex bonitas vel malitia advenire: uno quidem ex intentione finis, alia ex circumstantia» (*De Malo*, q. 7, a. 4).

Com hem vist, La *Summa Theologiae* ofereix la divisió següent: «In actione humana bonitas quadruplex considerari potest. Una quidem secundum genus, prout scilicet est actio, quia quantum habet de actione et entitate, tantum habet de bonitate, ut dictum est. Alia vero secundum speciem, quae accipitur secundum obiectum conveniens. Tertia secundum circumstantias, quasi secundum accidentia quaedam. Quarta autem secundum finem, quasi secundum habitudinem ad causam bonitatis» (STh, I-II, q. 18, a. 4). S'ha de complementar aquesta afirmació amb altres textos que inclouen la bondat òntica i la meritòria. Tractar de forma especial la moralitat *ex fine*, juntament amb la moralitat que prové de l'objecte i de les circumstàncies, significa que en la consideració total de l'obrar, el fi –intenció de l'agent– té entitat d'objecte de l'acte interior, però de circumstància de l'acte exterior; d'aquí ve la seva particularitat en relació amb les altres circumstàncies.

In II Sent., d. 36, a. 5 aporta una triple bondat o malícia moral: una primera que ve *ex debita materia* i es denomina també *bonitas ex genere*, a la qual s'afegeix la *bonitas ex fine et aliis circumstantiis*, i una tercera que ve *ex forma habitus*. Considera la finalitat com una de les circumstàncies, tot i que li concedeix un paper preeminent. La moralitat *ex forma habitus* es refereix al seu valor meritori (cf. *In II Sent.*, d. 41, q. 1, a. 2).

[142] «Unde quantum ad actum voluntatis, non differt bonitas quae est ex obiecto, a bonitate quae est ex fine» (STh, I-II, q. 19, a. 2, ad 1).

L'acte exterior, en la seva dimensió moral i no poiètica, s'especifica substancialment pel seu objecte, que el defineix i no simplement el descriu. Ens trobem davant una primera moralitat: la moralitat *ex obiecto*,[143] denominada també *ex genere*. Aquest objecte no es refereix a la matèria *ex qua* de l'acte, sinó a la matèria *circa quam*[144] es configura l'actuar moral. Qualsevol comportament *ex genere* dolent mai no pot esdevenir bo, ja que «bonum ex integra causa, malum ex quocumque defecto».[145] Sant Tomàs assenyala indistintament amb diverses expressions aquests comportaments bons o dolents en el seu gènere, distanciant-se, en part, de la terminologia dels seus predecessors: *per se*,[146] *secundum se*,[147] *in se*,[148] *de se*,[149] *ex se*,[150] *secundum genus suum*,[151] *secundum naturam suam*,[152] *omnino illicitum*.[153] També utilitza alguna vegada l'expressió *consideratio absoluta* per designar l'acte al marge de qualsevol context que pogués atorgar-li una qualificació moral.[154] Excepcionalment, en un dels seus primers escrits, en referir-se als preceptes de la primera taula de la llei mosaica, afirma

---

[143] «Ita et prima bonitas actus moralis attenditur ex obiecto convenienti; unde et a quibusdam vocatur bonum ex genere» (STh, I-II, q. 18, a. 2).

[144] «Obiectum non est materia ex qua, sed materia circa quam, et habet quodammodo rationem formae, inquantum dat speciem» (STh, I-II, q. 18, a. 2, ad 2). No tota *materia circa quam* s'identifica amb l'objecte, sinó només aquella que és susceptible de ser informada per un acte de la voluntat de manera que pugui descriure's com a acte *humà*. Així, tot *objecte* pel qual s'especifica l'acte és *materia circa quam*, però no tota *materia circa quam* té raó d'objecte de l'acte. Per tant, l'objecte de l'acte exterior té raó de *materia circa quam*, mentre que l'objecte de l'acte interior té raó de fi: «Obiecta, secundum quod comparantur ad actus exteriores, habent rationem materiae circa quam, sed secundum quod comparantur ad actum interiorem voluntatis, habent rationem finium; et ex hoc habent quod dent speciem actui» (STh, I-II, q. 72, a. 3, ad 2). En la mesura que es contempla la *materia circa quam* en la seva funció de *causa material* de l'acte, no participa pròpiament en l'especificació moral de l'acte: «Secundum causam materialem, sicut quando est idem volitum quod se habet ut materia circa quam est actus voluntatis; et ideo ista conformitas est secundum quid tantum, et non simpliciter» (*In I Sent.*, d. 48, a. 2). Es pot observar la *matèria* doblement: una primera, *ex qua* o *in qua*, en la seva pura *materialitat* –que no incideix en la moralitat–, i una segona, matèria *circa quam*, que es pot identificar amb el fi pròxim de l'elecció i amb l'objecte pròxim de l'acte que equival al mateix fi de l'acte exterior: «Est duplex materia: ex qua, vel in qua, et materia circa quam: et primo modo materia dicta non incidit in idem cum fine: sed secundo modo est idem cum fine: quia obiectum finis actus est» (*In II Sent.*, d. 36, a. 5, ad 4). Cf. *In II Sent.*, d. 42, q. 2, a. 5.

«Con "materia" –comenta Rhonheimer– si intende di volta in volta quell'elemento di un'azione che ancora è aperto verso qualcosa, che ancora può essere determinato ulteriormente, che dunque può accogliere in sé una forma che allo stesso tempo viene limitata dalla materia. "Materia" indica il fondamento, potenziale e ancora indeterminato, di una totalità strutturata, "forma" indica l'attualità della materia attraverso cui questa viene strutturata e formata, cioè diventa una totalità strutturata. Il nesso forma-materia è da intendere strutturalmente o funzionalmente: un materia può essa stessa già essere strutturata; e una totalità strutturata può essa stessa essere da parte sua materia per una totalità strutturata di un ordine superiore (così si rapporta anche formalmente il "fine" ai "mezzi" e l'oggetto dell'intenzione all'oggetto della scelta dei mezzi). La "materia" non ha necessariamente a che fare con ciò che è "fisico-materiale", ma indica qualcosa di "ulteriormente determinabile", di "attualizzabile", di "formabile" –dunque qualcosa che riguardo ad una ulteriore formazione è in *potenza*» (M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, pp. 128-129).

[145] Cf. *In II Sent.*, d. 36, a. 5, ad 2; STh, I-II, q. 19, a. 6, ad 1; STh, II-II, q. 79, a. 3, ad 4; *De Verit.*, q. 25, a. 5, ad 5; *De Malo*, q. 2, a. 4, ad 2.

[146] *In I Sent.*, d. 46, q. 1, a. 2; *In II Sent.*, d. 34, q. 1, a. 2, ad 2; *In III Sent.*, d. 39, q. 1, a. 2b; *In IV Sent.*, d. 9, q. 1, a. 3c, ad 3; SCG, II, cap. 41, n. 5; STh, I-II, q. 19, a. 5; *De Malo*, q. 2, a. 4, ag. 6.

[147] *In II Sent.*, d. 42, a. 2; a. 5; *In IV Sent.*, d. 9, q. 1, a. 3a, ad 3; SCG, III, cap. 129, n. 3; STh, I-II, q. 19, a. 5; STh, II-II, q. 110, a. 3

[148] *In IV Sent.*, d. 9, q. 1, a. 5; STh, II-II, q. 161, a. 3.

[149] *In II Sent.*, d. 40, a. 2.

[150] *In III Sent.*, d. 39, q. 1, a. 2b; *In IV Sent.*, d. 16, q. 3, a. 2b.

[151] STh, II-II, q. 14, a. 4, ad 1; *De Malo*, q. 10, a. 2.

[152] *De Malo*, q. 16, a. 2, ag. 9; SCG, III, cap. 129, n. 1.

[153] STh, II-II, q. 64, a. 5, referint-se al suïcidi; STh, II-II, q. 65, a. 1, amb referència a la mutilació; STh, II-II, q. 95, a. 4, en relació amb el jurament. Utilitza també l'expressió *omnino peccatum* en STh, II-II, q. 77, a. 1. Això no obstant, mostra la impossibilitat que alguna cosa sigui *omnino malum* (cf. STh, I, q. 94, a. 4).

[154] «Aliqui actus ex suo genere sunt mali vel boni, et ideo ex ipso genere actus potest sumi circumstantia actus moralis. Hoc autem ex quo actus reperitur in tali genere, quamvis sit de substantia eius inquantum est ex genere moris, tamen est extra substantiam ipsius secundum quod consideratur ipsa substantia actus absolute» (*In IV Sent.*, d. 16, q. 3, a. 1b, ad 2). Cf. Quodl., IX, q. 7, a. 2; M. RHONHEIMER, *Intrinsically Evil Acts*, p. 8, nota 10.

l'existència d'actes que pel seu *genus naturae* ni Déu mateix no els pot dispensar.[155] En aquest cas, el *genus naturae* s'identifica amb el vertader *genus moris* (se sobreentén que és el *genus naturae moralis*).

La *bonitas ex genere* és la *bonitas ex proportione actus ad debitum objetum,*[156] fent seu l'ensenyament de sant Bonaventura sobre la moralitat *ex debita materia*.

Una segona moralitat ve per les circumstàncies, que augmenten o disminueixen accidentalment la bondat o malícia de l'acció moral. Es tracta de la *bonitas ex commensuratione circumstantiarum.*[157] No ha d'oblidar-se que es tracta de circumstàncies morals, no poiètiques ni físiques. La determinació de quina circumstància és o no moral es percep pel seu ordre respecte a la raó. És una activitat de la raó pràctica. Així poden donar-se circumstàncies de l'acte poiètic que adquireixen la categoria d'objecte en la dimensió moral, especificant pròpiament l'acte moral. El Doctor angèlic ofereix la distinció d'aquelles circumstàncies que es mantenen en la seva raó de circumstància (circumstàncies en sentit propi: «circumstantia quae manet in ratione circumstantiae») i aquelles que muden en una altra espècie («circumstantia quae transit in aliam speciem»), però aquestes –afirma– ja no són circumstàncies en sentit estricte.[158]

La tercera moralitat en joc és aquella que correspon al fi de l'agent. Contemplat des de la dimensió exterior de l'acte, el fi de l'agent és una circumstància–[159] sempre que no es tracti d'un acte unidireccional–,[160] amb un pes preponderant però circumstància. Des de l'acte interior, aquest es constitueix i s'especifica pel seu objecte, que ja hem vist que és el fi que es proposa l'agent. Des d'aquesta perspectiva, el fi no entra sota la categoria de circumstància –encara que sigui principalíssima–, sinó d'objecte. La seva contribució a la totalitat de la moralitat de l'acció moral –i no simplement a la de l'acte exterior– és essencial, fins al punt de constituir la forma de l'obrar, que informa la matèria (en aquest cas, l'objecte de l'acte exterior).[161]

Des de l'acte exterior la moralitat del *finis agentis* és accidental; des de la persona que realitza l'esmentat acte, des de l'acte interior, però, és essencial. I fins i tot des d'aquesta perspectiva, el fi obté la primacia en importància entre els factors que contribueixen a la moralitat:[162] qui roba per adulterar

---

[155] «Quaedam autem peccata sunt quorum actus inordinatus est immediate circa finem, ut peccata quae sunt in Deum, ut odire ipsum, et desperare de eo, et hujusmodi: et cum actus ex objecto speciem trahat, constat hujusmodi actus etiam secundum speciem in *genere naturae* malos esse; unde ab eis talis inordinatio auferri non potest» (*In I Sent.*, d. 47, a. 4)

[156] *In II Sent.*, d. 41, a. 2.

[157] *Ibid.*

[158] «Unde illa circumstantia dat novam speciem, et proprie loquendo, iam non est circumstantia, sed efficitur specifica differentia actus moralis. [...] Id ergo quod est peccatum veniale ex genere non potest fieri mortale *per circumstantiam quae manet in ratione circumstantiae, sed solum per circumstantiam quae transit in aliam speciem*» (*De Malo*, q. 7, a. 4). Cf. STh, I-II, q. 73, a. 7; STh, II-II, q. 154, a. 10.

[159] O. LOTTIN, *La place du «finis operantis»*, pp. 503-504.

[160] Cf. p. 152, nota 118.

[161] «Ita autem quod est ex parte voluntatis, se habet ut formale ad id quod est ex parte exterioris actus, [...]. Et ideo actus humani species formaliter consideratur secundum finem, materialiter autem secundum obiectum exterioris actus. Unde philosophus dicit, in v ethic., quod ille qui furatur ut committat adulterium, est, per se loquendo, magis adulter quam fur» (STh, I-II, q. 18, a. 6). Vid. també: «Ordinari ad talem finem, etsi accidat exteriori actui, non tamen accidit actui interiori voluntatis, qui comparatur ad exteriorem sicut formale ad materiale» (STh, I-II, q. 18, a. 6, ad 2). Cf. *In IV Sent.*, d. 38, q. 2, a. 2b; STh, II-II, q. 110, a. 1; *De Malo*, q. 7, a. 3. Convé notar que la relació entre acte exterior i acte interior no es correspon amb la relació entre substància i accidents, sinó amb la relació entre matèria i forma. Cf. TH. BELMANS, *Le sens objectif de l'agir humain*, p. 62.

[162] Analitzant la moralitat de l'acte interior, sant Tomàs es planteja si la moralitat dels mitjans depèn de la intenció del fi. Respon afirmativament: «Praecedit quidem causaliter intentio voluntatem, quando aliquid volumus propter intentionem alicuius finis. Et tunc ordo ad finem consideratur ut ratio quaedam bonitatis ipsius voliti, puta cum aliquis vult ieiunare propter Deum, habet enim ieiunium rationem boni ex hoc ipso quod fit propter Deum. Unde, cum bonitas voluntatis dependeat a bonitate voliti, ut supra dictum est, necesse est quod dependeat ex intentione finis» (STh, I-II, q. 19, a. 7). I amb referència a la veracitat, mostra la primacia de la moralitat que prové del fi de l'agent sobre aquella que deriva de l'objecte de l'acte exterior: és pitjor dir una veritat volent mentir, que dir una mentida amb la intenció de dir la veritat: «Unumquodque magis iudicatur secundum id quod est in eo formaliter et per se, quam secundum id quod est in eo materialiter et per accidens. Et ideo magis opponitur veritati, inquantum est virtus moralis, quod aliquis dicat verum intendens dicere falsum, quam quod dicat falsum intendens dicere verum» (STh, II-II, q. 110, a. 1, ad 1). Cf. STh, II-II, q. 23, a. 8. Una altra manera d'expressar la mateixa idea en relació amb les virtuts: quan un vici o una virtut s'ordena a una altra finalitat, el primer *transit* a l'espècie del

és més adúlter que lladre –assevera sant Tomàs fent seva, com acabem de veure, una idea d'Aristòtil. S'ha d'afegir, alhora, amb la mateixa força que el qui va robar per adulterar, és adúlter i lladre, i ambdós qualificatius fan dolenta la persona, i no precisament de manera accidental.[163]

Tanmateix, des de la perspectiva de l'acte exterior, la primacia l'obté l'objecte,[164] mentre que la moralitat que prové del fi de l'agent és en aquest cas simplement accidental.

5. *Vinculació entre les dimensions interior i exterior de l'acte humà*

Hom es pot preguntar si la moralitat que s'especifica essencialment pel fi de l'agent en l'acte interior, i la que s'especifica, també essencialment, per l'objecte de l'acte exterior, estan o no vinculades. Sant Tomàs es planteja si existeix subordinació d'una respecte de l'altra.

La distinció que hem apuntat entre actes unidireccionals o pluridireccionals –encara que el mateix Tomàs d'Aquino no els anomeni així– ens ajudarà a entendre la resposta.

Com hem vist, acte unidireccional és aquell en el qual s'intenta l'objecte mateix de l'acte (en aquest cas es tracta, pròpiament, d'un acte uniactual)[165] o aquell en el qual el seu objecte s'ordena essencialment al fi de l'agent (per exemple, fer un acte de caritat amb una almoina). Amb altres paraules, aquell el *finis operantis* del qual és el mateix *finis operis*.

Acte pluridireccional és aquell en què s'intenta quelcom diferent de l'objecte propi de l'acte o en el qual l'objecte elegit no s'ordena essencialment, sinó només accidentalment, al fi que es proposa l'agent.

Podem anticipar ja la resposta dient que en un acte pluridireccional cap de les dues espècies inclou necessàriament l'altra. En l'unidireccional el fi inclou l'espècie de l'objecte: el fi és més genèric i l'objecte més específic. La divisió gènere-espècie es correspon, en aquest últim cas, amb la de fi-objecte.[166]

Encara que les dues espècies no s'inclouen necessàriament, és important assenyalar que la bondat o la malícia de l'acte interior flueix a l'exterior, i que la moralitat de l'acte exterior condiciona la de l'acte interior.[167] L'acte exterior és imperat per la voluntat a través de les potències adequades i, com a tal, és

---

segon: «Actus unius virtutis vel vitii ordinatus ad finem alterius, assumit speciem illius, sicut furtum quod propter adulterium committitur, transit in speciem adulterii» (STh, II-II, q. 154, a. 10). Sobre el sentit de «trànsit», vid. cap. VII, pp. 397-402.

Sobre la primacia del fi en aquest sentit: cf. E. MOLINA, *La moral entre la convicción y la utilidad*, p. 35; R. GARCÍA DE HARO, *Los elementos del acto moral en su especificidad cristiana*, ScrTh 15/2 (1983) 529-563. Per a Lottin, fins i tot la totalitat de l'*acte humà* s'especifica pel *finis operantis*: «C'est la fin –entendez le *finis operantis*– qui spécifie l'acte humain, tout acte humain, et donc le définit» (O. LOTTIN, *La place du «finis operantis»*, p. 505).

[163] «Quando autem actus exterior habet bonitatem vel malitiam secundum se, scilicet secundum materiam vel circumstantias, tunc bonitas exterioris actus est una, et bonitas voluntatis quae est ex fine, est alia» (STh, I-II, q. 20, a. 3); i cadascuna d'aquestes dues moralitats són essencials, especificant doblement l'acte moral i relacionant-se com la forma i la matèria: «Actus moralis ex duobus speciem sortitur, scilicet ex obiecto, et ex fine. Nam finis est obiectum voluntatis, quae est primum movens in moralibus actibus. Potentia autem a voluntate mota habet suum obiectum, quod est proximum obiectum voluntarii actus, et se habet in actu voluntatis ad finem sicut materiale ad formale, ut ex supra dictis patet» (STh, II-II, q. 110, a. 1).

[164] La moralitat de l'acte exterior no la posa la voluntat, sinó que la percep la raó, d'aquí que, en aquest cas, la primacia no es trobi en la finalitat de l'agent, sinó en l'objecte que especifica l'acció moralment: «Bonitas autem vel malitia quam habet actus exterior secundum se, propter debitam materiam et debitas circumstantias, non derivatur a voluntate, sed magis a ratione» (STh, I-II, q. 20, a. 1).

[165] Vid. cap. VII, p. 386.

[166] «Obiectum exterioris actus dupliciter potest se habere ad finem voluntatis, uno modo, sicut per se ordinatum ad ipsum, sicut bene pugnare per se ordinatur ad victoriam; alio modo, per accidens, sicut accipere rem alienam per accidens ordinatur ad dandum eleemosynam [...]. Sic igitur quando obiectum non est per se ordinatum ad finem, differentia specifica quae est ex obiecto, non est per se determinativa eius quae est ex fine, nec e converso. Unde una istarum specierum non est sub alia, sed tunc actus moralis est sub duabus speciebus quasi disparatis. Unde dicimus quod ille qui furatur ut moechetur, committit duas malitias in uno actu. Si vero obiectum per se ordinetur ad finem, una dictarum differentiarum est per se determinativa alterius. Unde una istarum specierum continebitur sub altera. Et ex istis sequitur quod differentia specifica quae est ex fine, est magis generalis; et differentia quae est ex obiecto per se ad talem finem ordinato, est specifica respectu eius» (STh, I-II, q. 18, a. 7). Cf. STh, I-II, q. 20, a. 3.

[167] «Quando actus exterior est bonus vel malus solum ex ordine ad finem, tunc est omnino eadem bonitas vel malitia actus voluntatis, qui per se respicit finem, et actus exterioris, qui respicit finem mediante actu voluntatis. Quando autem actus exterior habet bonitatem vel malitiam secundum se, scilicet secundum materiam vel circumstantias, tunc bonitas exterioris

efecte de la voluntat de la qual depèn la seva bondat o la seva malícia, tenint en compte el seu ordre al fi proposat. Però en la mesura que la voluntat vol un determinat acte exterior, aquest esdevé objecte pròxim de la voluntat.[168] La raó es fa intencionalment amb l'objecte pròxim i percep la seva dimensió moral, presentant-lo a la voluntat. Així, hom pot afirmar que la voluntat és bona o dolenta en la mesura que vol (elegeix) un acte exterior bo o dolent, respectivament.[169] L'acte exterior és una «autèntica encarnació de la nostra voluntat».[170] Podem concloure que la voluntat resta moralment hipotecada i la persona existencialment compromesa per la moralitat de l'acte exterior, encara que tendeixi, per la *intentio finis*, a un finalitat bona. La bondat o malícia de l'acte exterior dependrà de la *debita materia* i de les circumstàncies. És tasca de la raó pràctica percebre la deguda proporció de l'acte exterior (com també de l'acte interior) en relació amb el Fi Últim.

6. *Moralitat formal i moralitat objectiva*

S'ha afirmat que les dimensions interior i exterior de l'acte es relacionen entre si com forma i matèria respectivament.[171] S'ha vist, alhora, com la bondat o malícia de l'acte interior flueix a l'exterior, i com la moralitat de l'acte exterior condiciona la de l'acte interior. Ambdues moralitats constitueixen una unitat en el comportament de la persona, contribuint essencialment cada una d'elles a la valoració de l'acte. Aquesta contribució essencial implica reconèixer que tant la *bonitas ex fine* com la *bonitas ex obiecto* són fonts essencials o principis formals de la moralitat.

Forma i formal no s'utilitzen, doncs, en el mateix sentit, sinó que són expressions analògiques, que permeten enunciar les anteriors afirmacions sense ser contradictòries. Sant Tomàs mateix sosté que la matèria *circa quam* (com a objecte pròxim de la voluntat) posseeix, en certa manera, raó de *forma* en la mesura que especifica l'acte.[172] Des d'aquest punt de vista, no és possible contraposar una moralitat formal (que resideix en la voluntat) a una moralitat objectiva (que depèn exclusivament de l'objecte), com alguns manuals proposen.[173] La moralitat formal inclou la moralitat objectiva. Qui les distingeix, oposant-les, es fonamenta en una noció incorrecta de l'objecte, moltes vegades cosificat.[174]

---

actus est una, et bonitas voluntatis quae est ex fine, est alia, ita tamen quod et bonitas finis ex voluntate redundat in actum exteriorem, et bonitas materiae et circumstantiarum redundat in actum voluntatis» (STh, I-II, q. 20, a. 3).

Tomàs d'Aquino afirma, igualment, que l'acte exterior, per la seva referència a un acte interior, també participa de la bondat i la malícia moral. La primera moralitat ve de la voluntat lliure, però l'acte exterior participa de la bondat o la malícia de la voluntat: «Inde est quod actus voluntatis primo rationem peccati et culpae habet, et consequenter alii actus a voluntate imperati: et hoc modo etiam in actibus exterioribus deformitas culpae consistit» (*In II Sent.*, d. 35, a. 4).

Després d'exposar les diferents opinions històriques sobre la qüestió, entre les quals es troba la tesi abelardiana, conclou: «Inter quas verior est opinio quae dicit, quod in utroque sit peccatum: quia plenam considerationem peccati habuit ista opinio, considerans peccatum quantum ad id quod est formale in eo, et quantum ad id quod est materiale; non solum quod primo deformitatem peccati continet, sed etiam quod secundo» (*ibid.*). La deformitat del pecat és present en l'element formal –l'acte interior de la voluntat– i en l'element material –l'acte exterior. Cf. *In II Sent.*, d. 40, a. 3, on, després de diferenciar l'ordre d'especificació de l'ordre d'execució, afirma que l'acte interior i l'exterior comuniquen la bondat l'un a l'altre: l'acte interior per l'execució, però no en tant que executat, sinó en tant que *intentus et volitus*; l'acte exterior per l'especificació.

[168] «Potentia autem a voluntate mota habet suum obiectum, quod est proximum obiectum voluntarii actus» (STh, II-II, q. 110, a. 1). Cf. *De Malo*, q. 2, a. 3, ad 8.

[169] «In actu exteriori potest considerari duplex bonitas vel malitia, una secundum debitam materiam et circumstantias; alia secundum ordinem ad finem. Et illa quidem quae est secundum ordinem ad finem, tota dependet ex voluntate. Illa autem quae est ex debita materia vel circumstantiis, dependet ex ratione, et ex hac dependet bonitas voluntatis, secundum quod in ipsam fertur» (STh, I-II, q. 20, a. 2). En l'article anterior havia afirmat que l'acte exterior és objecte de la voluntat en tant que, captat intencionalment per la raó, aquesta el proposa a la voluntat: «Actus exterior est obiectum voluntatis, inquantum proponitur voluntati a ratione ut quoddam bonum apprehensum et ordinatum per rationem, et sic est prius quam bonum actus voluntatis» (STh, I-II, q. 20, a. 1, ad 1). En *In II Sent.*, d. 38, a. 5 explica el motiu per què la voluntat queda compromesa en l'elecció d'un acte exterior dolent: «Quia actus malus non est proportionatus ad finem bonum.»

[170] TH. BELMANS, *Le sens objectif de l'agir humain*, p. 39.

[171] STh, I-II, q. 20, a. 1, ad 3. Vid. nota 161 del capítol present.

[172] «Obiectum non est materia ex qua, sed materia circa quam, et habet quodammodo rationem formae, inquantum dat speciem» (STh, I-II, q. 18, a. 2, ad 2).

[173] Per exemple, V. CATHREIN, *De bonitate et malitia actuum humanorum doctrina S. Thomae Aquinatis*, Leuven 1926, pp. 24-26.

[174] Tenim l'exemple de D. Báñez (*Comentarios inéditos a la I-II*, Salamanca 1942, *In 18, 2*, dubium 1m, n. 5, p. 342) que, en afirmar que «ratio formalis bonitatis actionis humanae intima est in ipsa actione et est proportio ad obiectum tanquam ad

Pot ajudar-nos per comprendre aquesta doble formalitat la distinció de Th. Belmans entre una forma *específica* (deguda a l'objecte de l'acte) i una forma *completiva* (aquella que té lloc en la mesura que es considera l'acte a nivell d'execució).[175] Sempre que la voluntat elegeix un objecte pròxim, aquest l'especifica moralment: així, l'objecte intencionalment posseït esdevé forma específica de la voluntat. I per ser l'acte exterior l'*encarnació* de la nostra voluntat, aquesta és forma completiva del primer.

7. *Els actes indiferents*

Sant Tomàs es qüestiona si és possible parlar d'actes indiferents segons la seva espècie. Reprenem les distincions que hem anat assenyalant. L'actuar humà pot considerar-se en la seva dimensió poiètica o moral, en el seu *genus naturae* o en el seu *genus moris*. El *genus moris* es defineix pel seu ordre d'acord amb la raó. Així, des d'un punt de vista moral, que sempre fa referència a un subjecte *volens*, no hi ha actes personals indiferents:[176] tot acte, per ser humà, és moral. L'actuar humà persegueix sempre un fi que està necessàriament conforme o disconforme a la virtut moral, mai no és indiferent.[177] Els manuals expressen aquesta idea dient que «nullus est nec esse potest actus indifferens in individuo»,[178] o bé en concret.[179]

Ara bé, si considerem l'actuar en la seva dimensió poiètica, llavors, en la mesura que no incorpori quelcom que pertany a l'ordre de la raó ètica, és possible l'existència d'actes indiferents[180] (per exemple, caminar, aixecar el braç, etc.). Però no tot acte poiètic és, *per se*, indiferent moralment. El fet de beure conscientment cianur comporta, poièticament i indefectiblement, la pròpia mort, de la qual ens fem moralment responsables. Hi ha actes bons o dolents *ex genere*, quan posseeixen intrínsecament un fi (*finis operis*) bo o dolent (en positiu, fer almoina, per exemple); i mentre la voluntat respecti i persegueixi el fi propi de l'acte, la voluntat es qualifica de bona o dolenta.

Encara que s'ha afirmat que la dimensió moral no es dedueix de la dimensió poiètica, existeixen actes poiètics que constitutivament impliquen ja, en si mateixos, una dimensió moral. Quan no s'esdevingui així, la moralitat vindrà de la intenció de l'agent.

En resum, afirmem la impossibilitat d'actes indiferents *secundum individuum* i la seva possibilitat *secundum speciem*[181] (entenent, òbviament, l'espècie en la seva dimensió poiètica).

Des de la descripció o dimensió física de l'acte, tot acte és indiferent.

8. *Actes bons i dolents «ut in pluribus»*

Sant Tomàs, en un text de joventut, analitza la licitud de les prebendes dels sacerdots. En ell descriu quatre tipus diferents d'actes: (a) aquells que tenen annexa una deformitat inseparable que de cap

---

mensuram», origina –segons Belmans– la distinció entre moralitat formal i moralitat objectiva (cf. TH. BELMANS, *Le sens objectif de l'agir humain*, p. 256).

[175] TH. BELMANS, *Le sens objectif de l'agir humain*, p. 156.

[176] «Unde necesse est omnem actum hominis a deliberativa ratione procedentem, in individuo consideratum, bonum esse vel malum» (STh, I-II, q. 18, a. 9). Cf. *In II Sent.*, d. 40, q. 1, a. 5.

[177] «Omnis finis a ratione deliberativa intentus, pertinet ad bonum alicuius virtutis, vel ad malum alicuius vitii» (STh, I-II, q. 18, a. 9, ad 3). Cf. O. LOTTIN, *L'indifférence des actes humains chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, en IDEM, *Psychologie et morale aux XII*è *et XIII*è *siècles*, vol. II, Gembloux 1948, pp. 484 i 488.

[178] M. PRÜMMER, *Manuale theologiae moralis*, vol. I, p. 87; M. ZALBA, *Theologiae moralis compendium*, vol. I, Madrid 1958, p. 116.

[179] R. GARCÍA DE HARO, *La vida cristiana*, Pamplona 1992, p. 382.

[180] «Actus omnis habet speciem ab obiecto; et actus humanus, qui dicitur moralis, habet speciem ab obiecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio. Unde si obiectum actus includat aliquid quod conveniat ordini rationis, erit actus bonus secundum suam speciem, sicut dare eleemosynam indigenti. Si autem includat aliquid quod repugnet ordini rationis, erit malus actus secundum speciem, sicut furari, quod est tollere aliena. Contingit autem quod obiectum actus non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis, sicut levare festucam de terra, ire ad campum, et huiusmodi, et tales actus secundum speciem suam sunt indifferentes» (STh, I-II, q. 18, a. 8). Cf. STh, I-II, q. 92, a. 2; *De Malo*, q. 2, a. 4 i a. 5; *In II Sent.*, d. 40, q. 1, a. 5.

[181] O. LOTTIN, *L'indifférence des actes humains*, p. 487.

manera poden fer-se bons, i posa com a exemple la fornicació i l'adulteri; (b) altres són indiferents amb relació al bé i al mal, com aixecar palla de la terra; (c) aquells que són *secundum se* bons, per exemple, fer almoina; (d) aquells actes que *considerats absolutament* posseeixen certa deformitat o desordre, però que determinades circumstàncies poden fer bons,[182] i posa per exemple matar o ferir una persona. Són actes dolents *ut in pluribus* (en la majoria dels casos), però que, seguint l'exemple suggerit, en el cas de tractar-se d'un malfactor, per motius de justícia o de disciplina, no són pecat sinó virtut.

L'explicació i els exemples que proposa el teòleg dominic sobre els actes *absolute considerati* han donat lloc a interpretacions teleològiques normatives, proporcionalistes o conseqüencialistes. Fuchs reinterpreta històricament la comprensió dels exemples adduïts entre els actes de la primera tipologia –l'adulteri–[183] per negar l'*intrinsece malum* i recorre a aquest text de Tomàs d'Aquino –contra Grisez i Finnis, i fent seva la crítica de Fraling– per mostrar que matar una persona és un mal òntic que determinades circumstàncies poden fer bo. Si la mort d'un innocent és *intrinsece malum* –es pregunta Fuchs–, no se'n dedueix que hom no pugui justificar l'autoimmolació per un tercer?[184] La comprensió de l'acte, de les circumstàncies i de la racionalitat pràctica (d'ordre tecnicoeconòmic)[185] del teleologisme normatiu no es correspon amb el contingut que els atribueix sant Tomàs. Fuchs contempla l'acte com un *factum*, redueix les circumstàncies a les merament poiètiques o a les conseqüències de l'acte, que produeixen major o menor bé o mal òntics. Aquestes, junt amb la intenció, configuren l'esmentat *objecte expandit*. Tal racionalitat pràctica comporta la negació *a radice* dels actes intrínsecament dolents,[186] així com la seva substitució per la generalització experimental dels actes dolents *ut in pluribus*.

Sant Tomàs no pretén, en l'enumeració esmentada, classificar tipològicament els actes morals, sinó descriure sociològicament les diferents percepcions que habitualment, en l'àmbit col·loquial, es tenen de l'obrar. La *consideratio absoluta* equival a un parlar genèric, que manifesta la manera comuna de denominar certs comportaments que reflecteixen un mal òntic, que el Doctor angèlic assenyala com a deformitat o desordre. Deformitat que indica la presència d'una realitat prèvia negativa com és el pecat

---

[182] «Quaedam enim sunt quae habent deformitatem inseparabiliter annexam, ut fornicatio, adulterium, et alia huiusmodi, quae nullo modo bene fieri possunt. [...] Quaedam vero sunt actiones quae de se indifferentes sunt ad bonum vel malum, ut levare festucam de terra, vel aliquid huiusmodi; [...] eas quae sunt secundum se bonae, ut dare eleemosynam, et huiusmodi. Sunt vero quaedam actiones quae absolute consideratae, deformitatem vel inordinationem quamdam important, quae tamen aliquibus circumstantiis advenientibus bonae efficiuntur; sicut occidere hominem vel percutere, in se deformitatem quamdam importat, sed si addatur, occidere malefactorem propter iustitiam, vel percutere delinquentem causa disciplinae, non erit peccatum, sed virtuosum» (Quodl., IX, q. 7, a. 2). Per a un comentari sobre aquest text: cf. M. JOHNSON, *Proportionalism and a Text of the Young Aquinas: Quodlibetum IX, Q. 7, a. 2*, TS 53 (1992) 683-699.

[183] «Se ha registrado indudablemente –afirma Fuchs– un cambio en la concepción de lo *intrinsece malum* de la prohibición "no cometerás adulterio". No podemos imaginar si en tiempos futuros todavía desconocidos podrán introducirse modificaciones respecto de la validez absoluta y sin salvedades posibles en el principio que prohibe el adulterio (tal vez una excepción absolutamente singular por razones supremas y de mutuo acuerdo)» (J. FUCHS, *El acto moral: lo intrínsecamente malo*, p. 206).

[184] *Ibid*, p. 207.

[185] «El consecuencialismo está estrechamente asociado a una teoría de la elección racional que coincide con lo que suele denominarse *enfoque económico* de la acción, así llamado no por concebir todas las decisiones humanas según un modelo mercantil, sino por centrar el análisis de la conducta en el elemento de *elección* individual presente en *toda* acción humana. [...] Lo característico del punto de vista económico es considerar estas acciones en tanto que resultan de una forma muy precisa de deliberar, elegir y decidir: la que se plantea ante la necesidad de asignar *recursos escasos para alcanzar objetivos en competencia*. El núcleo central de la perspectiva económica sobre las decisiones humanas lo forma, por tanto, una teoría de la elección racional entre fines u objetivos alternativos sobre la base de un conjunto *dado* de preferencias y un conjunto *dado* de oportunidades. Lo que hace *racional* la elección entre alternativas es la capacidad que posee el agente de *maximizar* (o, tal vez, *satisfacer*) una *función objetiva* definida respecto a variables bien determinadas» (G. GUTIÉRREZ, *La* Veritatis Splendor *y la ética consecuencialista contemporánea*, p. 240).

[186] Sobre els absoluts morals segons Tomàs d'Aquino davant les interpretacions de les ètiques teleològiques: cf. J.F. DEDEK, *Intrinsically Evil Acts: An Historical Study of the Mind of St. Thomas*, Thom. 43 (1979) 385 ss; amb bibliografia abundant, P. LEE, *Permanence of the Ten Commandments: St. Thomas and His Modern Commentators*, TS 42 (1981) 422-443; W.E. MAY, *Moral Absolutes*, Milwaukee 1989; J. FINNIS, *Moral Absolutes, Tradition, Revision, and Truth*, Washington D.C. 1991 (versió espanyola, IDEM, *Absolutos morales*, Barcelona 1992); IDEM, *Fundamentals of Ethics*, Oxford 1983; G. GRISEZ, *Moral Absolutes. A Critique of the View of Josef Fuchs*, «Anthropos» 1/2 (1985) 155-201 (aquesta revista ha canviat el nom per el d'«Anthropotes»); A. FERNÁNDEZ, *Teología Moral*, I, Burgos 1992, pp. 555 ss.

original i els pecats personals sense els quals no existiria tal deformitat. No es tracta, doncs, d'una maldat òntica entesa en clau teleològica normativa, sinó compresa en el seu significat tomista.

9. *«Obiectum», «res volita» i «volitum»: algunes precisions*

L'objecte, en la seva raó formal, és el que especifica essencialment qualsevol moviment o acció. Així, tota facultat té un objecte propi, i tot moviment de qualsevol facultat té, alhora, el seu objecte propi. L'objecte de la voluntat és el bé, que alhora té raó de fi. El bé al qual tendeix la voluntat pot analitzar-se des de diferents perspectives, com també l'acte humà. Entre elles poden esmentar-se les perspectives formal i material.

De vegades, per distingir ambdós aspectes, s'utilitzen –encara que no de forma exclusiva– les expressions *res*, *volitum*, *operatum* i *materia* per la referència a la dimensió material, mentre que el terme objecte es reserva principalment per a l'àmbit formal, però tots aquests termes poden tenir aquesta doble perspectiva i ser intercanviables.

El *Comentari al primer Llibre de les Sentències* ens ofereix un bon exemple d'anàlisi: l'espècie de l'acte ve de l'objecte –diu el dominic d'Aquino–, però considerat en la seva raó de bé, que és el seu aspecte formal, i no en la seva consideració material de *res volita*.[187] La *res volita*, en aquest cas, és l'objecte considerat materialment,[188] i com a tal no especifica l'acte. Tenim, així, en aquest text, les equivalències següents: *res volita = volitum materialiter = obiectum materialiter*.

Volitum i *obiectum*, segons com es considerin, no s'identifiquen. *Obiectum*, sense cap adjectiu que el qualifiqui, sol emprar-se en sentit formal; *volitum* permet una consideració formal i com a tal s'identifica amb l'objecte.[189] Aquest *volitum* formal té raó de bé pel fi, i com a desitjable –aquesta n'és la consideració formal– és l'objecte. Poden donar-se *volita* inapropiats per rebre la forma de bé: són els actes intrínsecament dolents.[190]

La *res* adquireix també, segons com es consideri, un sentit formal, que s'identifica amb la *realitas*.[191] Aquesta mesura el nostre intel·lecte en expressar l'essència de l'ens.[192] En l'àmbit de l'obrar, la *res* designa també l'objecte de la voluntat.[193] Des d'aquesta perspectiva no és la simple realitat material, sinó moral (formal). Per exemple, la diferència moral entre la restitució i la donació d'una determinada quantitat de diners no rau en els diners materials, perquè en ambdós pot ser el mateix, sinó en els diners en tant que deguts o donats.[194]

---

[187] «Species autem cuiuslibet actus voluntarii trahitur ex obiecto, quod est forma voluntatis producentis actum [...]; unde ex hoc attenditur essentialiter conformitas, non autem ex ipsa re volita ex qua actus speciem non trahit» (*In I Sent.*, d. 48, a. 2); «Volitum non est perfectio voluntatis, vel obiectum, nisi inquantum stat sub ratione boni» (*ibid*, ad 1).

[188] «Ad obiectum autem alicuius actus duo concurrunt: unum quod se habet quasi materialiter, et alterum quod est sicut formale, complens rationem obiecti [...]. Illud autem quod se habet materialiter ad obiectum voluntatis, est quaecumque res volita: sed ratio obiecti completur ex ratione boni» (*In I Sent.*, d. 48, a. 2).

[189] En aquest sentit s'utilitza en *De Verit.*, q. 23, a. 8, on es planteja «utrum teneamur conformare voluntatem nostram voluntati divinae *in volito*, ut scilicet teneamur velle hoc quod scimus Deum velle». Cf. TH. BELMANS, *Le sens objectif de l'agir humain*, p. 38.

[190] «Volitum improportionatum ad bonitatem, quantumcumque sit bonus finis, nunquam bonitatem recipit; et talia sunt quae *per se sunt mala*, ut furari et huiusmodi» (*In I Sent.*, d. 48, a. 2, ad 5).

[191] Per a un estudi sobre la *res* a sant Tomàs: cf. TH. BELMANS, *Le sens objectif de l'agir humain*, pp. 164-170.

[192] «Nomen rei exprimit quidditatem vel essentiam entis» (*De Verit.*, q. 1, a. 1).

[193] «Et ideo voluntas per actum suum tendit in obiectum suum secundum quod se habet in re, et ideo ex bonitate et malitia *rei volitae* actus voluntatis est bonus et malus» (*In II Sent.*, d. 39, q. 1, a. 2); «Finis, inquantum est *res* quaedam, est aliud voluntatis obiectum quam id quod est ad finem. Sed inquantum est ratio volendi id quod est ad finem, est unum et idem obiectum» (STh, I-II, q. 12, a. 4, ad 2).

[194] «Illud quod alteri non debetur non est, proprie loquendo, eius, etsi aliquando eius fuerit. Et ideo magis videtur esse nova donatio quam restitutio cum quis alteri reddit quod ei non debet. Habet tamen aliquam similitudinem restitutionis, quia *res materialiter est eadem. Non tamen est eadem secundum formalem rationem quam respicit iustitia*, quod est esse suum alicuius. Unde nec proprie restitutio dicitur» (STh, II-II, q. 62, a. 1, ad 1; els subratllats són nostres).

També hem vist que l'objecte s'identifica generalment amb la matèria *circa quam*, de forma habitual denominada simplement matèria o matèria *debita*.[195] La matèria té, també, una doble consideració: material i formal.[196]

Com afirma Belmans, l'objecte de l'acte humà es defineix sempre amb un verb o amb un substantiu verbal:[197] són comportaments, no fets o realitats físicament considerades. Així ho ratifica l'encíclica *Veritatis Splendor*: «En efecte, l'objecte de l'acte del voler és un comportament elegit lliurement.»[198]

Alguna vegada sant Tomàs sembla definir l'objecte de la voluntat com una realitat cosista.[199] Per exemple, *els diners aliens* en l'acte de robar. Però no es refereix als diners com a tal, sinó a l'apropiació dels diners aliens. En aquest cas, el ser aliè no és una circumstància sense més de l'acte, sinó que en forma part de l'objecte, sense el qual no es donaria el robatori. En paraules del mateix Tomàs, «l'acte no s'especifica per allò de material de l'objecte, sinó per la raó d'objecte», per la seva raó formal.[200]

A la claror d'aquesta exposició, es fa patent que el sentit precís que Tomàs d'Aquino dóna als conceptes i judicis que engloben la terminologia estudiada només es capta després d'una lectura atenta del text i del context.[201]

---

[195] Per exemple, «in actu exteriori potest considerari duplex bonitas vel malitia, una *secundum debitam materiam* et circumstantias; alia secundum ordinem ad finem» (STh, I-II, q. 20, a. 2).

[196] Cf. p. 160, nota 144. Quan s'identifica la matèria amb l'objecte de la voluntat, la *materia circa quam* «habet quodammodo rationem formae, inquantum dat speciem» (STh, I-II, q. 18, a. 2, ad 2). En aquest mateix sentit, «virtus autem non habet materiam ex qua, sicut nec alia accidentia, sed habet materiam circa quam; et materiam in qua, scilicet subiectum. *Materia autem circa quam est obiectum virtutis*» (STh, I-II, q. 55, a. 4); també, «materia enim actus, dicitur obiectum ipsius» (*De Malo*, q. 2, a. 4, ad 5).

[197] «Comme nous allons voir, son contenu concret [de l'objecte de l'acte] ne s'exprime adéquatement que par les verbes ou des substantifs verbaux» (TH. BELMANS, *Le sens objectif de l'agir humain*, p. 173).

Exemples en els quals l'objecte es defineix amb un *verb*: «Uti re sua» (STh, I-II, q. 18, a. 2); «tollere aliena» (STh, I-II, q. 18, a. 5, ad 2); «bene pugnare», «accipere rem alienam» (STh, I-II, q. 18, a. 7); «dare eleemosynam», «furari», «levare festucam», «ire ad campum» (STh, I-II, q. 18, a. 8); «ieiunare» (STh, I-II, q. 19, a. 7); «uti rebus exterioribus ad alterum» (STh, II-II, q. 58, a. 3, ad 3); «reddere unicuique quod suum est» (STh, II-II, q. 58, a. 11, ad 3); «attribuere alicui plus quam sibi competat» (STh, II-II, q. 59, a. 2); «exhibere reverentiam uni Deo» (STh, II-II, q. 81, a. 3); «pascere esurientem» (*In II Sent.*, d. 36, a. 5, ad 3); «cognoscere mulierem suma» (*De Malo*, q. 2, a. 4); «vestire nudum» (*De Malo*, q. 2, a. 5); «percutere hominem» (*De Malo*, a. 2; a. 7), etc.

Exemples d'objectes expressats en forma de *substantius verbals*: «Contemplatio divinorum» (STh, I-II, q. 3, a. 5); «vindicta» (STh, I-II, q. 46, a. 2); «fruitio Dei» (STh, I-II, q. 67, a. 4); «nocumentum proximi» (STh, I-II, q. 73, a. 8); «homicidium» (STh, II-II, q. 7, a. 1, ad 1); «furtum», «adulterium» (*De Malo*, q. 2, a. 3, ad 6); «recompensatio mercedis debitae» (STh, II-II, q. 57, a. 1); «Dei cultus» (STh, II-II, q. 81, a. 5), etc. (citat a TH. BELMANS, *Le sens objectif de l'agir humain*, pp. 175 s.)

[198] VS 78.

[199] Per exemple, «res aliena est proprium obiectum furti dans sibi speciem» (*De Malo*, q. 2, a. 7, ad 8); «Obiectum avaritiae, scilicet pecunia» (*In II Sent.*, d. 42, q. 2, a. 3, ad 1); «Obiectum autem sive materia liberalitatis est pecunia, et quidquid pecunia mensurari potest»; però finalitza l'article d'aquesta qüestió donant entenent que no es tracta tant dels diners com de l'*ús* dels diners: «Proprius actus liberalitatis est pecunia vel *divitiis uti*» (STh, II-II, q. 117, a. 3).

[200] «Cum actus recipiat speciem ab obiecto, non recipit speciem ab eo secundum materiam obiecti, sed secundum rationem obiecti» (Quodl., III, q. 12, a. 2).

[201] Estem d'acord amb l'apreciació següent de S.L. Brock: «El equívoco no siempre es un signo, o fuente, de confusión. No hay motivos por los cuales la misma palabra no podría tener varios sentidos, incluso en el discurso científíco. Lo que importa es que el sentido supuesto para cada uno de sus usos quede claro. El peligro de confusión quizás sea menor cuando los sentidos no están relacionados. Es lo que Aristóteles llama equívoco por azar (EN I, 4 [1096 b27]). En este caso, el mero contexto suele bastar para mostrar qué sentido era el expresado. Pero a veces los diversos sentidos de una palabra se solapan, o tienen cierta conexión intrínseca entre ellos. En ese caso, la mente corre el riesgo de deslizarse de uno a otro. Con todo, incluso en ese caso, la equivocidad del término puede no ser algo que lamentar. Puede tener compsensaciones por el riesgo de equívoco. Restringir artificialmente el significado del término por mor de precisión puede implicar una cierta reducción, no sólo del sentido, sino también de la riqueza doctrinal. [...]. Tomando la distinción aristotélica entre equívoco por azar y equívoco deliberado, el Aquinate llama a este segundo tipo, en el que los diferentes sentidos de un término conservan una cierta unidad u orden entre ellos, equívoco por analogía. Un buen ejemplo de término que considera equívoco de modo analógico es "acto", *actus*» (S.L. BROCK, *Acción y conducta*, p. 21).

10. *Recirculació entre el «finis operis» i el «finis operantis»*

Hem mostrat al llarg d'aquest estudi sobre la moralitat en sant Tomàs que la bondat *ex obiecto* i la bondat *ex fine* són ambdues essencials en la determinació moral de l'agent. Però quina de les dues obté la primacia? Aquesta qüestió ha estat objecte de discussió entre els intèrprets del teòleg d'Aquino.

Hem vist, també, com la *bonitas ex fine* és la forma que informa la *bonitas ex obiecto*. Des d'aquest punt de vista, considerant la moralitat de l'agent, sembla que la primacia recau sobre el *finis agentis*. Però si el que examinem és la moralitat de l'acte exterior, llavors la moralitat *ex fine* té caràcter de circumstància (sempre que no es tracti d'un acte unidireccional), i obté la primacia l'objecte de l'acte.

Molts dels comentadors del Doctor angèlic han intentat formular l'esquema tomista de les fonts de la moralitat mitjançant la distinció entre *finis operis* i *finis operantis*. El sant utilitza l'esmentada distinció en poques ocasions,[202] mentre que la seva anàlisi se centra principalment en la distinció entre les dimensions interior i exterior de l'acte, clau del seu pensament moral.[203]

Tanmateix, pot aportar-nos certa llum investigar què entén el nostre autor per *finis operis* i *finis operantis*. Així defineix el *finis operis*: allò al qual l'acte és ordenat per l'agent; el *finis operantis* és el que intenta principalment l'agent.[204] Ell mateix ens ofereix l'exemple de la construcció: el *finis operis* de la construcció és la casa, mentre que el *finis operantis* de la mateixa construcció pot ser la utilitat que se'n cerqui (per exemple, habitar-la o vendre-la).

En primer lloc és necessari destacar que el *finis operis* no és una cosa que ocorre externament a l'agent, sinó un comportament que només pot ser definit des de l'agent. La construcció finalitza en una casa en la mesura que l'agent col·loqui voluntàriament les pedres de tal manera que realitzi el seu projecte: el *finis operis* no es defineix sense un finalitat de l'agent, sense un *finis operantis*. Així, el *finis operis* inclou un acte de la voluntat que es dirigeix cap aquest fi determinat. Cosificar comportaments, fins al punt de prescindir del subjecte agent, ens impossibilita per determinar el vertader *finis operis*. Amb la terminologia utilitzada per Rhonheimer, és necessari afirmar que el *finis operis* només pot determinar-se en l'anàlisi moral des de la primera persona. E. Molina constata que «bona part de comentaristes acabarà confonent el *finis operis* amb l'objecte moral de l'acte humà, quan aquest està més aviat unit a la noció d'acte exterior, que, al seu torn, no pot identificar-se sense més matisos amb el *finis operis*. Molts autors del nostre segle, induïts a la mateixa confusió, acabaran, a més, veient l'objecte moral com l'acció natural mateixa, i amb això no només s'allunyaran de la noció tomista d'objecte moral, sinó que, encara, trastocaran la doctrina tradicional de l'Església sobre aquesta categoria moral».[205]

El *finis operantis* equival a allò que en altres llocs en diu *fi últim* de la *voluntas intendens*. En els actes unidireccionals, el fi que intenta l'agent s'identifica amb el fi del comportament elegit, i el *finis operis* s'identifica amb el *finis operantis*. En els actes pluridireccionals la persona que actua es proposa amb la voluntat dues finalitats diferents, que es corresponen amb dos objectes diferents, un que dóna lloc a la dimensió exterior de l'acte (objecte pròxim de l'elecció) i un altre que es posseeix només intencionalment (objecte de la intenció). Per ser ambdues finalitats (finalitats a les quals es dirigeixen moviments de la voluntat –intenció i elecció– constituint-se en els seus objectes) fins la persona, podem anomenar-les amb propietat *finis operantis*. Però per ser fins als quals tendeixen ambdós objectes de la voluntat, són alhora *finis operis*. Amb això pretenc mostrar que tot *finis operantis* té per objecte un *finis operis*.

Qui roba per adulterar, vol dos comportaments diferents, sent, ambdós, objectes de la seva voluntat: robar i adulterar. El primer es vol com mitjà per al segon, però adulterar i robar són comportaments

---

[202] Principalment en *In II Sent.*, d. 1, q. 2, a. 1 i STh, II-II, q. 141, a. 6, ad 1.

[203] E. MOLINA, *La moral entre la convicción y la utilidad*, p. 36; O. LOTTIN, *La place du «finis operantis»*, pp. 503-504; S. PINCKAERS, *Ce qu'on ne peut jamais faire*, pp. 42 s.

[204] «Agere aliquid propter finem est dupliciter: vel propter finem operis, vel propter finem operantis. Finis operis est hoc ad quod opus ordinatum est ab agente, et hoc dicitur ratio operis; finis autem operantis est quem principaliter operans intendit: unde finis operis potest esse in alio; sed finis operantis semper est in ipso; sicut patet in aedificatore, qui lapides congregat ad componendum eos, quod ista compositio, in qua consistit forma domus, est finis operis; sed utilitas quae provenit ex hoc operanti, est finis ex parte agentis» (*In II Sent.*, d. 1, q. 2, a. 1).

[205] E. MOLINA, *La moral entre la convicción y la utilidad*, pp. 36 s. Els autors del nostre segle que E. Molina menciona són els defensors de les corrents teleològiques normatives, conseqüencialistes i proporcionalistes.

que posseeixen el seu propi *finis operis*. En aquest cas, robar es dóna realment (és l'acte exterior, cronològicament previ a l'acte d'adulterar), mentre que adulterar és present en l'agent només intencionalment. No ha d'oblidar-se que es tracta d'un sol acte humà, un acte doble, i no de dos actes, encara que s'especifiquin doblement.[206]

Quan contemplem la moralitat des de la perspectiva de l'agent, és necessari afirmar que la bondat o la malícia moral de l'acte exterior prové formalment d'una voluntat lliure, per ser la voluntat la seu de la moralitat. Així, si la voluntat és bona –dirà el Doctor angèlic–, l'acte exterior també serà bo.[207] Des d'aquest plantejament el *finis operis reducitur in finem operantis*.[208] Les accions són bones (tant el fi intencionat com el fi escollit) en la mesura que la voluntat és bona.

Això no obstant, s'ha de completar el cercle dient que la voluntat és bona per voler un objecte bo.[209] Si es té en compte que l'acte exterior esdevé objecte de la voluntat,[210] la voluntat és bona o dolenta mentre elegeix el bo o el dolent. És a dir, l'agent percep, per mitjà de la raó pràctica, la moralitat d'aquella realitat que serà objecte pròxim de la seva *voluntas intendens* i de la seva *voluntas eligens*.

Existeix la possibilitat de preguntar-se si la bondat de la voluntat és una bondat *adverbial* (és bona perquè vol bonament, segons el procedir kantià) o bé és una bondat *intencional* (és bona perquè vol –procura– allò que és bo). En algun text de la *Summa Theologiae*, Tomàs d'Aquino sembla adoptar ambdues postures alhora: el pecat pot provenir d'elegir una cosa dolenta o d'elegir una cosa bona de forma dolenta, sense el corresponent ordre.[211] Sembla indicar que hi ha una moralitat *ex parte rei electae*, quan s'elegeix un determinat bé o mal, al costat d'una moralitat *ex parte electionis, quae non habet debitum ordinem*, que no depèn de la *rei electae*.

Si tenim present la distinció entre les dimensions interior i exterior de l'acte, la *res electa* es refereix a l'acte exterior. D'on sorgeix, doncs, el desordre *ex parte electionis*? La resposta és de capital importància: sorgeix quan la voluntat intenta allò que és dolent com a fi. Se'ns presenta, així, una nova *res*, que podem anomenar la *res intenta*, que pot distingir-se de la *rei electae*, determinant ambdues la bondat de la voluntat. L'expressió *res* s'utilitza aquí en el seu sentit formal.[212] En darrer terme, els actes no són bons perquè procedeixen d'una bona voluntat, sinó més aviat perquè la voluntat procura el que

---

[206] «Quandoque autem ex utraque parte determinatur, sed ad diversas species, ut quando actus ab uno habitu elicitur, et ab alio imperatur, sicut cum quis fornicatur propter lucrum; determinatur enim ad speciem luxuriae ex obiecto, sed ad speciem avaritiae ex fine; non tamen sunt ibi duo peccata, sed unum peccatum duplex, cum sit unus actus» (*In IV Sent.*, d. 38, q. 2, a. 2b).

[207] «Unde, si voluntatis sit actus bonus, et actus exterior bonus dicetur: malus autem, si ille sit malus» (SCG, III, cap. 10).

[208] «Sed quia finis operis semper reducitur in finem operantis, ideo oportet quod etiam ex parte operantis, finis actionis eius consideretur, qui est bonum ipsius in ipso» (*In II Sent.*, d. 1, q. 2, a. 1).

[209] «Ideo autem diximus per prius esse malum in actu exteriori quam in voluntate, si actus exterior in apprehensione consideretur: e converso autem si consideretur in executione operis: quia actus exterior comparatur ad actum voluntatis ut obiectum quod habet rationem finis. Finis autem est posterior in esse, sed prior in intentione» (*De Malo*, q. 2, a. 3). I en ad 8 afegeix: «Actus interior dicitur esse malus propter actum exteriorem, sicut propter obiectum; tamen culpa completur in actu interiori» (l'acte anterior rep la seva malícia de l'acte exterior per ser-ne aquest l'objecte).

[210] «Et quia actus exterior comparatur ad voluntatem sicut obiectum, inde est quod hanc bonitatem voluntatis actus interior ab exteriori habet, non quidem ex eo secundum quod est exercitus, sed secundum quod est intentus et volitus» (*In II Sent.*, d. 40, a. 3).

[211] L'actuar moral angèlic depèn de la finalitat i no de la realitat exterior. Per tant, el pecat dels àngels depèn de l'elecció d'un *bé* per un fi reprobable: «Peccatum in actu liberi arbitrii contingit esse dupliciter. Uno modo, ex hoc quod aliquod malum eligitur, sicut homo peccat eligendo adulterium, quod secundum se est malum. [...] alio modo contingit peccare per liberum arbitrium, eligendo aliquid quod secundum se est bonum, sed non cum ordine debitae mensurae aut regulae; ita quod defectus inducens peccatum sit solum ex parte electionis, quae non habet debitum ordinem, non ex parte rei electae» (STh, I, q. 63, a. 1, ad 4); una afirmació anàloga referida a l'obrar humà: «Si autem consideretur voluntas secundum quod est eligens, sic universaliter verum est quod a bonitate voluntatis dicitur actus bonus, et a malitia malus» (*In II Sent.*, d. 40, q. 1, a. 2).

[212] Ja hem advertit que el terme *res* pot participar d'una doble consideració, una material i una altra formal (vid. p. 172). Des de la perspectiva formal la *res* no es pot traduir simplement per *cosa* material, sinó que equival, més aviat, a *realitat*: cf. S. PINCKAERS, *Ce qu'on ne peut jamais faire*, p. 37. En aquest sentit, afirma sant Tomàs que tot moviment del apetit es dirigeix a una *res*: «Motus appetitivae terminatur ad res» (*De Verit.*, q. 1, a. 2).

és bo com a fi,[213] i com a tal és una bona voluntat. A la claror d'aquesta afirmació hom pot concloure la no legitimitat del mer sentit adverbial de l'obrar moral en sant Tomàs.[214]

Des d'aquesta perspectiva, la voluntat (la persona que actua) es fa bona en la mesura que intenta allò que és bo i elegeix un comportament bo.[215] El bo es refereix, en el primer cas, a un bé que es posseeix intencionalment (allò que la raó percep com a bé) i que és objecte de la *intentio*. Com a tal és una *res volita* (en el seu sentit formal i no purament material). En el segon cas, el bo es refereix a la dimensió exterior de l'acte, en tant que imperat per la voluntat: és una altra *res volita* (en el seu sentit formal). Cada *res volita* té un fi propi que és el seu *finis operis*. Així, tant la *voluntas intendens* com la *voluntas eligens* volen les seves respectives *res volitae*, els *finis operis* de les quals són objectes d'aquests moviments de la voluntat. En aquest cas, *finis intentionis reducitur in finem operis*. També el *finis electionis reducitur in finem operis*. I com el *finis intentionis* i el *finis electionis* són *finis operantis* (fins que l'agent procura mitjançant la intenció i l'elecció), podem concloure que *finis operantis reducitur in finem operis*. Aquesta expressió no es troba textualment en els escrits de Tomàs, però creiem que expressa bé el seu pensament sense trair-lo.

Belmans[216] arriba a aquesta mateixa conclusió i aprofita per criticar de nou el subjectivisme abelardià. Jutgem, però, que Abelard estaria, en bona mesura, d'acord amb sant Tomàs, perquè no és totalment: reconeix que la voluntat es fa dolenta en voler el dolent i no realitza quelcom dolent només quan vol malament. El gran defecte d'Abelard resulta de negar qualsevol validesa moral a l'acte extern, però no nega, sinó que reconeix com a criteri per determinar la moralitat de la voluntat, la que podem denominar *res volita intencional*, és a dir, un determinat *finis operis*.

La *res volita*, quan participa d'una dimensió imperada, s'identifica amb un *acte exterior*. Això no obstant, no pot identificar-se tota *res volita* amb un *acte exterior*. És el cas dels actes elícits, que no tenen dimensió imperada alguna. Seguint amb l'exemple de robar per adulterar, ambdues *res volitae* es corresponen amb dos actes exteriors: un d'imperat (robar) i un altre d'intencional (adulterar). Tanmateix, qui realitza un acte d'odi que no té repercussió externa, fa objecte de la seva voluntat una *res volita* (el mal de l'altre com a objecte de la seva intenció) que és una *realitas*, però no un acte exterior.

El desenvolupament d'aquesta exposició ens facilita d'entendre que no poden identificar-se les fonts essencials de la moralitat –objecte i fi– amb els fins *operis* i *operantis*. Altrament, es difumina i es confon l'anàlisi de la moralitat en sant Tomàs. Tot l'esquema moral del Doctor angèlic s'articula entorn de la dimensió interior i exterior de l'acte (i no del *finis operis* i *finis operantis*, tal com generalment ha fet la tradició tomista posterior),[217] segons la qual l'acte interior té com a fi una doble *res volita*, intencional i imperada, que són els seus objectes pròxims. Aquestes *res volitae* poden observar-se des

---

[213] «Voluntas quamvis sit agentis sicut subiecti, tamen est finis sicut obiecti; et ideo trahit rationem magis a fine quam a conditione agentis, et ad finem magis reducitur» (*In IV Sent.*, d. 16, q. 3, a. 2b, ad 2).

[214] La negació del sentit adverbial de la moralitat es reafirma en la *prima pars* de la *Summa Theologiae*: «Sicut autem bonum est in re, inquantum habet ordinem ad appetitum; et propter hoc *ratio bonitatis derivatur a re* appetibili in appetitum, secundum quod appetitus dicitur bonus, prout est boni» (STh, I, q. 16, a. 1); també «cum autem bonum ex fine dependeat, voluntas bona dicitur secundum ordinem ad rationem volendi, quae est finis» (*De Verit.*, q. 23, a. 8).

Si extrapolem aquesta mateixa qüestió a Déu, se'ns planteja si Déu s'estima perquè és bo, o és bo perquè s'estima. La resposta queda apuntada a Tomàs d'Aquino quan indica que en les persones divines no entra en consideració una bondat provinent del fi (STh, I-II, q. 18, a. 4). Qui posa la bondat és l'ésser, no la intenció: Déu és, és bo i s'estima.

[215] La persona esdevé també dolenta en la mesura que tendeix a o elegeix el mal: «Non solum aliquis voluntate peccat quando vult malum finem sed etian quando vult malum actum» (STh, I-II, q. 20, a. 2, ad 2).

[216] TH. BELMANS, *Le sens objectif de l'agir humain*, pp. 51-52 i 224-231. Aquest autor intenta mostrar que l'expressió del *Comentari al segon Llibre de les Sentències* («finis operis sempre reducitur in finem operantis») es mou en un pla diferent de l'ordre moral –en el pla de l'obra creadora de Déu– i, per tant, no té res a veure amb el problema del sentit de l'obrar humà. Així defensa la seva tesi: «Le *finis operis* qui selon S. Thomas se réduit nécessairement à un *finis operantis* désigne l'excellence qui échoit aux êtres créés du fait qu'ils sont appelés à l'existence pour la gloire de leur Créateur. Dans ce contexte spécifique, la distinction des deux "*finis*" concerne la perfection du genre humain en tant que participation à celle de Dieu Lui-même» (*ibid.*, p. 231). Pensem que és més encertat –sempre que no es cosifiqui el *finis operis*– el comentari de Pinckaers (*La Renouveau de la Morale*, Tournai 1968, p. 139), el qual afirma, comentant el text del *Llibre de les Sentències*, que la intenció assumeix un *finis operis* i en fa un *finis operantis*.

[217] Cf. E. MOLINA, *La moral entre la convicción y la utilidad*, p. 32. Pinckaers adverteix que per interpretar sant Tomàs correctament s'ha de tenir certa prudència crítica davant del vocabulari que la tradició posterior ha fet habitual: «Comme on le voit, une interprétation correcte de saint Thomas réclame de notre part une continuelle prudence critique à l'égard du vocabulaire moral qui nous est devenu usuel» (S. PINCKAERS, *Ce qu'on ne peut jamais faire*, p. 37).

d'una dimensió moral, poiètica i física. Així, hom pot parlar d'actes intrínsecament dolents, des dels punts de vista tant interior com exterior, en la mesura que tinguin per objecte unes *res volitas* no ordenables al Fi Últim.

Podem afirmar que *finis operantis/finis operis* es corresponen amb el binomi *voluntas* (*intendens i eligens*)/*res volita*, però no són binomis anàlegs als que representen matèria/forma, essència/acte d'ésser, potència/acte, acte interior/acte exterior, tal com moltes vegades se'ls presenta. Una confusió semblant ocorre en l'àmbit laboral, en el qual sol contraposar-se treball i capital, fent-los equivalents, respectivament, a obrers i empresaris, quan en realitat el treball és tant dels obrers com dels empresaris, i el capital es correspon únicament a l'àmbit dels instruments, donant lloc a dos ordres de la realitat diferents.[218]

En resum, tota moralitat essencial es redueix a la moralitat *ex obiecto* (si es contemplen les *res volitas*, tant la *imperada* com la *intencionada*). Aquesta afirmació equival a dir que tota moralitat es redueix a la moralitat *ex fine* (si ens fixem en els moviments de la voluntat de l'agent, en la seva intenció i en la seva elecció). Tancant de nou el cercle, però, la moralitat *ex fine* és una moralitat *ex obiecto*, des de la perspectiva de la persona que actua. Aquest és el motiu per què, en un principi, sant Tomàs distingeix només entre la moralitat *ex obiecto* i la que prové *ex circumstantiis*.[219]

Discernir com es percep i es constitueix l'objecte o els objectes serà tasca de la raó pràctica, que analitzarem en el capítol corresponent.

F. LES INTERPRETACIONS POSTERIORS A SANT TOMÀS

De forma breu, ens queda assenyalar l'evolució posterior a Tomàs d'Aquino sobre la comprensió de l'objecte moral.[220]

El nominalisme ofereix un marc teològic en el qual els conceptes que transmet la tradició queden redimensionats. La moral es redueix a una moral d'obligació, de llei i de l'acte singular, a diferència del pensador d'Aquino, que, com hem vist, estructura una moral de felicitat, de finalitat i de virtuts.[221] Ockham (1295-1350) defensa una llibertat, entesa com a lliure arbitri, que precedeix la raó[222] i la voluntat i que acaba identificant amb la indiferència de la voluntat. Sense la llibertat no es pot qualificar una acció de laudable o vituperable. La llibertat, però, no pot ser demostrada des de la raó. De fet, és una dada d'experiència.[223] La llibertat entesa així, aplicada a Déu, no adquireix cap limitació: el que Déu vol és bo pel fet mateix que Ell ho vol. Tota llei, valor o qualificació moral procedeixen únicament del libèrrim voler de la voluntat de Déu. Així, Déu pot fins i tot manar que l'odiem. Aquest plantejament redueix l'obrar humà a una successió inconnexa d'actes singulars; les inclinacions naturals i les virtuts perden el seu paper en l'actuar moral; la moralitat s'identifica amb l'obligació, l'element central de la qual és la llei; la raó pràctica i la prudència queden reduïdes a simples mitjanceres entre la llei i la voluntat humanes, de manera que limiten la seva funció a transmetre preceptes, obligacions, que afecten les accions particulars que es realitzaran.

Després del florir de les *Sumes per a confessors* dels segles XIV i XV, vademècums més que pròpiament manuals de teologia moral, que es desenvolupen paral·lelament a alguns comentaris a les

---

[218] Cf. JOAN PAU II, Enc. *Laborem Excerces* (14.IX.1981), 11-12, AAS 73 (1981) 577-647.

[219] Vid. p. 148.

[220] Resumim i sintetitzem els treballs de TH. BELMANS, *Le sens objectif de l'agir humain*, pp. 252-291; E. MOLINA, *La moral entre la convicción y la utilidad*, pp. 39-67; S. PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, Pamplona 1988, pp. 313-361; IDEM, *Ce qu'on ne peut jamais faire*, pp. 43-66; B. HÄRING, *La ley de Cristo*, pp. 57-77; R. GARCÍA DE HARO, *La vida cristiana*, Pamplona 1992, pp. 67-82; L. VEREECKE, *Da Guglielmo d'Ockham a sant'Alfonso de Liguori, Saggi di storia della teologia morale moderna 1300-1787*, Milano 1990, pp. 157-259 i 533-545.

[221] E. MOLINA, *La moral entre la convicción y la utilidad*, p. 40.

[222] Afirmar la precedència de la llibertat enfront de la raó implica consegüentment desvincular la voluntat de la raó pràctica. Des d'aquesta perspectiva, la voluntat pot determinar –sobre la base de cap pressupost racional– actuar o no conforme al que indica la raó. La voluntat, aleshores, deixa de ser un apetit *racional* per ser absoluta espontaneïtat (cf. L. VEREECKE, *Da Guglielmo d'Ockham a sant'Alfonso de Liguori*, p. 163).

[223] *Ibid.*

Sentències de Llombard i a alguns tractats particulars, esdevé un renéixer tomista. La *Summa Theologiae* de Tomàs d'Aquino substitueix els llibres de les *Sentències* com a text a comentar. Aquests teòlegs posteriors a sant Tomàs acceptaran majoritàriament la dimensió moral *ex genere*, defensant una moralitat intrínseca.

Tomàs de Vio, Cardenal Cayetano (1468-1534) anomena la moralitat que procedeix de l'objecte i que qualifica la voluntat[224] de bondat o malícia *formal*.[225] Progressivament s'anirà cosificant el concepte d'objecte. Per a Konrad Koellin (1476-1536) l'objecte designa ja la cosa realitzada.[226] No la cosa en si, sinó sempre lligada a un acte humà: no és l'obrar, sinó un fruit de l'obrar. La cosa-objecte engendra la moralitat formal que ella no posseeix més que en germen.[227] Ens anem distanciant, així, del pensament de Tomàs.

Bartolomé de Medina (1528-1580) intenta de mostrar que tot actuar humà (acte exterior i interior alhora) té un objecte únic –a diferència de sant Tomàs, que admetia la realitat d'actes pluridimensionals– que s'identifica amb el que anomena l'objecte comú, en el qual coincideixen acte interior i acte exterior. Aquest objecte comú és la cosa assolida pel nostre actuar en tant que cau sota la raó.[228] Influït per Koellin, Bartolomé afirma que l'objecte no està afectat d'una moralitat formal, sinó només causativa i incoativa, participant d'una certa dosi de cosisme.[229]

Un nou comentador, Domingo Báñez (1528-1604), es pregunta què entén Tomàs d'Aquino per objecte. Defensa, seguint Koellin i Medina, que l'objecte és un, per ser l'acte u, integral i consumat, encara que amb diverses dimensions, entre les quals hi ha la interior i l'exterior. Els exemples que proposa identifiquen l'objecte amb la cosa a la qual tendeix la voluntat: l'*innocent* en un assassinat (i no l'assassinat de l'innocent), les *pertinences alienes* en el robatori (i no el robatori d'allò que és aliè), etc.[230] Igual que Medina, no es tracta d'un objecte entès físicament o metafísicament, sinó moralment, quan diu relació a una llei que ho permet o ho prohibeix o, en darrer terme, quan és proporcionat a la recta raó. Conclou que prèviament a l'obrar mateix existeixen *res* morals capaces d'especificar-lo. Amb Báñez s'origina la distinció terminològica entre moralitat *formal* i moralitat *objectiva* en qualificar la bondat moral de *ratio formalis bonitatis* íntimament unida a l'objecte.[231]

Gregorio de València (1549-1603), Doctor Doctorum, participa del legalisme de l'època. La seva concepció errònia de la raó pràctica el porta a dissociar la raó de la voluntat. Afirma que els actes

---

[224] «Non enim tollere aliena est malus actus moraliter quia velle hoc est malum, sed e converso, quia hoc est malum, ideo voluntas eius est mala» (TH. DE VIO, CARD. CAYETANO, *In I-II*, q. 20, a. 1, par. V, en IDEM, *Commentaria in* Summam Theologiae *Sancti Thomae Aquinatis*, Romae 1889-1906; aquests comentaris acompanyen l'edició leonina de la *Summa Theologiae* de sant Tomàs d'Aquino).

[225] «Secundum bonitatem quam habet actus interior voluntatis ex actu exteriori, actus exterior in rerum natura, quia est formaliter bonus tali bonitate, addit ad bonitatem actus interioris non aliam bonitatem aut alium bonitatis gradum sed ipsam eandem bonitatem apponit in suo perfectissimo essendi modo, scil. formaliter; ac per hoc terminat, perficit et consummat motum voluntatis in ipsum» (*ibid.*, q. 20, a. 4, par. II).

[226] «Obiectum non est ipsa res in se et absolute considerata vel ut est extra secundum se, sed intelligitur per obiectum ipsa res in comparatione ad actum humanum interiorem vel exteriorem, ita quod obiectum capitur formaliter ut coniungitur actui humano» (K. KOELLIN, *Expositio comment. In I-II*, Venetiis 1589, q. 18, a. 2, nota tertia).

[227] «Sicut medicina non est sana formalitaer, est tamen sana causaliter; sic res in se non est bona formaliter bonitae morali, est tamen bona moraliter suo modo causaliter et originaliter, quia videlicet ex eo ipso quod aliquis taliter se habet peccat, et ipsa res nata est inducere in suo genere (scil. finaliter et specificative) malitiam in actionem circa se existentem» (*ibid.*, q. 18, a. 2, ad 1).

[228] «Datio eleemosynae exterior est ipsius actus misericordiae obiectum, quo volo elargiri eleemosynam [...] sed cum actus interior et exterior in genere moris reputentur ut unus actus humanus perfectus, oportet onmino designare obiectum commune utriusque [...]. Dicimus ergo quod obiectum proprie est ipsa res circa quam versatur actio, ut conveniens vel disconveniens rationi [...]. Certe obiectum homicidii est homo, non quomodocumque sed prohibitus occidi, obiectum furti est res aliena» (B. DE MEDINA, *Expositio in I-II*, Venetiis 1590, In q. 18, a. 2).

[229] «Bonitas vel malitia quam tribuit obiectum operationi humanae non est in obiecto formaliter sed causaliter [...]. Voluntas qua quis vult furtum mala est et ideo capax est vitii, res vero ipsae a parte rei neque sunt peccatum neque virtus» (*ibid.*).

[230] «Videtur quod obiectum actionis humane est res illa circa quam versatur actio sub aliqua ratione formali, v.g. obiectum homicidii est homo, non absolute sed ut prohibetur occidi lege naturali, et ita habet rationem obiecti moralis; obiectum furti est res aliena ut prohibita usurpari ab alio; obiectum abstinentiae est cibus prout commensurabilis homini secundum rationem» (*Comentarios inéditos a la I-II*, Salamanca 1942, In q. 18, a. 2, dubium 1m, nn. 2-3, p. 342).

[231] «Ratio formalis bonitatis actionis humanae intima est in ipsa actione et est proportio ad obiectum tanquam ad mensuram» (*ibid.*, n. 5).

volitius són naturals en virtut de la voluntat i morals en virtut de la raó, i viceversa, és a dir, els actes racionals són naturals en virtut de la raó i morals en virtut de la voluntat. El seu criteri de moralitat rau en l'existència d'una llei que prohibeix o mana. De fet, sosté l'existència d'un *esse morale* que funda la bondat o malícia moral. Per demostrar-ho cerca suport en l'existència d'actes indiferents, en els quals la bondat i la malícia moral són un *accidens separabile* amb relació a l'obrar. L'objecte, evidentment, té un sentit cosista. Només secundàriament l'objecte adquireix una dimensió moral: un objecte que es redueix a un element de l'obrar exterior. Distingeix tres finalitats de l'obrar: el fi essencial o intrínsec (*ut est per se obiectum terminativum alicuius actus*), les finalitats accidentals (*ut accidit alicui actui*) i el fi proposat (*ut habet peculiarem rationem causae, nempe cuius gratia*), que identifica amb l'*obiectum propter quod* i la *ratio obiecti*. Aquestes darreres expressions mostren la cosificació de l'*obiectum*.

Francisco Suárez (1548-1617) s'enfronta, en certa manera, al voluntarisme d'Ockham, però sense deslligar-se de la moral d'obligació, i restableix la moral de la naturalesa racional de l'home, inspirant-se en el millor que oferien les diverses orientacions del pensament de l'època.[232] Defensa que la moralitat intrínseca no ve només de la seva conformitat o no amb la llei o la voluntat divina, sinó de la seva conveniència o no del seu objecte a la raó recta: l'oposició de l'objecte a la recta raó fa de l'acte un pecat o una falta, almenys filosòficament parlant.[233] Tot acte que repugna la naturalesa raonable de l'home és dolent independentment de l'existència o no de la voluntat imperativa de Déu o d'un superior.[234] El binomi llei/raó configura la moralitat: el bo i el dolent procedeixen del dictamen de la raó, però la seva obligatorietat ve de la llei. Suárez accepta, per tant, una moralitat objectiva (més enllà de tota llei) que en diu *honestedat*. Aquesta es funda en la relació de l'objecte de l'acte amb la naturalesa racional com a tal. La moralitat sorgeix fonamentalment de la bondat objectiva de l'obrar imperat, que no prové de l'acte interior sinó que, al revés, marca la seva rectitud.[235]

Suárez relega el paper del fi a mera circumstància de l'obrar i accepta implícitament la distinció entre *finis operis* i *finis operantis*. Identifica la *recta ratio* amb una simple bona fe determinant. De fet, arriba a afirmar que la bona voluntat és suficient per assegurar la rectitud de la consciència. Aquesta formulació manifesta la confusió entre els nivells objectiu i subjectiu de l'obrar.[236] Aquest autor concep la veritat moral en termes teorètics: com a veritat especulativa que ha d'aplicar-se a la pràctica mitjançant la consciència.[237] A aquesta concepció de la raó pràctica s'afegeix un nou equívoc: la relació entre llibertat i moralitat. Afirma que en el cel els nostres actes no seran morals: no tindran una bondat moral encara que sí una bondat objectiva, perquè el que farem és bo, però ho farem necessàriament.[238]

Juan de Santo Tomàs (1589-1644) s'encarrega d'estendre la noció cosista de *finis operis* reduït a la seva dimensió òntica. Des d'aquesta perspectiva, tot el contingut moral es juga en el *finis operantis*. Distingeix i contraposa, com Báñez, la moralitat *formal* i l'*objectiva*[239] i entén per objecte la cosa en la

---

[232] L. VEREECKE, *Da Guglielmo d'Ockham a sant'Alfonso de Liguori*, p. 544.

[233] F. SUÁREZ, *De legibus*, lib. II, cap. 6, n. 5, en IDEM, *Opera omnia*, vol. V, CH. BERTON (ed.), Parisiis 1856, p. 105.

[234] IDEM, *Tractatus III, de bonitate et malitia humanorum actuum*, disp. 7, en IDEM, *Opera omnia*, vol. IV, pp. 371 ss.

[235] «Quia dare eleemosynam bonum est, ideo velle dare est bonum: ergo in talibus actibus secundum se praesupponitur aliqua bonitas, quae non manat ab interiori actu, sed potius obiective praesupponitur, et est fundamentum rectitudinis illius» (*ibid.*, disp. 2, sectio 1, n. 7, p. 290). I e el n. 11 afirma: «Non ideo actus externus est bonus, quia est ab interiori bono, sed ex se talis est» (*ibid.*, p. 291).

[236] Suárez s'aparta, així, de la clara distinció de Tomàs entre *per se* i *per accidens*: «Diversimode tamen recta conscientia et erronea ligat: recta quidem ligat simpliciter et per se; erronea autem secundum quid et per accidens» (*De Verit.*, q. 17, a. 4). J. Fuchs recorre al concepte de Suárez de *recta ratio*.

[237] G. DEL POZO, *Lex evangelica. Estudio histórico-sistemático del paso de la concepción tomista a la suareciana*, Granada 1988, pp. 174-242.

[238] «Quia videre licet in actu amoris divini, nam in beatis est rectissimus, et ab eadem virtute charitatis procedens, atque adeo eiusdem speciei cum amore viae, ut est probabilius et nihilominus ibi non habet bonitatem moralem, non quia desit illa bonitas, quam habet ex obiecto, et differentia specifica, sed quia deest illi moralitas quae sumitur ex libertate» (F. SUÁREZ, *Tractatus III, de bonitate et malitia humanorum actuum*, disp. 3, sectio 3, n. 19, p. 315).

[239] «Id quod bonitatis seu moralitatis est in actu, praesupponitur in obiecto ab ipsoque hauritur» (JOAN DE SANT TOMÀS, *Cursus theologicus*, V, *Tractatus de bonitate actuum humanorum*, Parisiis-Tornaci-Romae 1953, disp. 8, a. 1, nn. 34-35).

seva fisicitat.[240] Posseeix una òptica fisicista de la moral. Tanmateix, no deriva la bondat moral de la física. Això ocorrerà només en el segle XX en el context dels corrents teleològics normatius.[241]

Els teòlegs de l'escola de Salamanca (1665-1724) participen de l'òptica casuística, formalista i legalista. Substitueixen la raó de Tomàs d'Aquino per la llei. Redueixen la interpretació del *bonum naturae* a un bé físic que, per mitjà de la llei, entra en l'ordre moral. L'objecte de l'*esse physicum* i de l'*esse morale* és el mateix amb una distinció formal (per exemple, la plata [=objecte] en tant que robada, o com a tornada, bé es tracti d'un robatori, bé d'una restitució). Defensen, per tant, la preexistència de l'objecte. I entenen l'objecte no com a objecte físic com a tal ni la llei en si, sinó la qualitat precisa per la qual l'objecte es vincula a la llei.[242] Aquesta qualitat afegida, més que llum, aporta foscor, i els porta a definir la moralitat objectiva com una *relació real transcendental*, com contemporàniament defensa Billuart. Distingeixen entre una *moralitat objectiva pròxima* i una *moralitat formal*. La primera (*objectiva*) procedeix de la relació de l'acte amb l'objecte com al seu terme i té com a referència les inclinacions naturals. La conveniència o no de l'acte amb les inclinacions naturals dóna lloc a aquesta moralitat objectiva. Aquesta encara no és formalment moral. És una qualitat inherent a l'objecte, no realment diferent de la seva entitat. La segona, *formal*, es configura en la relació de la llibertat amb la llei i no precedeix l'acte. Aquests autors, i entre ells Vázquez, com va fer també Suárez, defensen, després de distingir la moralitat formal de l'objectiva, que en el cel no farem actes morals perquè elegirem necessàriament el bé.

Trobem, doncs, en els salmanticenses una triple moralitat: física, objectiva i formal. Per a ells, la distinció *finis operis* i *finis operantis* a l'estil de Suárez és una clau de la moral. Afirmen, amb Tomàs d'Aquino, que tant l'objecte com el fi contribueixen a la moralitat objectiva de l'acte. L'aportació de l'objecte (relació amb les inclinacions naturals) és essencial. La contribució moral del fi, com afirma també Suárez, pot ser considerada essencial, quan es tracta del *finis operis*, o accidental, quan es tracta del *finis operantis*, que es distingeix de l'objecte immediat de l'acte i és accidental al mateix. Contràriament al Doctor angèlic, afronten l'estudi de l'acte moral començant per l'acte exterior, des de l'objecte físic a l'objecte formalment moral, amb el consegüent cosisme i reducció del paper de la raó pràctica.

Billuart (1685-1757) ofereix una bona síntesi del pensament de Tomàs. La descripció dels valors morals s'articula en tres etapes: (a) la dimensió moral és inherent a l'obrar humà; té el seu lloc principal en l'obrar imperat i no només en la intenció subjectiva, que per tal de ser una *voluntas boni* haurà de tendir a un bé objectiu; (b) el lliure arbitri no defineix per si sol la bondat moral: «Libertas requiritur ad moralitatem, non tamen formaliter in ea consistit»; (c) «Moralitas in communi consistit formaliter in tendentia seu relatione reali transcendentali ad obiectum subditum regulis forum.» Es tracta d'una afirmació que pot entendre's positivament, però que no és afortunada. Què significa *relatio transcendentalis*? Amb aquesta expressió exclou les relacions predicamentals que no coincideixen amb la totalitat del subjecte. És a dir, és una cosa que afecta íntimament tot el subjecte. I què entén per *obiectum subditum regulis morum*? Es revela amb aquesta expressió un cert cosisme del terme objecte dissociat de l'obrar mateix. Afirma que l'acte en el seu *esse physico* és el fonament de l'acte en tant que moral.[243] Ara bé, segons Belmans, aquesta afirmació de Billuart no significa que ell dedueixi la dimensió moral de l'òntica.[244]

Billuart accepta els actes indiferents. Entre els elements que intervenen en la moralitat, el primer factor és l'objecte que defineix: «id quod primo et per se attingitur a voluntate.» Així, *Déu* és l'objecte

---

[240] Per exemple, la plata robada, la dona violada, etc., cf. *ibid.*, disp. 8, a. 1, n. 34-35: «Res ipsa externa circa quam versatur actio, v.g. pecunia quam fur apprehendit, mulier quam quis cognoscit.» També: «Et ita assignant pro obiecto actus externi ipsummet actum prout in facto esse» (*ibid.*, disp. 8, a. 2, n. 34).

[241] TH. BELMANS, *Le sens objectif de l'agir humain*, p. 262.

[242] «Pro veritatis ergo intelligentia sciendum est, moralitatem obiectivam ab omnibus concipi ut aliquo modo superadditam entitati physicae obiecti in ordine ad regulam morum, quam diximus esse legem: unde nec debet esse praedicta entitas considerata secundum se, nec lex secundum se sumpta, se aliquid quasi medians, afficiens obiectum et constituens sub lege» (SALMANTICENSES, *Tractatus XI, De bonitate et malitia humanorum actuum*, disp. 1, dubium 6, n. 87, en IDEM, *Cursus theologicus*, VI, Parisiis-Bruxellis 1878, p. 44).

[243] «Actus in esse physico est fundamentum actus ut morales» (F.C.R. BILLUART, *Tractatus de actibus humanis*, diss. 4, a. 1, *dico 5º, probatur*, en IDEM, *Cursus theologiae*, IV, Parisiis 1857, p. 137).

[244] TH. BELMANS, *Le sens objectif de l'agir humain*, p. 270.

de la caritat o *la cosa aliena* l'objecte del robatori (no en si mateixos, sinó en la mesura que la raó ens prohibeix d'apropiar-nos-els). Encara que sosté en positiu el paper de la raó, el llenguatge emprat s'allunya de la precisió del teòleg dominic. Segons Billuart, no és la llei, sinó l'objecte captat per la raó el que especifica moralment l'obrar. La bondat essencial procedeix de l'objecte considerat doblement amb relació a la llei i a la raó: l'acte rep la seva bondat essencial, immediatament, del seu objecte; mediatament, de la llei, de la qual procedeix l'obligació. Fa seva la distinció entre *finis operis* i *finis operantis* que, en certa manera, queda consagrada; identifica *finis operis* amb objecte i relega el *finis operantis* a l'àmbit de les circumstàncies. Quan es fa penitència mitjançant una almoina, la penitència advé a l'almoina accidentalment. Així, conclou, el *finis operantis* és accidental a l'almoina. Contra Vázquez, manté que el valor de l'acte exterior no es pot reduir a una funció utilitària. En positiu, torna a les categories d'acte interior-acte exterior, però interpretades en el si de la tradició que rep;[245] defensa la unitat de l'acte interior-exterior en la seva comprensió de l'estructura de l'acte moral, i recupera en part el valor preponderant de la finalitat que s'havia enfosquit pels seus antecessors.

Detectem en Billuart una certa incoherència, igual que en els seus predecessors, a l'hora de posar els exemples sobre el contingut exacte del terme *objecte*: tendeix a materialitzar l'objecte moral sense fer-lo coincidir amb l'objecte òntic. Tanmateix, les seves intuïcions el fan sobresortir davant els seus precursors. És interessant l'argument que utilitza per rebutjar que per evitar un mal major s'hagi de realitzar un mal menor. El mal que esdevé perquè algú es mori si no fem un altre mal com, per exemple, dir una mentida, no es proposa a la nostra intel·ligència com un dilema entre dos mals, sinó que el primer mal i el segon es mouen en dos ordres diferents amb relació al nostre actuar, el primer òntic i l'altre moral, i per tant no existeix tal dilema.[246] En síntesi, Billuart proposa quatre tipus de bondat: una primera de natural; una altra d'especificada per l'objecte; una tercera que prové de les circumstàncies, i, finalment, la deguda al fi de l'agent. Les dues darreres moralitats són accidentals. Aquest teòleg influirà de manera considerable en la manualística posterior.

La història de la teologia moral dels segles XVII i XVIII, en paraules de B. Häring, no és cap altra cosa, en el fons, que la història del probabilisme.[247] La teologia moral restà tancada en la casuística abstracta i en la falta de realisme, a excepció d'homes com Billuart. La discussió entre opinions probables, més probables, segures, més segures, laxes i perilloses, que configuren les tesis dels diferents sistemes morals, ens indica les dificultats presents en l'estudi de la moral per discernir no solament la llei o la seva aplicació, sinó també la percepció de la realitat en tant que moral.

El període qualificat de manualística se centra en el binomi llei-llibertat i es concreta en la dialèctica entre consciència i actes, des de la perspectiva de l'obligació legalista. Una llibertat entesa com a llibertat d'indiferència i una llei que limita la llibertat. S'ha perdut la perspectiva de la virtut i de la finalitat orientada a la benaurança pròpia de sant Tomàs. Aquests pressupòsits condueixen a configurar una moral entorn del coneixement de la llei, de la casuística, dels actes singulars, desconnectats d'una vida virtuosa. Amb aquest punt de vista creix la importància de la consciència en detriment del paper vertader de la raó pràctica. La tasca del moralista es redueix a il·luminar el judici de la consciència dels actes singulars, en especial dels casos dubtosos, en funció de la llei. L'afany objectivista de l'especificació de l'acte moral degenera en molts casos en un cert naturisme, fisicisme i cosisme. Aquesta forma de fer moral ha estat present en la teologia del segle XVII al XIX.

---

[245] Pel que fa a la relació de l'acte interior amb l'acte exterior, Billuart se separa subtilment de Tomàs. Com fa notar E. Molina, «el acto interior se considera como la reacción de la voluntad ante un acto ordenado a su objeto por la razón o la ley: puede quererlo o rechazarlo. El acto exterior consistiría en la pura ejecución del querer. De este modo se hace residir la esencia de la moralidad en la voluntad (o intención) de hacer (u omitir) un acto determinado según su objeto (su materia) por la razón y la ley. Con esta concepción del acto y de la voluntad, el acto interior pierde toda la dimensión de interioridad y de potencia de intencionalidad y queda reducido a la voluntad (intención y elección surgidas de la libertad de indiferencia) que se vierte sobre un acto moralmente cualificado según su objeto por la razón y la ley: el centro de la moralidad se sitúa en la exterioridad objetiva sometida a la ley» (E. MOLINA, *La moral entre la convicción y la utilidad,* p. 55). Cf. S. PINCKAERS, *Ce qu'on ne peut jamais faire,* p. 60.

[246] «E duobus malis minus est eligendum; atqui minus malum est mentiri quam proximum perire; ergo. Resp.: quod pereat proximus non est tibi malum morale si non possis ipsum salvare nisi mendacio, et ideo non proponuntur tibi duo mala» (F.C.R. BILLUART, *Tractatus de actibus humanis*, diss. 4, a. 3, par. 4, tertia difficultas, obj. 2, p. 152). Tanmateix, s'ha de matitzar aquest argument perquè que algú mati un altre també és un mal moral, encara que no propi, i no un simple mal òntic.

[247] B. HÄRING, *La ley de Cristo*, p. 65.

L'encíclica de Lleó XIII *Aeterni Patris*[248] donà un nou impuls a la renovació de la teologia, amb sant Tomàs com a mestre. Es comencen a recuperar certs aspectes de la teologia moral que havien estat oblidats o relegats. En particular, la teologia moral recobra, en part, l'esquema moral de les virtuts, mostra de nou el paper preponderant de la finalitat i de la benaurança i posa de manifest la necessitat d'una profunda renovació.

G. SÍNTESI: EL SENTIT OBJECTIU DE L'OBRAR, DE LA INTENCIÓ A LA COSIFICACIÓ DE L'OBJECTE MORAL

En aquest capítol hem abordat l'estudi de les fonts de la moralitat en l'època que va d'Abelard a Tomàs d'Aquino, i la seva posterior interpretació.

Pere Abelard defensà la que podem anomenar una moralitat de la intenció objectiva. La moralitat sorgeix, exclusivament, de la intenció. L'acte extern no contribueix en res a la moralitat de l'acció i rep el seu valor moral de la voluntat que l'origina. Abelard contempla l'acte extern en la seva dimensió fàctica, amb la neutralitat moral consegüent. Ara bé, el teòleg de Palais no sosté una intenció creativa de la moralitat, a tall de voluntat autònoma kantiana. La intenció –per a aquest deixeble de Roscelí de Compiègne– és deutora d'objectivitat: la raó percep intencionalment la proporció de l'objecte de la intenció a la voluntat divina. Heus ací la seva font de la moralitat.

Llombard aporta la distinció entre una bondat essencial i una altra bondat específica i reconeix l'existència d'actes que –mitjançant l'ús de les expressions *in se* i *per se*– posseeixen una moralitat intrínseca. La moralitat sorgeix del fi que es proposa el subjecte i de l'acte extern que realitza. Tanmateix, entre la intenció de l'agent i l'acte extern hi ha una asimetria: una acció dolenta no esdevé bona per una bona intenció, però un acte bo es fa dolent per una mala intenció. La moralitat no depèn, així, únicament de la intenció. Per al Mestre de les Sentències existeixen comportaments la realització dels quals fa dolenta la voluntat i el subjecte que actua, al marge de la intenció que els va originar.

La història posterior fins a Sant Tomàs aporta, amb més o menys encerts, una clarificació en els elements que forgen la dimensió moral de l'obrar humà. Es distingeix una bondat ontològica de la moral. La moralitat de l'acte té com a primer determinant una bondat *in genere* o *ex obiecto* –la comprensió del qual no és unívoca–, a la qual cal afegir aquella bondat que procedeix *ex circumstantiis*. Alguns inclouen la intenció entre les circumstàncies de l'obrar, mentre que d'altres la consideren un element amb entitat pròpia entre les fonts de la moralitat.

Tomàs d'Aquino reconeix un quàdruple àmbit de la bondat: ontològica, òntica, moral i meritòria. Contribueix, al seu torn, amb importants precisions i distincions, a aclarir la bondat moral del comportament humà. Descobreix dues dimensions de l'acte –interior i exterior– que configuren, en l'obrar, els ordres d'especificació i d'exercici. Aquests ordres es corresponen amb els dos principals moviments de la voluntat –intenció i elecció– que es dirigeixen als seus respectius objectes. La intenció s'orienta intencionalment al seu objecte que és el fi que es proposa l'agent i que inicia el dinamisme pràctic. L'elecció tendeix vers allò que s'ordena al fi. El comportament realitzat amb vistes al fi desitjat constitueix l'objecte de l'elecció. La voluntat, seu de la moralitat, s'especifica moralment pel fi desitjat i pel comportament en ordre al fi de l'agent.

Podem contemplar l'acte de voluntat de la persona com un únic acte que tendeix al seu objecte. Llavors, la voluntat es troba substancialment en l'elecció, ja que en certa manera inclou la intenció, per ser present en la primera el fi al qual s'ordena el comportament elegit.

Analitzar la moralitat des de la perspectiva interior i exterior equival a examinar la bondat moral de la persona que actua i de l'acte que obra, respectivament. Tanmateix, no hem d'oblidar mai que es tracta de dues dimensions d'un acte personal únic. En cada una de les dimensions, Tomàs d'Aquino defensa, com els seus predecessors immediats, una bondat *ex obiecto* i una altra que sorgeix *ex circumstantiis*.

---

[248] LLEÓ XIII, Enc. *Aeterni Patris* (4.VIII.1879), ASS 12 (1879) 97-115.

Quan es desitja un fi que no coincideix amb el comportament obrat, des de la dimensió exterior, el fi de l'agent que inicia el procés pràctic es compta entre les circumstàncies de l'acte de la persona.

Nogensmenys, en el mateix supòsit anterior, des de la perspectiva interior de l'obrar (la moralitat de la persona), el fi proposat constitueix un vertader objecte, no una circumstància, que especifica substancialment la voluntat. En aquest cas la voluntat (la persona) es determina doblement, pels objectes de la intenció i de l'elecció: l'objecte de la intenció –fi proposat per l'agent– és el que en podem dir forma *específica*, mentre que l'objecte de l'elecció és la forma *completiva*. La moralitat de l'acte interior i exterior es relacionen com a forma i matèria. La moralitat objectiva procedeix, en la hipòtesi que ens ocupa, de dues moralitats *ex obiecto*. No devem, per tant, contraposar la moralitat formal a la moralitat objectiva. Sorgeix també d'aquí la necessitat de precisar l'enfocament de l'anàlisi per discernir si el fi de l'agent contribueix amb una moralitat *ex obiecto* o *ex circumstantia*.

Això no obstant, continuant amb el pressupòsit d'una *intentio finis* que tendeix a una realitat diferent del comportament elegit, la moralitat de l'acte interior flueix a l'exterior i viceversa. Una almoina amb vanitat és, moralment, una almoina vanitosa.

El Doctor angèlic distingeix, amb un nou criteri, una triple perspectiva de l'obrar: física, poiètica i moral. Hom pot descriure les dites perspectives per les seves dimensions substancial i accidental. La dimensió accidental defineix les circumstàncies. Aquestes poden ser físiques, poiètiques i morals. Convé, per tant, precisar una altra vegada l'àmbit d'anàlisi per discernir quines realitats de l'obrar són pròpiament circumstàncies.

Un punt important en el pensament de sant Tomàs és la no derivabilitat d'una dimensió respecte d'una altra. Allò que és moral no necessàriament s'ha de deduir del poiètic ni del físic. Així, circumstàncies poiètiques poden esdevenir vertaders objectes de la voluntat en l'ordre moral.

Des del punt de vista moral, no hi ha actes indiferents, per ser sempre actes humans, que diuen relació a una voluntat lliure. En la perspectiva poiètica pot parlar-se d'actes indiferents, sempre que no incorporin un desordre en la mesura que es facin objecte de la voluntat. Tots els actes són indiferents en la seva descripció física.

Quan Tomàs d'Aquino afirma l'existència d'actes moralment dolents *ut in pluribus* no nega la realitat d'actes dolents *in se*, sinó que es refereix a la dimensió moral d'actes descrits poièticament que en la majoria dels casos inclouen una determinada voluntarietat, que és presumible. Aquests actes *ut in pluribus* dolents es corresponen amb el que Moore assenyala com *descripcions privilegiades* (*privileged descriptions*).[249] Per exemple, matar, en la seva dimensió poiètica, pot ser moralment lícit si es tracta d'una legítima defensa, però en la majoria dels casos sol ser pròpiament un assassinat: matar –poièticament– és *ut in pluribus* dolent; matar, però, –moralment (= assassinar)– és dolent *in se*.

Per interpretar correctament sant Tomàs, convé recordar que som davant el mestre de l'analogia. La distinció formal/material recorre tots els seus escrits. *Obiectum*, *res*, *volitum*, *materia* són realitats que, segons el context, poden tenir una dimensió formal o material, fins a l'extrem que no poden descriure's unívocament.

Si tenim en compte la realitat intencional i reflexiva de la voluntat com una facultat de la persona, és possible afirmar doblement que «finis operis reducitur in finem operantis» i que «finis operantis reducitur in finem operis». Tomàs no articula l'estudi de la moralitat entorn del binomi *finis operis/finis operantis*, sinó de l'acte interior/acte exterior, binomis que no són equivalents.

En el capítol V desenvoluparem com es constitueix i es discerneix l'objecte de la voluntat, objecte moral de l'obrar humà, segons sant Tomàs.

Les interpretacions posteriors al pensament del teòleg dominic quedaren amarades de nominalisme i legalisme. L'anàlisi del comportament humà se separà progressivament del subjecte que el realitza, cosificant l'actuar i la seva determinació objectiva. L'objecte es redueix a la seva dimensió material, i s'introdueix la distinció entre la moralitat formal i l'objectiva. El criteri de bondat de l'obrar es constitueix per la seva comparació a la llei.

Un cop cosificat l'actuar, se li atribueix un *finis operis* al marge del subjecte i s'estableix com a clau de la comprensió de la moralitat la distinció entre *finis operis* i *finis operantis*. La manualística hereta aquesta concepció de la moralitat centrada en la llei, en la llibertat davant la llei, i en actes singulars, sense considerar adientment el paper de la virtut.

---

[249] Vid. p. 99.

En els següents capítols intentarem d'exposar diferents modes de comprensió del dinamisme de la racionalitat pràctica i la seva incidència en la percepció de la moralitat objectiva.

IV. LA RAÓ PRÀCTICA I L'OBJECTE MORAL SEGONS ARISTÒTIL

A. INTRODUCCIÓ

L'elecció d'Aristòtil com a matèria d'estudi en la dilucidació de la comprensió de l'objecte moral gaudeix de raons sòlides. No es deu únicament a la seva importància preponderant en la història de l'ètica i a la seva acceptació en una gran multiplicitat de contextos –grec, islàmic, jueu i cristià. També la modernitat de tall subjectivista advertí que l'aristotelisme era un dels seus majors rivals. «Continua sent –en paraules de MacIntyre– el més potent dels modes premoderns de pensament moral. Si contra la modernitat s'ha de vindicar una visió premoderna de l'ètica i la política, haurà de fer-se en termes propers a l'aristotelisme o no es farà.»[1] No és estrany l'anomenada rehabilitació de la filosofia pràctica aristotèlica[2] en el panorama actual de la reflexió ètica que es mou entre el decisionisme i l'intel·lectualisme, entre el voluntarisme i el teoreticisme. L'Estagirita ens ofereix un punt de suport en el seu saber pràctic per unir, o millor reunir, en l'obrar el moment del coneixement i el de l'actuació, per reconciliar el *saber què és el bé* i el *fer el bé*, per reconciliar raó i decisió.[3]

Pensem que la teoria de l'acció humana aristotèlica[4] fonamentada en una activitat de la raó pràctica pot ajudar-nos a comprendre millor l'objecte moral.

---

[1] A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, p. 152.

[2] Cf. F. VOLPI, *Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo*, AnF 32 (1999) 315-342.

[3] Cf. *ibid.*, p. 339.

[4] S'han atribuït tres ètiques a Aristòtil: *Magna Moralia* (MM) o *Gran Ètica*, l'*Ètica Eudèmia* (EE), de vegades anomenada *Ètica a Eudem*, i l'*Ètica Nicomaquea* o *Ètica a Nicòmac* (EN). Entre els estudiosos regna el desacord respecte a la cronologia (absoluta i relativa) de les tres ètiques i la seva autenticitat. Amb arguments més o menys convincents, tot ha estat defensat i suggerit. La MM és la menys extensa i interessant de les tres ètiques. Es considera generalment inautèntica, opinió sostinguda, entre altres, per Jäger (W. JÄGER, *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, México 1983, pp. 262-298. L'edició original alemanya va aparèixer el 1923. L'edició espanyola és una traducció de l'anglès, publicada el 1948). Recentment, tanmateix, s'ha tornat a mantenir la seva autenticitat: per exemple, Dirlmeier (F. DIRLMEIER, *Aristoteles, Magna Moralia, übersetzt und erlaütert*, Berlin 1958, pp. 93-97). Cooper (J.M. COOPER, *The* Magna Moralia *and Aristotle's Moral Philosophy*, «American Journal of Philosophy» 94 [1973] 327-349) ha recorregut a la hipòtesi que l'obra ens ha estat transmesa per un alumne del Liceu partint de les notes preses en un curs d'Aristòtil. Com que, per altra banda, la MM segueix fidelment l'EE en la disposició i tractament dels temes, Kenny (A. KENNY, *The Aristotelian Ethics. The Study of the Relationship between the* Eudemian *and the* Nicomachean Ethics *of Aristotle*, Oxford 1978, pp. 215-239) ha suggerit que l'EE estaria constituïda per les notes de classe del propi Aristòtil, mentre que la MM seria una reelaboració d'aquest curs duta a terme per un dels alumnes assistents. L'EE és l'única de les tres ètiques l'atribució de la qual mai no ha estat discutida. Contràriament, l'EE ha estat des del segle XIX considerada espúria per la crítica. Només ha estat objecte de quatre comentaris en tota l'època moderna. Fins i tot l'edició de Susemihl, de 1884, porta el significatiu títol de *Eudemii Rhodii Ethica* (tan segur n'estava l'editor de la inautenticitat. La crítica del nostre segle ha tornat a apostar per la seva autenticitat, en particular després de l'obra de Jäger. Aquest considera espúria la MM i autèntiques les altres dues. L'EN seria l'ètica definitiva d'un Aristòtil madur, mentre que l'EE no passaria de ser un treball de juventut encara molt influenciat pel pensament platònic. Després dels treballs de Rowe (C.J. ROWE, *The Eudemian and Nicomachean Ethics: A study in the development of Aristotle's Thought*, Cambridge 1971, p. 11), hom pot avui dia difícilment sostenir la tesi de Jäger. Com es pot veure, res és del tot segur després de més d'un segle de crítica literària, d'hipòtesis, de demostracions i de refutacions.

Per a més informació sobre la cronologia i autenticitat de les tres ètiques: cf. J. BATALLA, *Introducció*, en ARISTÒTIL, *Ètica Nicomaquea*, I, Barcelona 1995, pp. 107-112; ARISTÓTELES, *Ética Eudemia*, R. SARTORIO (ed.), Madrid 1985, pp. 15-21; C. THIEBAUT, *Cabe Aristóteles*, pp. 95 s; E. LLEDÓ, *Introducción*, en ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea, Ética Eudemia*, J. PALLÍ (trad.), Madrid 1985, pp. 16-27.

En relació a l'*Ètica a Nicòmac*, hem utilitzat, preferentment, l'edició crítica bilingüe greco-catalana de la Fundació Bernat Metge, traduïda per Josep Batalla, a causa de la seva precisió i la qualitat de les aportacions en les notes a peu de pàgina.

B. L'ÈTICA ARISTOTÈLICA

El comportament ètic segons Aristòtil és una activitat de la *raó pràctica* (♎♓▪■□♓♋ □❒♋&♦♓&♑)[5] dirigida a l'acció. L'ètica argumenta partint de la naturalesa humana, això és, constatant fets contingents i explicant-los pels principis humans que els són immanents.[6] Sobre el bé i la felicitat no s'argumenta –afirma Aristòtil– basant-se exclusivament en les conclusions lògicament deduïbles d'unes premisses.[7] No és el resultat d'una demostració que dedueix allò que necessàriament se segueix de l'essència d'una cosa. El mètode de l'argumentació ètica més que demostratiu –això és, orientat a extreure conclusions a partir de premisses necessàries–, és dialèctic, és a dir, orientat a inferir normes vàlides, confrontant opinions fundades en l'experiència. La investigació ètica aristotèlica no és exclusivament normativa ni simplement teorètica, sinó que aspira a un *benefici* (♐♐♏●□♈). En expressió de Carles Serrate, «l'ètica aristotèlica és protrèptica per via de clarificació de l'acció humana tal com aquesta es manifesta en l'experiència de la comunitat».[8] És a dir, a l'Estagirita l'interessa el *que* (♋♦♓) i no tant el *per què* (♎♓♋♦♓) de l'actuar humà, fins a afirmar que el ♎♓♋♦♓ no és més que el mateix ♋♦♓ clarificat.[9]

L'acció s'origina de la manera de ser humana, perquè la naturalesa el dota d'un impuls innat per al canvi i li assenyala així l'estat perfecte que ha d'assolir, canviant progressivament. Ser és tenir la *capacitat* (♎♈■♋♑♓♈) de moure's per assolir la perfecció, per arribar a aquella *forma perfectiva* (♋■♦♏●·♍♏♓♋) que només es realitza si es posa en acte la pròpia virtualitat mitjançant l'*activitat* (♋■·❒♑♏♓♋).

Aristòtil mostra que el comportament ètic –el conjunt d'accions orientades a portar la naturalesa humana a perfecció, ja que l'ésser assoleix la seva plenitud quan realitza el seu *fi* (♦·●□♈)– és tasca pròpiament humana. Tota l'ètica aristotèlica està marcada pel ♦·●□♈: tot aspira al seu compliment. Aquest és més que el fi i que el terme, doncs també inclou el procés per arribar a la forma perfecta.[10] MacIntyre proposa un esquema per explicar aquest camí de perfeccionament humà: «La naturalesa-humana-tal-com-és (naturalesa humana en el seu estat ineducat) és inicialment discrepant i discordant respecte als preceptes de l'ètica, i necessita ser transformada per la instrucció de la raó pràctica i l'experiència en la-naturalesa-humana-tal-com-podria-ser-si-realitzés-el-seu-fi. Cada un dels tres elements de l'esquema –la concepció d'una naturalesa humana ineducada, la idea dels preceptes d'una ètica racional i la comprensió d'una naturalesa humana com podria ser si realitzés el seu fi– requereix de la referència als altres dos perquè les seves situació i funció siguin intel·ligibles.»[11] Naturalesa, raó pràctica i ♦·●□♈ són elements que estructuren l'ésser i l'actuar de l'home. Entre ells es dóna una *circumincessio*: estan mútuament implicats, cada un necessita dels altres per comprendre'ls.

Entre totes les finalitats, el fi perfecte és aquell que constitueix l'últim objectiu. És aquell que es busca per si mateix i no com a mitjà per a un fi ulterior. El fi últim al qual els humans ordenen totes les seves accions s'anomena bé summe o bé perfecte.[12] Aquest fi darrer constitueix el pressupòsit ontològic de tota l'ètica aristotèlica, ja que sent el ♦·●□♈ de la vida humana, configura els trets

---

[5] EN VI, 2 (1139a 36). Per a la interpretació d'Aristòtil seguirem substancialment l'estudi preliminar de J. BATALLA, *Ètica Nicomaquea*, vol. I, pp. 7-101.

[6] Cf. EN VII, 5 (1147a 24); IX, 7 (1167b 29).

[7] Cf. EN I, 8 (1098b 10).

[8] C. SERRATE, *L'ètica d'Aristòtil com a clarificació dels costums*, «Comprendre» 1 (1999) 68. «Així, doncs, vèiem que la investigació [ètica] no era normativa perquè no posa els fonaments en el deixeble; i ara veiem que tampoc no és simplement teorètica, perquè no es limita a contemplar els fonaments ni els fets. Aspira a tenir un *ófelos*, un benefici, un guany, un profit. Molt prudentment, és una tercera cosa, una mica barreja d'ambdues posicions: *és protrèptica, és a dir, estimulant, promotora*. La clau, es diria, està en qui és el receptor ideal del llibre. Els *lógoi* fruit d'aquest camí recorregut per la *pragmateía* seran beneficiosos per a un receptor que, en alguna mesura, ja és bo; per a qui viu, totalment o parcialment, *katà lógon*. És *lógos* útil per a qui ja el té. Per a aquest, el saber sobre aquestes coses serà de molt profit (*polyophelès*) (1095a 10-2). Hi haurà profit en joves generosos (*tón néon toùs eleutheríous*), caràcters nobles (*êthós t'eugenès*) i amants de la bondat (*hos alethôs philókalon*) (1179 b8-9)» (*ibid.*, p. 52).

[9] «El punt de partida serà la constatació del fet; qui el vegi prou clarament no haurà de formular cap perquè» (EN I, 4 [1095b 6-7]). Cf. EN I, 8 (1098b 1-13), on s'indica com ens fem amb el *què* de l'actuar humà bo.

[10] Cf. I. YARZA, *Historia de la filosofía antigua*, Pamplona 1983, p. 172.

[11] MCINTYRE, *Tras la virtud* , p. 76.

[12] Cf. EN I, 1 (1094a 18-24); POL VII, 13 (1331a 26-28).

essencials, l'♏❺♎□♐ de l'ésser humà, encara que aquest no és deduïble del fi darrer. L'ètica d'Aristòtil és sobretot hermenèutica, no apriorística ni deductiva.[13] Aquest fi darrer és la causa formal per ser la causa final.[14]

Sembla que es pot afirmar, segons Aristòtil, un doble fi últim, malgrat que en àmbits diferents. Un, a nivell ontològic, causa final última i fonament ontològic de tots els éssers. Aristòtil veia el món com un *uni-vers* –com una multiplicitat tendint cap a l'u– en el qual totes les coses estan coordinades. Aquest procés orientat a l'ordre és inherent a la naturalesa, malgrat el fet que el principi d'aquest ordre sigui independent de la naturalesa. El canvi només és explicable si existeix quelcom exterior al canvi, una cosa que sigui un movent (motor) immòbil capaç de moure sense moure's. Pot donar-se un agent sense moviment? Sí, sempre que sigui simultàniament principi originari i fi últim de l'univers, això és, causa motriu i, alhora, final de tot el que existeix. Aquesta atracció immòbil no provoca el retorn amorós de l'individu al seu origen –com pensaren posteriorment els neoplatònics– sinó que més aviat insereix en cada espècie una tendència congènita cap a la perfecció. L'univers és concebut com un sistema jerarquitzat i tancat, en el qual cada element, cada ésser, té, des de l'origen, el lloc que li assigna la finalitat natural. Amb el temps, el que és imperfecte es perfecciona fent-se perpètuament, però sense deixar mai de ser allò que cada cosa és. Tot gira voltant de la perfecció, però res no evoluciona cap la superació.

El segon fi últim es dóna en el pla ètic, de la □❒✷⊠♓♐: és el bé suprem, allò al que tots aspiren –l'♏➲♎♋♓❍□■⑧♋–,[15] que orienta tot l'obrar humà. No trobem en Aristòtil una formulació clara que vinculi o relacioni ambdós fins darrers, existents en plans diferents.

Abbà aporta una distinció que ve a col·lació per clarificar la noció d'ambdós fins darrers. Distingeix entre fi *inclusiu* i fi *dominant*. «Fi inclusiu és el que consta de la presència de diversos béns perfectius de l'home, irreductibles entre si, tots importants, tots originàriament bons i interessants per ells mateixos. Fi dominant és el constituït per un únic bé concret, en funció del qual s'organitzen tots els altres, a títol de fins subordinats o de mitjans.»[16] Si s'evita d'equiparar l'expressió *concret* amb l'expressió *realitzable*, i no es redueixen les altres finalitats a mers mitjans, sinó que es reconeix el seu valor de vertaders fins intermedis, aleshores el fi darrer en l'àmbit ontològic es constitueix com a fi dominant de l'obrar, en la seva dimensió estructural, encara que hom no en sigui conscient psicològicament. El fi últim en l'àmbit de la praxi es correspon millor, com veurem a continuació, amb el fi inclusiu.

Tota activitat ha de plasmar la forma de l'ésser humà. Podem dir que l'home és un ésser essencialment orientat al fi que el perfecciona. Aristòtil sosté que tots els éssers tendeixen, d'acord amb la seva naturalesa, a ocupar el lloc que l'ordre còsmic els assigna, perquè res natural no està desordenat. La naturalesa causa l'ordre en tot, de tal manera que tot el que és natural té una finalitat, o hi està relacionat.[17] L'activitat no és, doncs, un simple moviment[18] corporal que tendeix a fer seu el lloc natural. És l'actualització de la forma respectiva cap a la qual cada ésser està essencialment disposat. En l'home això s'esdevé mitjançant la □❒✷⊠♓♐, el comportament ètic, que és un desenvolupament perfectiu que transforma l'agent en allò que és capaç d'obrar i, per tant, de ser.[19]

Tots els homes tendeixen al bé. Aristòtil no és utilitarista ni hedonista, i estableix el bé com aquell ideal d'acord amb el qual és necessari regular la vida, tant de l'individu com de la *comunitat política* (□⌫●♓♐). No obstant això, el bé que tots desitgen no és un ideal transcendent a la naturalesa, sinó el mateix bé humà. S'assoleix quan es viu en plenitud i s'actua plenament. És la vida aconseguida,

---

[13] Cf. R. SPAEMANN, *Crítica de las utopías políticas*, Pamplona 1980, p. 30.

[14] Cf. J. BATALLA, *Ètica Nicomaquea*, vol. I, p. 71.

[15] EN I, 1 (1094a 22); EN I, 2 (1095a 15-20).

[16] G. ABBÀ, *Felicidad, vida buena y virtud*, p. 70.

[17] Cf. AN III, 12 (434a 31-32).

[18] Aristòtil distingeix entre dos classes de *moviments*; en uns hi ha un *terme* (□·❒♋♐), i quan s'hi arriba *finalitzen*, acaben; en els altres hi ha *fi* (♦·●□♐), però no *terme*, i en arribar al seu *fi* i actualitat no acaben, sinó que prossegueixen. Als primers Aristòtil els reserva la denominació estricta de *moviments* (&⑧■♒•♏♓♐); els segons són en rigor *actes* (♑■·❒♑♏♓♋♓) (cf. MET IX, 6 [1048b 18-36]).

[19] La repetició d'actes marca a l'ésser humà un caràcter que es correspon amb els mateixos. «Car les activitats que duem a terme ens fan ésser com som. [...] Si algú, doncs, comet accions que el faran ésser injust, voluntàriament esdevindrà injust, llevat que ho faci per ignorància» (EN III, 7 [1114a 7-13]).

l'♏➲♎♋♓❍□■⑧♋, un bé realitzable per l'home, una realitat factible. Tots desitgem el bé i el perseguim amb la nostra activitat. Tots aspirem a ser feliços, a viure bé. Per això, la nostra conducta és sempre tendencial: en ella, el bé és l'objectiu que perseguim amb el nostre actuar. L'home, com un arquer que apunta a la diana, dirigeix espontàniament totes les seves intencions cap al fi últim.[20]

Per ser feliç és necessari desenvolupar les pròpies virtualitats fins a assolir la maduresa completa. La felicitat és aquell estat de plenitud que, comptant amb aquella situació profitosa que proporcionen la bona sort i la prosperitat, tots poden assolir si, guiats per la prudència (♐❒⌫■♒♦♓♈) i havent desenvolupat amb mesura les pròpies capacitats, aconsegueixen satisfer les exigències de la naturalesa humana.[21]

L'♏➲♎♋♓❍□■⑧♋□ aristotèlica, que sovint hom tradueix per felicitat, encara que no es correspongui exactament amb el contingut actual d'aquest terme, inclou tant la noció de comportar-se bé com la de viure bé.[22] No és l'estat subjectiu de qui se sent satisfet amb allò de què pot gaudir, sinó la prosperitat objectiva –conforme a la naturalesa– assolida per l'afortunat,[23] és la vida feliç, la millor, la més bella i la més agradable. És tasca i do; és, alhora, un do dels déus, la concurrència de la fortuna i el resultat dels nostres esforços.[24] L'♏➲♎♋♓❍□■⑧♋ és, en una paraula, el perfecte, el definitiu, el complet, el que és eternament desitjable en si, i mai no ho és amb vista a un altre objecte diferent,[25] és el fi de tots els actes possibles de l'home.[26]

Tots volem ser feliços, però no escollim voler ser feliç perquè ho volem naturalment i no deliberadament. Emprant una terminologia no aristotèlica, podem dir que el desig de felicitat es refereix a la *voluntas ut natura* i no a la *voluntas ut ratio*. L'♏➲♎♋♓❍□■⑧♋ només s'assoleix en la vida aconseguida. No és concebible per a Aristòtil una felicitat parcial i passatgera. El nen no pot ser feliç, encara que no descarta que pugui estar content.[27] Assolir l'♏➲♎♋♓❍□■⑧♋ no és fàcil. La realització pràctica de l'ideal perseguit està plena de dificultats que poden ser externes o internes a l'agent. L'ideal que busca l'♏➲♎♋♓❍□■⑧♋ a la qual tots tendeixen, requereix de certs béns exteriors[28] –ri-quesa, amics, influència política, noblesa, bona família, bellesa. Junt amb aquests béns que ens proporciona la fortuna, però, es requereix el concurs humà, fins al punt de poder-nos equivocar en el camí de la felicitat. Un pot fracassar de moltes maneres. Procedir rectament, encertar

---

[20] Cf. EN I, 1 (1094a 23-24); EN VI, 1 (1138b 22).

[21] Fernando Inciarte, seguint E. Tugendhat (*Existence in Space and Time*, «Neve Hefte für Philosophie» 8 [1975] 14 s) observa pertinentment per diferents raons que «la felicidad no es tanto algo que todos los hombres desean, sino algo que todos los hombres sienten cuando alcanzan lo que desean» (F. INCIARTE, *Sobre la ética de la responsabilidad y contra el consecuencialismo teológico-moral*, en J.L. ILLANES (dir.), *Ética y Teología ante la crisis contemporánea. I Simposio Internacional de Teología*, p. 402). Essencialment no radica en un acte de la voluntat sinó de l'enteniment (*ibid.*).

[22] Cf. A. MACINTYRE, *Historia de la ética*, Barcelona 1994, p. 66 (versió original: IDEM, *A Short History of Ethics*, New York 1966).

Basant-se en un estudi de Tatarkiewicz, G. Abbà sintetitza les diverses nocions de *felicitat* que han aparegut en la història de la filosofia moral (cf. G. ABBÀ, *Felicidad, vida buena y virtud*, pp. 27-28). La realitat designada amb el terme *felicitat* és tan complexa que requereix una multiplicitat de termes per descriure-la que no solen ser fàcilment traduïbles d'un idioma a l'altre, per exemple: cumplimiento, acabament (R. Llull), épanouissement, Erfüllung, fulfillment, flourishing; vida bona, assolida, digna de viure's, plena de significat; realització d'un mateix; perfecció, integració, identitat; qualitat de vida, benestar de la persona, Wohlbefinden, wellbeing, etc. (cf. *ibid.*, p. 43).

[23] Cf. EN IX, 9 (1169b 8); EN I, 3 (1095b 30-1096a 2).

[24] Cf. EN I, 10 (1099b 15-18). Per a Abbà, en una perspectiva cristiana, do i tasca estan mútuament relacionats: «En la constitución de la verdadera felicidad, la eupraxía humana y la eudokía divina están vinculadas entre sí: la eudokía divina creadora da la posibilidad de la eupraxía humana; la eupraxía humana hace al hombre *capaz* de recibir, de la eudokía divina gobernadora, la realización de la verdadera felicidad integral» (G. ABBÀ, *Felicidad, vida buena y virtud*, p. 79).

[25] Cf. EN I, 5 (1097a 35).

[26] Cf. EN I, 5 (1097b 20). L'♏➲♎♋♓❍□■⑧♋ és l'horitzó que transcendeix les nostres finalitats individuals concretes. «Si no hubiera un horizonte tal –afirma Spaemann–, los fines de nuestras acciones serían sencillamente inconmensurables entre sí. Eso significaría, por su parte, que no podríamos equipararlos: nos sería imposible ponerlos en relación mutua. Nuestros fines no tendrían, por así decir, un valor existencial de cambio sobre el que apoyarnos para sacrificar de modo racional –algo que continuamente hacemos– cualquiera de ellos por otro. Según esto, los fines se tornan conmensurables debido a que podemos entenderlos como medios para otros fines. Con la idea de vida lograda constituimos un fin englobante que, frente a los diversos fines de nuestra acción, nos permite afirmar la libertad de la inclinación» (R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, pp. 53-54).

[27] Cf. EN I, 10 (1110a 1-5).

[28] Cf. EN I, 9 (1099a 31-1099b 9).

el camí, en canvi, només es pot fer d'una manera: seguint la *recta raó* (♘❒❑⌫♈ ●⌫♑□♈).[29] La tasca és àrdua per ésser laboriós descobrir la rectitud i, més difícil encara, seguir-la. Requereix temps, exercici i –reiterem– certa fortuna. Temps per conformar el nostre actuar sota la guia de la prudència, i esdevenir homes virtuosos. Requereix l'exercici, com si es tractés de l'aprenentatge d'un art.[30]

L'♏➲♎♋♓❍□■⑧♋ és una vida conforme a la virtut.[31] I aquesta activitat de l'ànima forma també part de la virtut.[32] Les virtuts no són mitjans subordinats instrumentals, sinó elements constitutius de la totalitat d'una vida aconseguida, de la vida feliç. Com es veu, la felicitat no és només el producte d'una activitat ni el resultat d'una acció, ni tan sols la conformitat d'una acció amb un criteri normatiu extern. És l'essència íntima d'un tipus de vida aconseguida, i aquesta no pot ser definida independentment de les accions i de les virtuts que en formen part. Les virtuts no preparen l'home per ser feliç, el fan feliç, i sense elles és impossible assolir el fi de l'home.[33]

Els llibres cinquè, vuitè i novè de l'*Ètica a Nicòmac* posen en relleu la justícia i, de manera preponderant, l'amistat entre totes les virtuts que s'han de conrear per assolir aquesta vida aconseguida en la □⌫●♓♈, fins al punt que pot afirmar-se que tota la vida de la comunitat política ha de fer possible l'amistat.[34]

Aquesta ♏➲♎♋♓❍□■⑧♋ no és incompatible amb el plaer. El plaer té una doble significació. Aristòtil parla del plaer com si fos una afecció que embriaga l'ésser humà, que cal dominar mitjançant la moderació. Però també el considera com una perfecció que es pot vincular íntimament amb el més propi que hi ha en la naturalesa humana: el desig de felicitat.[35] La vida del virtuós, per ser una vida aconseguida, agradable[36] i plenament feliç, és també una vida perfecta o, com la qualifica el nostre autor, moralment autosuficient, autàrquica.[37] D'aquesta ♏➲♎♋♓❍□■⑧♋ podem dir-ne felicitat moral.

Aristòtil, però, parla també d'una altra ♏➲♎♋♓❍□■⑧♋, d'un altre tipus de felicitat, que és superior: l'activitat intel·lectual del qui viu una vida contemplativa.[38] La contemplació és l'activitat més pròpiament filosòfica i, com a tal, és la tasca més agradable i més perfecta. Hom la identifica amb el coneixement de què gaudeix un savi autàrquic quan assoleix amb el seu intel·lecte els principis divins que regulen el cosmos. Aquesta activitat contemplativa sembla, segons Aristòtil, que supera tota empresa humana, que és massa elevada per a la condició humana.[39] Hi ha en l'home, però, quelcom de diví, l'intel·lecte (■□♉) –principi rector que fa a les persones prudents, facultat que capta els primers principis i realitat que possibilita la vida contemplativa– que tendeix a ultrapassar els límits de la corporalitat humana i a orientar-se cap a la perfecció de la intel·ligibilitat divina.[40]

Alguns afirmen que Aristòtil posseeix una doble concepció antropològica, una doble visió de l'home.[41] D'una banda, el veu com un compost anímic dotat d'una facultat desiderativa –inclou les

---

[29] EN VI, 1 (1138b 20). «El profesor Inciarte dice que lo que llaman *ratio recta* es razón *correcta*, pero en el sentido de corregida: son las sucesivas correcciones que nos vamos haciendo o que nos van haciendo –o ambas cosas juntas– las que van depurando nuestra figura moral» (A. MILLÁN-PUELLES, *Ética y realismo*, Madrid 1996, pp. 86-87).

[30] Aristòtil compara algunes vegades el comportament ètic amb el treball d'un artesà. Cf. EN I, 4 (1097a 7).

[31] «La felicitat consisteix en l'exercici i ús perfecte de la virtut, i aquesta no per convenció, sinó en absolut; anomeno convencional al que és obligat, i absolut al que està bé» (POL VII, 13 [1332 a 3-7]).

[32] Cf. EN I, 9 (1098b 30).

[33] Cf. A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, p. 188.

[34] Cf. EN VIII, 1 (1155a 24).

[35] Cf. EN X, 1 (1172a 20).

[36] Així, es pot afirmar que el qui no troba plaer en les accions virtuoses no és veritablement virtuós: cf. EN I, 9 (1099a 17).

[37] EN I, 5 (1097b 7). L'autarquia no és l'absència de relacions ni la independència econòmica ni, encara menys, l'aïllament afectiu; és la plenitud interior experimentada per aquell al qual no manca res. Expressa la qualitat d'una vida tan plena de sentit que traslllueix una dimensió divina (cf. EE VII, 12 [1245b 14-19]). Correspon a aquell a qui no manquen els béns necessaris, que posseeix la virtut, que gaudeix del plaer, que disposa de riquesa i posseeix amics. L'autarquia és una condició indispensable per ser feliç, i en aquest sentit és la darrera finalitat de la comunitat política.

[38] Cf. EN X, 8 (1178b 8).

[39] Cf. EE VIII, 3 (1249b 14-21).

[40] Cf. AN III, 5 (430a 10-25); EN X, 7 (1177b 30).

[41] Cf. J. BATALLA, *Ètica Nicomaquea*, vol. I, p. 93; A. RODRÍGUEZ-LUÑO, *Ética general*, Pamplona 1993, pp. 195 s. Aquest autor anomena l'♏➲♎♋♓❍□■⑧♋ *moral* una ♏➲♎♋♓❍□■⑧♋ de *segona classe*. Cf. R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, Madrid 1991, pp. 97-106 (versió original: IDEM, *Glück und Wholwollen*, Stuttgart 1989).

apetències, la impulsivitat i la volició–, que ha de desenvolupar-se segons el terme mitjà, segons la recta raó, vivint en la ◻⌫●♓♈. Aquest ciutadà assolirà la felicitat moral quan sigui plenament virtuós. D'altra banda, considera l'home en qualitat d'aquell qui té un element intel·lectual, simple i incorporal –el ■◻↖♈. Aquest ciutadà esdevindrà plenament feliç quan, gaudint de temps, pugui dedicar-se a la teoria filosòfica. Aquesta activitat teòrica és la realitat més eminent, per un doble motiu, perquè el ■◻↖♈ contemplatiu té quelcom de diví, i perquè les realitats contemplades són les realitats més divines, més excelses. La contemplació és considerada l'activitat que proporciona una major felicitat, per ser la que apropa més la fugacitat humana a l'eternitat divina.[42]

Tanmateix, podem trobar en els escrits d'Aristòtil, elements per vincular ambdues ♏➲♎♋♓❍◻■⑧♋♓. En els primers paràgrafs del llibre VII de la *Política*[43] diu que necessitem perseguir els béns externs del cos per poder participar en les activitats en les quals l'ànima es perfecciona a si mateixa. Aleshores, la vida de virtut moral i política existeix per raó de la vida d'investigació contemplativa, i hi ha d'estar subordinada. Aquesta última, però, és impossible per a l'individu, i més encara per a qualsevol grup d'individus que es trobi mancat dels béns externs esmentats. Aquests dos estils d'existència han de combinar-se en la vida integral de la comunitat política, que existeix per raó d'allò que uneix els éssers humans amb el diví. Tota activitat pràctica racional té per causa final última la visió –en la mesura que sigui possible per als éssers humans– d'allò que Déu veu.[44]

En l'àmbit moral, el fi últim és únic: el summe bé. Però hi ha molts béns, motiu pel qual parlem del bé de moltes maneres.[45] En conseqüència, hi ha també múltiples objectius ètics i polítics que els governants hauran de considerar en l'organització de l'educació de la joventut i de la vida pública. Per a Plató només hi havia un objectiu únic: l'assimilació del Bé absolut. Aristòtil defensa una pluralitat d'objectius perquè el bé, només en la mesura que és plural, pot realitzar-se singularment.

C. LA COMUNITAT POLÍTICA I LA LLEI

La comunitat humana per excel·lència, la ◻⌫●♓♈ –la comunitat política grega–, no és el resultat d'un confluir fortuït de persones, ni la conseqüència d'una imposició per part del més fort, ni el fruit d'un pacte de conveniència. És el desenvolupament espontani de l'ésser humà, car l'home és un ésser naturalment propens a viure en societat, és un ésser tendencialment social.[46]

El saber bàsic serà aquell que possibiliti als éssers humans portar a terme la seva vida en totes les dimensions, especialment la comunitària. Aquest saber és polític perquè la política és la ciència que s'ocupa del bé últim no només de l'individu, sinó també de tota la col·lectivitat. Així, Aristòtil anomena la política *ciència principal i fonamental*[47] per correspondre-li d'exercir la funció màximament

---

[42] Cf. EN X, 4 (1175a 3-10).

[43] POL VII, 1 (1323a 24-1324a 4).

[44] Cf. A. MACINTYRE, *Justícia y racionalidad*, p. 147.

Pere Ribes, en la lliçó inaugural de la Facultat de Teologia de Catalunya de l'any 1971, descrivia la subordinació de la vida virtuosa a la contemplació teorètica amb les expressions *ambient* i *camí*: «El bien supremo humano se halla en la actividad autorrealizadora de la vida teorética, y su ambiente y camino en el ejercicio coherente y armónico de las virtudes» (P. RIBES, *El principio y la norma de la moralidad en Aristóteles*, Barcelona 1971, p. 50).

«Uno de los puntos donde más se concentra la discusión de los estudiosos modernos de la eudemonía aristotélica –comenta Abbà– es si ésta debe ser concebida como fin dominante o como fin inclusivo. En el primer sentido la eudemonía implica la subordinación de toda la conducta, de todas las virtudes, de todos los bienes a un único fin, que podría ser la contemplación; en el segundo sentido la eudemonía implica la búsqueda armónica de diversos bienes que son fines en sí mismos, independientes unos de otros. Una discusión análoga se mantiene sobre la interpretación del concepto de felicidad de J. Stuart Mill. En ambos casos los estudiosos se orientan por la concepción de la felicidad como fin inclusivo» (G. ABBÀ, *Felicidad, vida buena y virtud*, p. 29). Nosaltres defensem la doble dimensió estructural i pràxica de l'eudemònia, que dóna lloc a la consideració *dominant* i, a la vegada, *inclusiva* del fi últim, encara que des de perspectives diferents.

[45] Cf. EN I, 4 (1096a 22-29).

[46] «L'home és un ser polític» (EN I, 5 [1097b 11]); POL I, 2 (1253a 7-8). La paraula ◻◻●♓♦♓♨⌫■ no significa precisament el que nosaltres entenem per *polític*: l'expressió aristotèlica inclou tant allò *polític* com allò *social*, i no estableix discriminació entre ambdós aspectes.

[47] EN I, 1 (1094a 26-27).

determinant en la realització del bé. La política ha d'ordenar tota l'activitat humana, de la mateixa manera que un savi, coneixedor profund de la teoria, és capaç de guiar els altres.

Totes les ciències pràctiques se subordinen a la política. El fi de la política inclou les finalitats de totes les altres, de manera que la política s'identifica amb el bé humà. I encara que és desitjable el bé de l'individu, el bé de la ◻⌫●♓♈ és més excel·lent i més diví. L'objectiu de la investigació ètica és, en darrer terme, polític. El filòsof polític, a la manera d'un arquitecte, edifica el comportament humà sobre els fonaments del fi, amb relació al qual dictamina si una cosa és bona o dolenta en sentit absolut.[48] Així, el fi últim de la vida humana està determinat per la política i no per l'ètica individual, ja que correspon a la política cercar la felicitat de la persona en totes les seves dimensions.

Des d'aquest punt de vista, el vertader polític és el teòric de la vida social que es proposa saber què és la virtut perquè els ciutadans assoleixin la seva perfecció.[49] En conseqüència, l'ètica ha de subordinar-se a la política, a causa del fet de ser la comunitat política el mitjà pel qual l'individu pot configurar el seu ♋❑◻♈♋[50]

La legislació pretén d'aconseguir que els ciutadans esdevinguin bons, sobre la base d'acostumar-los a fer accions bones. Aquest ha de ser l'objectiu de tot polític. Atès que la ◻⌫●♓♈ és l'hàbitat ètic que permet a l'individu de perfeccionar el seu ésser d'acord amb la seva naturalesa,[51] el legislador té la missió d'organitzar la societat de manera que el progrés moral dels ciutadans sigui possible. Tot règim polític que no permeti d'assolir en plenitud el perfeccionament dels seus ciutadans erra, esdevenint al capdavall un règim depravat.

La llei, segons Aristòtil, és una prescripció feta amb la mirada posada en la virtut total. Ordena viure d'acord amb cada virtut i prohibeix viure d'acord amb la perversitat. Les prescripcions de la ciutat han de tenir un objectiu ètic i una finalitat educativa: el manteniment de l'ordre social i l'educació cívica.

Per la pedagogia de la llei, esdevenim homes de bé i, alhora, bons ciutadans: homes virtuosos. El virtuós (♦◻◻◆♎♋❸◻♈),[52] l'home de bé, és aquell qui ha assolit la mesura en tot, aquell que ha esdevingut capaç de comportar-se prudentment en tot, cosa que propicia que sigui un vertader polític. La dependència entre plenitud moral i perfecció política és tan estreta que, per valorar la virtut d'un ciutadà, hom s'ha de referir necessàriament al règim polític en el qual ell ha configurat èticament la seva naturalesa.

Aquest és, a grans trets, el contingut de l'ètica aristotèlica. Engloba, com a elements fonamentals, entre altres, la naturalesa, el fi últim, l'♏➲♎♋♓❍◻■⑧♋♋ la recta raó, la virtut i la comunitat política. Ens interessa ara conèixer com s'articulen aquests conceptes en l'actuar humà. Per mitjà de l'anàlisi psicològica i estructural del subjecte agent, podrem descobrir, amb categories aristotèliques, l'objecte de l'acció.

Abans d'analitzar com es desenvolupa el procés de la raó pràctica, és necessari conèixer l'estructuració de les diferents facultats humanes que intervenen a fi de fer possible la conducta raonada.

D. L'ÀNIMA

No tots els moviments rauen en un simple canvi local. Hi ha moviments que són causa de la generació, del creixement i de la corrupció. Aquestes transformacions exigeixen que s'assignin a cada substància uns principis explicatius que permetin de donar compte de la seva constitució –*forma* (♏❺♎◻♈ o

[48] Cf. EN VII, 12 (1152b 1-3).

[49] Cf. EN I, 13 (1102a 8-11).

[50] Aristòtil manté que la comunitat política, la ◻⌫●♓♈, és l'única forma política on les virtuts de la vida humana poden ser mostrades plenament i autèntica (cf. MCINTYRE, *Tras la virtud*, p. 187).

[51] Cf. POL III, 9 (1280b 39).

[52] EN I, 9 (1099a 23). El ♦◻◻◆♎♋❸◻♈ és el model que ha de guiar el comportament humà. Aristòtil recull l'ideal grec de l'home perfecte i l'erigeix en criteri i mesura de la moralitat.

❍□❒♐◷)[53] i *matèria* (♉●♒)– o de la seva mobilitat –*acte* (♋■·❒♑♏♓♋) i *potencia* (♎♈◆♋❍♓♈). Hi ha altres moviments, però, que comporten espontaneïtat i que són expressió de la vida. Per explicar aquesta espontaneïtat natural, Aristòtil pressuposa que, quan hi ha vida, hi ha una forma peculiar, l'*ànima* (♘◆♍◴) que configura vitalment la matèria fent-la capaç de sentir, de desplaçar-se, d'alimentar-se, de reproduir-se. L'ànima és el principi perfectiu d'un cos vivent.[54] Segons la diversitat de cossos vivents hi haurà diversitat de formes anímiques: *nutritiva* o *vegetativa*, pròpia de la vida vegetal; *sensitiva* o *motriu* –de la qual en depèn el desig (♂❒♏☒♓♈)– pròpia de la vida animal; i la *racional* (♦➢ ■□♒♦♓&⌫■), pròpia de la vida humana. Cal advertir, però, que «no és l'ànima que es compadeix, aprèn o discorre, sinó l'home en virtut de l'ànima».[55]

En la facultat racional es poden descobrir dues dimensions: una d'especulativa, orientada al coneixement del necessari; i una altra de calculativa (♦➢ ●□♑♓♦♦♓&⌫■) –dita també *apreciativa* (♎□♍♋♦♦♓&⌫■) o *deliberativa* (♌□◆●♏◆♦♓&⌫■)–, orientada al coneixement del contingent.[56] Aquesta última, pròpia de la reflexió ètica, no pot ser considerada ciència, en la mesura que no versa sobre l'universal. Tanmateix, pot ser considerada una activitat científica en sentit ampli perquè estén racionalment el principi universal fins a l'últim, això és, fins al particular, atès que l'ètica versa sobre la realitat última en l'ordre de la concreció humana que és l'acció intencionada.

Aristòtil aclarirà la possibilitat psicològica de l'acte humà, concebut com a acció vertadera i veritat pràctica, recorrent a les tres facultats de l'ànima que intervenen en l'explicació del moviment dels

---

[53] La *substància* o *entitat* (□➲♦⑧♋) abrasa una pluralitat de nocions en l'obra aristotèlica la sistematització coherent de la qual no deixa de ser difícil. Efectivament, Aristòtil denomina □➲♦⑧♋ les realitats següents o aspectes del real: a) El que no es predica d'un subjecte ni existeix en un subjecte; per exemple, un home o un cavall. Es tracta –segons estableix explícitament Aristòtil– de l'acceptació fonamental del terme □➲♦⑧♋, amb el qual es fa referència als individus pertanyents a una espècie o un gènere naturals. b) Les espècies a les quals pertanyen els individus i els gèneres en els quals aquelles s'inclouen. Per exemple, l'individu humà s'inclou en l'espècie *home* i el gènere al qual aquesta espècie pertany és *animal*. D'aquí que l'espècie *home* i el gènere *animal* es denominin *entitats segones*. En aquest cas la paraula □➲♦⑧♋ passa a significar el conjunt dels predicats essencials que defineixen un individu. (Els individus es denominen entitats primeres). c) Aquelles realitats que són capaces d'existència independent, autònoma, és a dir, les *substàncies* (en l'accepció tradicional d'aquest terme), per oposició als accidents. d) El subjecte físic del canvi, és a dir, el que roman idèntic com a substrat de les diferents modificacions resultants d'aquell. e) Finalment, el subjecte logicogramatical de la predicació, del discurs predicatiu: el que no es predica d'un subjecte, sinó que les altres coses se'n prediquen.

El terme □➲♦⑧♋ s'insereix, doncs, en un conjunt d'oposicions que determinen el seu significat com ara *individu* enfront dels *gèneres-espècies*, *predicats essencials* enfront dels *predicats accidentals*, *substància* enfront *d'accidents*, *subjecte permanent* enfront de les *determinacions successives canviants* i *subjecte del discurs predicatiu* enfront dels *predicats del mateix*. La teoria aristotèlica de la □➲♦⑧♋, de l'entitat, és, doncs, molt complexa i només una comprensió adequada de la mateixa permet endinsar-se en el plantejament del problema de l'ànima.

El mot ♏❺♎□♈ sovint es tradueix simplement per la paraula llatina *forma*. Aquesta manera de traduir-lo no mereixeria el més mínim comentari si no fos perquè s'utilitza el mateix terme per traduir la paraula grega ❍□❒♐◷. En traduir-se ambdós mots per la mateixa expressió, el lector es veu empès a considerar-los sinònims, difuminant-se en gran mesura el significat precís que posseeix el terme ♏❺♎□♈ en contextos decisius com el del concepte d'*ànima*. En alguns contextos, Aristòtil utilitza ambdós termes com a sinònims, però la distinció existent entre ❍□❒♐◷ i ♏❺♎□♈ en el context present és la que existeix entre l'estructura d'un organisme vivent i les funcions o activitats vitals que realitza aquest organisme. L'♏❺♎□♈ és el conjunt de les funcions que corresponen a una entitat natural. El conjunt de les funcions esmentades constitueix l'essència de l'entitat natural i consegüentment també constitueix el contingut de la seva definició (cf. T. CALVO, *Introducción*, en ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, Madrid 1978, pp. 100-110).

[54] Cf. AN II, 1 (412a 9-10). L'ús aristotèlic de l'expressió *ànima* difereix del platònic, on ànima i cos són dues entitats, unides de forma contingent i potser per desgràcia. Per a Aristòtil, l'ànima és la forma de la matèria corporal. Quan es refereix a l'ànima, molt sovint podríem conservar el seu significat si pensem en termes de *personalitat*. Així, cap element de la psicologia aristotèlica s'oposa a la seva distinció entre parts racionals i no racionals de l'ànima, atès que es tracta d'un simple contrast entre la raó i altres facultats humanes. L'ànima inclou el regne dels sentiments i dels impulsos. A aquests se'ls pot anomenar racionals o irracionals en la mesura que concorden amb el que prescriu la raó, i la seva excel·lència característica consisteix a concordar d'aquesta forma. No hi ha cap conflicte necessari, tal com jutjava Plató, entre la raó i el desig, encara que Aristòtil adverteix plenament els fets que responen als esmentats conflictes (cf. A. MACINTYRE, *Historia de la ética*, p. 70). Per tant, la nostra racionalitat apareix en dues classes d'activitats: en el pensament, on la raó constitueix l'activitat mateixa, i en aquelles activitats alienes al pensament en les quals podem tenir èxit o fracassar en la tasca d'obeir els preceptes de la raó.

[55] AN I, 4 (408 b 15-16).

[56] Cf. EN VI, 2 (1139a 12)

éssers vius. Aquestes facultats que orienten l'home cap a l'acció vertadera són la sensibilitat, l'enteniment i el desig.[57]

Una vegada coneguda l'estructura psicoètica de l'ésser humà investigarem la teoria de l'acció aristotèlica.

E. LA TEORIA DE L'ACCIÓ

L'home, quan realitza conscientment la seva tasca, s'adreça vers la possessió del bé.[58] Però en què consisteix la realització d'aquesta tasca? Quina activitat hom ha de realitzar per comportar-se pròpiament com a humà? Quina és la tasca específicament humana que distingeix l'home de l'animal i de la planta? La resposta d'Aristòtil es resumeix en una vida activa viscuda en consonància amb la part racional de l'ànima o, dit d'una altra manera, Aristòtil proposa aquella forma de vida basada en una activitat i una acció de l'ànima conforme a la raó.[59]

Aquesta és, doncs, l'activitat de la raó pràctica. Aristòtil li assigna les funcions següents: donar raons i criteris racionals al mateix agent per obrar; donar raons i criteris per mostrar les deficiències del raonament pràctic propi i aliè, i donar explicació causal de la gènesi de l'obrar, sigui o no racional.[60]

Sota la guia de la raó pràctica, l'acció humana assoleix la perfecció, això és, aquella *excel·lència virtuosa* (❍❒♏♦⏲) que, segons els antics, aconseguia aquell qui posseïa les qualitats naturals que li permetien de sobresortir. Aristòtil, sense negar l'existència d'aquesta virtut natural[61] o bon natural[62] per la qual alguns despunten, considera que l'excel·lència virtuosa, o la virtut pròpiament dita, consisteix, sobretot, en la perfecció del comportament ètic.[63] Virtut és l'obrar natural de l'home en la seva perfecció. «La virtut és aquest mode d'ésser que ens fa capaços de realitzar els millors actes i que ens disposa el millor possible de cara al bé més gran, sent el millor i el més perfecte el que està d'acord amb la recta raó.»[64]

Les virtuts estan amarades de racionalitat: donen resposta a per què actuem així i no d'una altra forma. Són disposicions per actuar de maneres específiques per raons específiques.[65] L'actuar humà no comporta simplement esdeveniments, estats de coses en la realitat circumdant, sinó que implica existencialment el subjecte. No és bo aquell qui sembla bo, o aquell qui, com a resultat de la seva acció, genera un estat de coses positivament valorat des de l'exterior. «A les accions que han estat fetes

---

[57] Cf. AN III, 9-11 (432b 13-434a 21). El *desig* (⋖❒♏⊠♓♈) es dirigeix universalment al bé; *l'enteniment* (♎♓▪■□♓♋, encara que alguna vegada l'anomenarà ■□↖♈ –per exemple, en EN VI, 2 [1139a 17-18]–) considera com assolir aquest bé desitjat, i la *sensibilitat* (♋⑩♦❑♒♦♓♈) descobreix la manera concreta de fer-ho.

[58] «Per aquest motiu, hom ha fet veure encertadament que el bé és allò cap al qual tot tendeix» (EN I, 1 [1094a 3]).

[59] Cf. EN I, 6 (1097b 33-1098a 15). Sobre la interpretació d'aquest text: cf. A. GÓMEZ-LOBO, *La fundamentación de la ética aristotélica*, AnF 32 (1999) 17-37. L'autor mostra que l'expressió «obrar conforme a la raó» no és valorativa sinó només descriptiva, i la inferència valorativa ve de l'♐❒❑⌫♈ ●⌫♑□♈, de la *recta raó*. Amb això, pretén demostrar que la fonamentació de l'ètica aristotèlica no sorgeix de l'anàlisi de la naturalesa, sinó de l'excel·lència virtuosa. Que alguna cosa estigui conforme amb la naturalesa, no vol dir que sigui bona. Serà bona i excel·lent si, obrant conforme amb la naturalesa, convé a la virtut. «En otras palabras, de acuerdo con la ética aristotélica algo debe hacerse no porque sea natural o esté en conformidad con la naturaleza humana, sino porque es virtuoso, es decir, bueno, hacerlo. Que la valentía esté ligada a la noción normativa de naturaleza humana y que no lo esté la cobardía se explica ahora como una noción fundada y no fundante. Es porque es bueno ser valiente y malo ser cobarde que concebimos a la valentía como un atributo que un ser humano debería poseer. Primero tenemos que decidir que constituye un atributo valorativamente positivo y luego podremos considerarlo como parte de la noción de naturaleza humana» (*ibid.*, p. 36). Pensem que tal plantejament s'inclou en un cercle viciós per no poder donar resposta a per què la virtut és bona, i d'on rep la seva valoració positiva. La naturalesa factual no és el fonament –i en això estem d'acord amb el mateix A. Gómez–, sinó la naturalesa real, amb tota la riquesa *essendi*, que inclou el dinamisme cap al seu fi –i aquí ens separem d'aquest autor–, que fonamenta la seva perfecció i, alhora, la seva valoració. Jutgem que l'autor utilitza un concepte reductiu de *naturalesa*.

[60] Cf. A. MACINTYRE, *Justicia y racionalidad*, p. 133.

[61] Cf. EN VI, 13 (1144b 3).

[62] Cf. EN III, 7 (1114b 12).

[63] Cf. EN II, 1 (1103a 11-b 25).

[64] EE II, 5 (1222a 7-9).

[65] Cf. A. MACINTYRE, *Justicia y racionalidad*, p. 120.

d'acord amb la virtut, no els basta qualsevol qualitat per a ser justes o temperades; cal que aquell qui les ha dutes a terme posseeixi una determinada qualitat a 1'hora de realitzar-les. En primer lloc, ha de tenir coneixement de què fa; en segon lloc, ha d'escollir els seus actes i els ha d'escollir amb vista als mateixos actes, i en tercer lloc, ha d'obrar de manera ferma i inamovible.»[66] Com es diu avui dia, l'ètica aristotèlica està elaborada des del punt de vista de la primera persona.[67]

El concepte d'acció humana és tal que no es pot considerar veritablement com a acció, llevat que un aspecte de la conducta satisfaci algun criteri elemental de racionalitat. Això requereix la presència d'un propòsit, saber el que es fa mitjançant alguna descripció i poder descobrir algun principi d'acció en la conducta. Si no fos així, no es tractaria d'una acció sinó d'un mer moviment corporal, potser d'un reflex, que només pot ser explicat en funció d'altres moviments corporals.[68]

Per a l'Estagirita, la virtut no és un do eminent sinó bàsicament un manera de ser, un *hàbit* (•⊠♓♈).[69] Ser virtuós vol dir tenir una manera estable de ser, arrelada en el caràcter, que predisposa a actuar racionalment. Es diferencia, per tant, de l'*activitat* (♋■·❒♑♏♓♋), ja que aquesta no és permanent, així com de la simple *disposició* (♎♓▪❑♏♦♓♈),[70] doncs aquesta és un estat, però passatger. Tanmateix, l'hàbit es caracteritza per la seva permanència. Gràcies a ell, la virtut es converteix en una predisposició constant a actualitzar algunes de les múltiples potencialitats de l'ànima, especialment aquelles que són responsables dels actes que configuren el comportament racional. La virtut moral fa que el fi al qual s'aspira sigui bo[71] i la prudència fa que els mitjans que hi condueixen ho siguin igualment.[72]

Quina és, doncs, la conducta raonada? Sabem que en tota acció, en tota determinació moral, el bé és el fi mateix que es busca i sempre, atenent aquesta finalitat, es fa constantment tota la resta.[73] Per tant, conducta raonada serà aquella que s'adreci al fi convenient i que procedeixi amb cautela, examinant acuradament cada un dels elements que intervenen en l'acció humana. En conseqüència, el primer que s'ha de fer és buscar i analitzar de quina manera i per quins mitjans podem assolir l'*objectiu escollit* (♦♋□◘⌫♈).

1. *El sil·logisme pràctic*

Podem caracteritzar l'entramat desiderativoracional que condueix a l'acció sota la forma d'un sil·logisme pràctic.[74] El context del raonament pràctic parteix dels desigs i metes de l'agent.[75] La

---

[66] EN II, 3 (1105a 26-32).

[67] Cf. A. RODRIGUEZ-LUÑO, *Ética general*, p. 197. Sobre l'ètica de la *primera persona*, vid. p. 71, nota 9 i p. 76, nota 24 del present estudi.

[68] Cf. A. MACINTYRE, *Historia de la ética*, p. 79.

[69] EN II, 4 (1105b 19). Segons CAT VIII (8b 25-10a 26), l'Estagirita distingeix quatre qualitats: *passió* o *afecció* (◘▪❑□♈), *facultat* o *potència* (♎♐■♋❍♓♈), *hàbit* (•⊠♓♈) o *disposició* (♎♓▪❑♏♦♓♈) i *estructura* i *forma* (♦♍♘❍♋ ♋♋♓ ❍□❒♐♔). Atès que la virtut no és cap propietat formal, no la contempla en aquest text. L'anàlisi d'Aristòtil, encara que parteix de fets anímics, no és simplement psicològica. Les virtuts seran qualitats ontològiques.

La passió és un moviment o alteració –exponent del vigor natural de l'ànima– causat per un agent exterior que l'ànima pateix, sentint plaer o dolor. Neix de la part irracional de l'ànima i ha de ser moderada per la virtut. Viure deixant-se portar per la passió és un desordre que afecta especialment els joves.

Les potències són capacitats naturals, o facultats, en virtut de les quals un ésser pot (o no pot) fer o patir alguna cosa.

L'hàbit és una forma estable de ser, diferent de l'activitat que no és permanent i de la disposició, en virtut de la qual un ens es predisposa a actualitzar alguna de les seves potencialitats.

[70] EN II, 7 (1107b 16).

[71] EE II, 11 (1228a 1). El resultat immediat de l'exercici de la virtut és una elecció la conseqüència de la qual és l'acció bona. Ara bé, d'aquí no es dedueix que en absència de la virtut rellevant no pugui realitzar-se una acció bona. Però el que sí es pot afirmar és que l'agent autènticament virtuós actua sempre sobre la base d'un judici veritable i racional (cf. A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, p. 188).

[72] Cf. EN VI, 13 (1144a 7).

[73] Cf. EN I, 5 (1097a 21-22).

[74] DMA 701a 7-b1; Cf. A. MACINTYRE, *Historia de la ética*, p. 77; IDEM, *Tras la virtud*, pp. 203 s. L'expressió *sil·logisme pràctic* ja fa temps que ha obtingut reconeixement com a *terme tècnic* en la literatura especialitzada. Per a una bibliografia sobre el tema: cf. R. BERTÓK – N. ÖFFENBERGER, *Observaciones sobre el así llamado silogismo práctico*, AnF 32 (1999) 149.

premissa major és un principi d'acció: certa classe de coses és bona, convé o satisfà certa classe de persones. En ella s'afirma el que l'agent declara com el bé que és en joc en el seu actuar com cal.[76] La premissa menor és l'afirmació, garantida per la percepció, que ens trobem davant una exemplificació particular de la major. En ella s'estableix el que l'agent declara com la situació en la qual es requereix l'acció, suposat el bé que és en joc. La conclusió és l'acció. Atès que és el mateix agent que mira el seu bé i la seva excel·lència (premissa inicial), el qui considera la singularitat de la situació (segona premissa), i qui realitza l'acció (conclusió del sil·logisme), l'*aquí* i *ara* són presents en cada una de les fases del sil·logisme.[77] El fet que la conclusió sigui una acció, *aquí* i *ara*, posa de manifest que el sil·logisme pràctic és un model de raonament per part de l'agent i no un model de raonament aliè sobre allò que l'agent hauria de fer. Insistim sobre la idea que l'ètica aristotèlica és una ètica de *primera persona*. Tampoc no és un model de raonament per l'agent sobre el que hauria de fer –que es mouria, aleshores, en l'àmbit teòric.[78]

La conclusió del sil·logisme pràctic és una acció o una producció, no una intel·lecció, encara que això no impedeixi que es pugui reflexionar teòricament sobre la pràctica. L'acció és d'un subjecte agent. El seu comportament, en tant que ètic, pressuposa, per tant, que s'actua *volent* (𐤀𐤋𐤄𐤁𐤄𐤓), de manera que un acte realitzat a contra cor o *sense voler-ho* (𐤀𐤋𐤄𐤁𐤄𐤓) no pot considerar-se ètic.[79] Tanmateix, com que Aristòtil no disposa de cap teoria prou elaborada de l'acte voluntari, cal traduir l'adjectiu *voluntari* per *resolució preferencial*, més aviat que per *decisió volitiva*.[80] El fet, però, que el mateix agent pugui ser considerat *causa* (𐤀𐤌𐤄) dels seus actes, justifica que l'autor parli de voluntarietat en referir-se a l'acció.[81]

¡El plantejament aristotèlic és força diferent del d'algunes perspectives modernes de la racionalitat pràctica, que argumenten a partir d'un raonament tecnicoinstrumental –i, per tant, teòric, sobre la base d'un càlcul de conseqüències o ponderació de béns premorals– per concloure en un judici que la voluntat converteix en pràctic mitjançant una decisió que es qualifica de racional, malgrat no quedar

---

[75] En AN III, 9 (432b 26-433a 8) explica per què ni la sola facultat intel·lectiva ni el desig aïllat no poden explicar l'actuar humà. En AN III, 10 (433a 9) conclou que els principis que apareixen com a causants de l'actuar són el desig i l'intel·lecte, si bé el principi *motor* que origina l'inici del moviment no és el coneixement del bé, sinó el desig del bé conegut (cf. AN III, 10 [433a 22]).

[76] La premissa major té caràcter *prescriptiu* i no merament descriptiu, a diferència del sil·logisme teòric que només utilitza premisses descriptives (R. BERTÓK – N. ÖFFENBERGER, *Observaciones sobre el así llamado silogismo práctico*, p. 155).

[77] Cf. A. MACINTYRE, *Justicia y racionalidad*, p. 137.

[78] La conclusió del sil·logisme pràctic és una *acció* en consonància amb les premisses? Alguns (A. KENNY, *Aristotle's Theory of the Will*, London 1979, pp. 142-143) defensen que la conclusió del sil·logisme pràctic és la *decisió d'actuar* i no l'*acció*. MacIntyre, contràriament, defensa que la *decisió d'actuar* (haig de fer...) pot ser una conclusió intermèdia dins d'un argument complex, però mai la conclusió final del sil·logisme pràctic. I si algú, pel motiu que sigui, es veu impedit d'actuar, llavors aquest «haig de fer...» no seria més que la conclusió d'un sil·logisme *teòric* que versa sobre el pràctic, però no un veritable sil·logisme pràctic. I davant l'objecció d'altres de dir que una conclusió d'un sil·logisme és sempre un judici o un enunciat, però mai una acció, es pot respondre que l'acció expressada ha de ser tal que sigui capaç d'expressar tal judici o enunciat (cf. A. MACINTYRE, *Justicia y racionalidad*, pp. 144-145).

[79] «Sembla, doncs, que és forçós allò que té la causa al defora i allò en què el qui és forçat no col·labora gens» (EN III, 1 [1110b 15-16]). Són actes involuntaris aquells que són realitzats per violència o *per* (i no *amb*) ignorància (cf. EE II, 7-9 [1223a 22-1225b 16]).

La traducció usual d'𐤀𐤋𐤄𐤁𐤄𐤓 és *involuntari*, per bé que tal traducció cau en un error. En l'ús corrent, *involuntari* es contraposa a *deliberat* o *fet a propòsit*, i no a *voluntari*. Una acció és no voluntària quan s'efectua en situacions de violència o ignorància: l'agent no és en realitat un agent. Però Aristòtil té compte a assenyalar que el fet de veure's motivat en algun sentit mai no implica una violència. Si admetés que la motivació pel plaer o per algun fi noble és suficient per indicar que ha estat obligat, no podria concebre cap acció que no pogués ser considerada violenta, compulsiva, per aquest o algun altre argument semblant. Però tot el sentit del concepte de ser violentat resideix a distingir accions que hem elegit en virtut dels nostres propis criteris, tals com el plaer que obtindrem o la noblesa de l'objecte d'aquells actes en els quals la nostra pròpia elecció no formà part de l'acció efectiva. Per tant, incloure massa coses en la noció de violència implicaria destruir el sentit del concepte (cf. A. MACINTYRE, *Historia de la ética*, p. 75).

En contra de la tesi platònica que el vici és involuntari, Aristòtil argüirà que «tenint en compte que la volició té per objecte el fi, mentre que la deliberació i 1'escolliment tenen per objecte els mitjans, és obvi que les accions adreçades als mitjans provenen d'un escolliment i són, alhora, voluntàries. D'altra banda, és un fet que les activitats de les virtuts s'adrecen als mitjans. Per conseqüent, la virtut, com també el vici, es troba en el nostre poder» (EN III, 7 [1113b 4-7]). Cf. EE II, 11 (1228a 5-7).

[80] Cf. J. BATALLA, *Ètica Nicomaquea*, vol. I, p. 78.

[81] Cf. EE II, 6 (1223a 9-20).

obligada per l'esmentada conclusió! Per a Aristòtil, és impensable una conclusió d'un vertader sil·logisme pràctic que no sigui una acció o que algú pugui executar una acció diferent d'aquella conclusió del judici pràctic: seria una contradicció.

La premissa major comporta el coneixement que certa realitat és bona, i bona per a l'agent. La menor implica la percepció de la situació concreta com una exemplificació de l'universal. Vegem ara com l'home aconsegueix el coneixement del bé i la percepció del particular. Partirem de l'experiència per assolir la saviesa i, per mitjà de la prudència, serem capaços de guiar l'activitat pràctica.

2. *Requisits del sil·logisme pràctic*

a. L'experiència

Dada i explicació, fenomen i causa es reclamen mútuament. Tota la filosofia aristotèlica està orientada a donar compte de les aparences. El seu afany d'observació i el seu tarannà de reflexió li portaven a fer-ho. Aristòtil no va recórrer a la imatge suggestiva dels mites per donar sentit al món, tal com van fer alguns dels seus antecessors. Ni tampoc no va utilitzar models matemàtics per salvar les aparences, sinó que es va servir de principis d'intel·ligibilitat que expliquessin el *per què* (♦➢ ♎♓✦ ♦®) de tot allò que necessàriament esdevenia i que qualsevol observador podia constatar a ull nu. Repetidament, Aristòtil afirmà que calia prendre cura i cenyir-se a les dades sensibles, allò que constantment i de manera convincent es mostra conforme a la sensació. La sensació és el que tenim de més fiable. Segons ell, hom ha de fiar-se abans dels sentits que dels raonaments, i d'aquests només quan són conformes amb les observacions.

La sensació és la base de tot saber humà, l'àpex del qual és el coneixement intel·lectual. Tant és així que és impossible que aquell qui no senti aprengui o comprengui res.

L'ésser humà està essencialment inclinat a obrir els sentits al món, a reaccionar davant els estímuls, a rebre informació. Tots desitgem per naturalesa saber. I aquest desig natural de saber es manifesta mitjançant la tendència irreprimible a deixar actuar els sentits. Sentir és connatural a l'animal; saber, propi de l'ésser humà.

Tenir una sensació és patir un influx exterior que provoca immediatament una certa alteració en l'ésser que sent. En tant que afecció, la sensació és un encontre irrecusable amb la realitat. El qui sent coneix immediatament un ésser particular, atorgant a la sensació quelcom d'infal·lible: la facultat sensible, en ser afectada, s'iguala a l'objecte que l'afecta i es *fa* com ell. Tanmateix, la sensació ultrapassa l'esmentada afectació sensorial. Persisteix en forma d'*imaginació* (♐▪■♦♋♦❍♋), perdura gràcies a l'acció de la *memòria* (❍■◴❍♒) i suscita l'activitat de la facultat desiderativa que, junt amb la raó pràctica, és la causa de tota l'activitat que l'ésser humà ha d'exercir per assolir l'excel·lència. Viure humanament comporta sentir, desitjar, deliberar i actuar. L'activitat sensitiva, transformada en imaginació i mantinguda pel record, és el fonament de totes les operacions volitives i intel·lectuals.

El contacte continuat amb les coses fa que l'home s'acostumi a manejar-les, que obtingui una forma de saber basada en la familiaritat amb els fets. La multiplicitat de records sobre una mateixa cosa possibilita que se'n pugui tenir un coneixement particularitzat, una experiència unificada. Gràcies a la memòria, la sensació repetida esdevé cognició. L'experiència serà aquesta espècie de saber que ens proporciona la mateixa vida, quan la memòria aconsegueixi que allò que ens ha afectat sensorialment sigui profitosament assimilat pel pensament. Aquest coneixement resultant proporciona una nova manera de ser, un nou caràcter (♘❑□♏), que millora la naturalesa humana dotant-la d'un saber pràctic.

L'experiència ens predisposa a assolir formes més complexes de coneixement. Ella no demostra res, però possibilita que se'ns revelin els principis del saber. I per això, en el camp ètic, només aquell qui hagi adquirit un costum (♋❑♓♦❍⌫♏) podrà reflexionar convenientment sobre el bo i el millor per a l'ésser humà.[82] Aquesta és la raó per la qual repetides vegades Aristòtil ens recorda la necessitat d'acudir als ancians i als prudents per tal de valorar les seves opinions, perquè, encara que les seves

[82] Cf. EN I, 7 (1098b 4).

opinions puguin ser indemostrables, l'experiència els ha dotat d'un ull que els permet veure clar en l'àmbit de l'actuar moral.[83]

L'experiència és útil perquè és una forma de coneixement que ens permet d'interpretar el present recorrent a sensacions del passat. És profitosa perquè constitueix una espècie de *comprensió apreciativa* de la realitat.

b. La ciència

Segons l'ontologia aristotèlica les coses poden ser:[84] (a) eternes, per tant, indefectibles; (b) dotades de certa estabilitat i, així, podem dir que són probables; (c) del tot imprevisibles, és a dir, casuals. La certesa que acompanyi el coneixement que de les coses puguem tenir dependrà, doncs, de la realitat coneguda. D'allò que és immutable hom en posseeix un coneixement que s'expressa en judicis necessaris –per exemple, la filosofia primera i la matemàtica–; del que es dóna generalment, en la majoria dels casos, hom en té un coneixement capaç d'emetre judicis generals, encara que no necessaris –els propis de l'ètica i de la política–; del fortuït només se'n té l'evidència instantània de l'experiència sensible.

La preeminència de tots aquests tipus de coneixement correspon a la *ciència* (♋□♄♦♦♔♀♒). El seu objecte és l'absolutament necessari, l'etern i l'incorruptible. Aristòtil, seguint Plató, contraposa la fermesa de la ciència a la debilitat persuasiva de *l'opinió* (♎⌫☒♋), ja que distingeix entre coneixement del que és necessari i coneixement del que és contingent. L'ideal del coneixement no rau només a recollir informació sobre allò que ocorre, sobre el *que* –el fet–, sinó sobretot a arribar a descobrir allò que explica els esdeveniments, el *per què* –la causa.[85] Per a Aristòtil, només pot ser qualificat de ciència aquell coneixement capaç d'establir quina és la causa que dóna raó d'un fet. Conèixer científicament significa conèixer la causa, és a dir, precisar què és allò que fa que una cosa sigui el que és i per què és impossible que cap altra cosa la faci ser allò que és.[86]

En el moment de donar compte dels fenòmens recorrent a l'explicació causal, cada ciència es val d'uns *principis (*♀❒♍♋♄*)* explicatius que constitueixen el patrimoni que la defineix. Mitjançant aquests principis, la facultat discursiva de l'ànima, l'*enteniment (*♎♄▪■□♄♋*)*,[87] pot endegar l'activitat reflexiva que anomenem *ciència*. Aquesta consiteix en un procés reflexiu, indagador i raonat. Gràcies als principis, la ciència descriu els fenòmens i, contrastant-los, descobreix apories; les resol, però, reduint els fenòmens als principis que han permès de descriure'ls.

La ciència, en tant que disposició permanent per a la investigació, és un hàbit demostratiu, una activitat el fi de la qual és la *deducció* (♦◆●●□♑♄♦♀⌫♐).[88] El científic aconsegueix el seu objectiu quan es convenç que allò que ell vol explicar pot ser deduït a partir d'uns principis indubtables. La ciència és demostrativa perquè, partint d'uns principis necessaris, descobreix tot el que hi ha de necessari en els fenòmens. La demostració porta racionalment a reconèixer que les coses tenen tal estructura interna –una *essència* (♏♿♎□♐)– que no poden ser d'una altra forma de com són.

El descobriment de l'essència de les coses és, doncs, l'objectiu primordial de la ciència. I el mitjà privilegiat per assolir-lo és el sil·logisme. El sil·logisme, o demostració estricta, consisteix a mostrar –seguint un rigorós procés lògic, parcialment formalitzat per Aristòtil–, que allò que es pretén deduir està inclòs dins d'allò que ho fonamenta. En el sil·logisme, els passos lògics del científic evidencien les relacions òntiques de la naturalesa. La conclusió pot ser deduïda lògicament de les premisses, perquè l'essència d'allò que s'afirma en la conclusió existeix virtualment en l'essència d'allò que afirmen les premisses.

Però no sempre és possible establir relacions essencials entre enunciats. Moltes vegades ens hem d'acontentar a discutir opinions per retenir les coses més plausibles, justificant-les. Són plausibles aquelles coses que així semblen a tots o a la majoria, sobretot als savis. En aquest camp de l'opinió

---

[83] Cf. EN VI, 12 (1143b 13-14).
[84] Cf. APr I, 8 (29b 29-38)
[85] Cf. EN I, 2 (1095b 6-7).
[86] Cf. APs I, 2 (71b 19-25).
[87] EN VI, 2 (1139a 21).
[88] EN VI, 3 (1139b 18-36).

s'abandona la demostració científica per refugiar-se en la dialèctica, frontera de la retòrica. Ja no es tracta d'establir la veritat de les coses, sinó de procurar-se un mètode pel qual es pugui raonar encertadament sobre qualsevol problema, evitant de contradir-se. La demostració ens descobreix la veritat, la dialèctica ens aproxima al probable.

Aristòtil assigna diverses funcions a la dialèctica: ha de ser un exercici que predisposi la ment a la resolució de qualsevol problema que se li presenti; ha de ser instrument apte per a la controvèrsia, en la mesura que habituant l'individu a deixar de banda les seves pròpies opinions el condueix a criticar les opinions dels altres; ha de ser mitjà per a l'estudi de la filosofia, entrenant la intel·ligència a considerar les dificultats suscitades per opinions discordants i facilitar, així, la seva solució; ha d'aplanar el camí cap als principis que regeixen tota investigació.[89]

c. La intel·ligència i la saviesa

Cada ciència, en tant que activitat demostrativa, recorre constantment a uns primers principis que tenen un rang superior als seus propis.[90] Són comuns a totes les ciències i cap d'elles no els pot justificar. D'aquests primers principis, fonament últim de la realitat, no n'hi pot haver ciència, ja que tots admeten que no hi ha demostració de la *quiditat*. A més, tota ciència que pretengués demostrar-los procediria recirculant sobre si mateixa,[91] arribant a un *circulus in provando*. Davant de qui els nega, l'únic recurs argumentatiu és evidenciar que per negar-los se'ls ha d'admetre, car qui desqualifica la raó, ho fa sotmetent-se a la raó.

L'establiment d'unes causes primeres en les quals el discurs inquisitiu tingui necessitat d'aturar-se per no perdre's a l'infinit és una constant en el pensament aristotèlic.[92] Aquestes causes primeres –principis– ens connecten amb la realitat i ho fa amb un coneixement anàleg al que ens proporcionen els sentits respecte als seus sensibles propis. Comporten un cert grau d'infal·libilitat. No tenen demostració. La seva realitat no s'assoleix per mitjà d'un altre tipus de manifestació. Aquests principis són captats per l'intel·lecte (■□↖♈),[93] la facultat de l'ànima que, en cert sentit, s'identifica en potència amb el mateix intel·ligible. Fallar en la seva aprehensió significa quelcom més que errar: significa no haver captat la realitat.

Aristòtil afirma que allò que millor defineix l'ésser humà és la seva capacitat de captar l'intel·ligible. Gràcies al ■□↖♈ les persones esdevenen prudents, poden portar la millor forma de vida –la teorètica o contemplativa–[94] i poden dirigir-se, així, a la perfecció divina. El ■□↖♈ no és simplement la facultat d'aprehendre conceptualment uns principis necessaris: de més a més de ser aquella facultat de l'ànima que experimenta l'intel·ligible, l'universal (l'intel·lecte passiu), és també un tipus d'il·luminació productiva que *ho fa tot* (□□♓♏❸ □♐■♦♋) [95] perquè l'ànima hi actualitzi els intel·ligibles que és capaç de captar. Aquest factor anímic, productor d'intel·ligibilitat, té quelcom de diví. En aquest sentit, és independent del cos, és impassible i incorruptible.[96]

Com s'arriba a la comprensió dels universals i dels primers principis? Per explicar-ho, Aristòtil recorre a la inducció (♒□♋♑•♑◷),[97] acte mental per mitjà del qual el subjecte que sent aïlla, simultàniament amb la percepció dels trets sensibles, allò que hi ha d'universal en l'objecte singular. Es tracta d'una operació necessària i espontània de la intel·ligència. L'experiència ajuda a realitzar-la en la mesura que el reconeixement d'unes mateixes característiques en un cert nombre d'individus facilita el salt del particular a l'universal. Tanmateix, no es tracta d'un procés de generalització. La inducció, com a forma de coneixement, és un procés dialèctic que ens porta a descobrir intuïtivament l'existència

---

[89] Cf. J. BATALLA, *Ètica Nicomaquea*, vol. I, p. 63.

[90] Per exemple, el principi de no contradicció (cf. AN II, 11 [77a 10-12]).

[91] Cf. EN VI, 6 (1140b 34).

[92] Batalla afirma que Aristòtil, fidel al tarannà del pensament grec, pateix un *horror infiniti* davant l'eventualitat d'una sèrie de raons que es perden en l'indeterminat (cf. J. BATALLA, *Ètica Nicomaquea*, vol. I, pp. 64-65).

[93] EN VI, 6 (1141a 7-8).

[94] Cf. EN X, 7 (1177b 30).

[95] AN III, 5 (430a 12).

[96] Cf. AN III, 5 (430a 22-25).

[97] EN I, 7 (1098b 3); EN VII, 3 (1139b 27-28).

latent de l'universal en el singular. La traducció d'🙰◻♋♑•♑🕘 per *inducció* és correcta mentre es distingeixi curosament del que Mill[98] i altres autors moderns en volen expressar.

En l'ordre còsmic, la *saviesa* (•◻♐⑧♋) representa el saber suprem. La saviesa és la plenitud de coneixement que permet a l'ésser racional de descobrir allò que ell és, a fi de saber què ha de fer per esdevenir-ho perfectament.[99]

Si la ciència (🙰◻♓•♦🕘❍♒) és el coneixement de les realitats demostrables i l'intel·lecte (■◻↖♈) és el coneixement dels principis indemostrables, la saviesa és aquella forma de filosofia primera que aprehèn les realitats més valuoses, això és, els éssers perfectes i divins.[100] En aquest sentit, la saviesa és el saber fonamental i decisiu. És el saber fonamental perquè és el saber més comprensiu. Es dirigeix no solament als principis universals, sinó també als particulars sobre els quals regeixen els universals. És, a més, el saber més decisiu –la ciència supremament rectora de l'acció humana– ja que, sent la ciència màximament intel·ligible, és la més capacitada per descobrir quin és el bé o el fi últim cap al qual tot tendeix.[101]

La saviesa és, per damunt de tot, la culminació de la ciència i la intel·lecció. És també, però, la prolongació pràctica del saber fins a convertir-lo en principi d'acció. La percepció dels primers principis és insuficient per regular la vida humana: per viure rectament, no és suficient conèixer el bé, cal també *saber-lo* obrar.[102]

Serà tasca de la *prudència* (♐❒⌫■♒•♓♈) –virtut que exigeix tenir un coneixement universal i, alhora, particular, i tenir la capacitat de veure què convé a cada un– indicar com cal dur a terme, en concret i raonablement, la veritat i el bé.[103]

d. La prudència

La ♐❒⌫■♒•♓♈ és una virtut de la intel·ligència pràctica. És l'exercici de la capacitat d'aplicar veritats sobre el bé (per a persones en general o per un tipus determinat de persones) a un mateix en ocasions particulars.[104] Sol traduir-se per *prudència*, encara que no correspon exactament al concepte actual de prudència. Es correspon millor amb la *prudentia* medieval. El prudent (♐❒⌫■♓❍◻♈), és capaç de jutjar les veritats que són rellevants per a cada situació particular, és a dir, el que podem anomenar el *context moralment significatiu*[105] i, alhora, com actuar rectament. Només ell actua sempre seguint el dictamen de la recta raó.[106] El prudent és el qui sap deliberar bé,[107] i sabrà deliberar bé qui tendeix racionalment a l'obtenció del millor dels béns que l'home pot realitzar. Per tant, aquesta deliberació serà sempre intencional.[108] La prudència no aprehèn el fi, sinó que ens condueix al fi; és, doncs, directiva.[109] És la virtut que se'ns manifesta en actuar de tal manera que l'adhesió personal a les altres virtuts queda exemplificada en les pròpies accions. És una conjunció de la captació del vertader ♦·●◻♈ de l'home amb la destresa.[110] No es tracta, per tant, d'una deducció sàvia de l'obrar. No és una virtut més, sinó la clau per a totes les altres virtuts. Sense ella no es pot ser virtuós (•◻◻◆♎♋❸◻♈).

---

[98] Vid. la *inducció* en el pensament de J. Stuart Mill, cap. VI, p. 366.

[99] Cf. EN VI, 7 (1141a 9). Alguns grecs van pretendre que aquest saber, donador d'autèntica superioritat, era un do natural que només posseïen els aristòcrates. Els sofistes defensaren, contràriament, que l'habilitat era l'únic saber vàlid, accessible a tots mitjançant l'aprenentatge. Plató parlà d'una veritable saviesa caracteritzada pel fet d'aixecar l'ànima cap a la comprensió d'aquell qui existeix en si mateix. Aristòtil va retenir en part aquesta concepció platònica i va fer de la saviesa el saber capital (cf. J. BATALLA, *Ètica Nicomaquea*, vol. I, p. 68).

[100] Cf. EN VI, 7 (1141a 19).

[101] Cf. EN III, 5 (1113a 6).

[102] Cf. EN VI, 7 (1141a 11-14).

[103] Cf. EN VI, 9 (1141b 34).

[104] Cf. A. MACINTYRE, *Justicia y racionalidad*, p. 125.

[105] Sobre el *context moralment significatiu*, vid. cap. II, p. 109, nota 154.

[106] Cf. EN III, 14 (1119a 20). Sobre la funció normativa de la raó: cf. EN VI, 1 (1138b 20-34).

[107] Cf. EN V, 5 (1140a 30).

[108] Cf. J. BATALLA, *Ètica Nicomaquea*, vol. II, p. 79, nota 96.

[109] Cf. EN VI, 11 (1143a 7).

[110] Cf. A. MACINTYRE, *Historia de la ética*, p. 80.

L'originalitat de la prudència rau que sent virtut en un sentit intel·lectual –és un encert–, és alhora moral –és una bella acció.[111]

Se'ns presenta immediatament la qüestió de discernir els criteris que utilitza per encertar en el seu judici. En què es basa la justificació racional de l'activitat prudencial? En virtut de què podem dir que els judicis prudencials són vertaders o falsos? Es tracta d'una activitat racional reglamentada? Responent aquesta última pregunta, si així fos necessitaríem regles per saber aplicar les regles i així successivament fins a arribar a l'infinit. No és ni pot ser, en aquest sentit, una activitat reglamentada.

De la mateixa manera, i l'analogia és del propi Aristòtil, que el ■□↖♈ té per objecte realitats no demostrables, així mateix la ♐❒⌫■♒•♓♈ es refereix al concret, al particular, del qual no hi ha ciència sinó únicament sensació. No es tracta de la sensació pròpia[112] de cada sentit, sinó d'una anàloga per la qual, en matemàtiques, hom descobreix que una figura concreta és un triangle, perquè hi ha d'haver un moment, un límit, en el qual hàgim de parar-nos.[113] El coneixement pel qual ens adonem que un figura concreta compleix les condicions universals del triangle és una percepció simultània i immediata de l'universal i del particular.[114] El coneixement del concret ha d'acabar en una sensació que capta immediatament l'objecte, de la mateixa forma que l'intel·lecte capta immediatament els principis universals. Si no fos així, ens trobaríem davant un *regressus in infinitum*. Podem dir, continuant amb l'analogia, que Aristòtil admet, a més del sensible propi i del sensible comú, una espècie de *sensible ètic*[115] percebut per la prudència. Concloem, amb MacIntyre, que la identificació dels elements particulars rellevants en una situació no pot reglamentar-se,[116] la qual cosa, com veurem més endavant, no significa que no posseeixi un criteri.

L'experiència ens mostra l'error d'alguns dels nostres judicis prudencials. És a dir, aquests poden ser vertaders o falsos. L'error provindrà de la incapacitat d'identificar el bé o els béns que entren en joc. Fet que pot donar-se, ja sia per no percebre correctament la situació concreta, ja sia per no tenir un concepte adequat del bé o dels béns rellevants.[117] I això per una doble causa: (a) per manca d'experiència sobre un conjunt suficient de particulars; (b) per una ♑□♓•♦♔❍♒ inadequada, de manera que no entenguem l'universal, el concepte de la forma que aquest particular exemplifica.[118] És veritat que l'experiència pot suplir, en certa part, la manca d'♑□♓•♦♔❍♒, però no tindrà raons de per què s'ha d'obrar així. Tanmateix, el judici pràctic encertat sobre la base de l'experiència implica, de fet, que els principis de l'acció correcta estan implícits en qui actua.

Ara bé, ¿com podem saber que els nostres judicis pràctics són adequats a la veritat? Hem vist que el ♐❒⌫■♓❍□♈ no utilitza cap regla per comparar la densitat de veritat dels seus judicis, però no per això està mancat de cap element de judici. Hi ha una perspectiva des de la qual pot avaluar-se l'adequació a la veritat dels seus judicis. És el que hem anomenat el sentit ètic propi del ♐❒⌫■♓❍□♈, del prudent, que ve a ésser com el criteri normatiu del bon actuar moral: ell és qui sap i qui percep el bé adequat aquí i ara, el bé que és conforme a la recta raó, conforme a la virtut.

---

[111] H. Zagal distingeix entre dimensions ètiques de la ♐❒⌫■♒•♓♈🖃 de l'♏➲♐◆⑧♋ i de l'❍♑♍⑧■□♓♋: cf. H. ZAGAL, Sýnesis, euphyía *y* anchínoia *en Aristóteles. Algunas habilidades para el conocimiento del singular*, AnF 32 (1999) 133.

[112] Aristòtil es refereix al *sensible propi*, aquella qualitat perceptible per un únic sentit (cf. AN II, 6 [418a 10-20]).

[113] Cf. EN VI, 9 (1142a 25-29).

[114] Cf. APs I, 1 (71a 17-24).

[115] Cf. J. BATALLA, *Ètica Nicomaquea*, vol. I, p. 84, nota 125. Sobre els *sensibles*: «Sensible es diu de tres classes d'objectes –sosté Aristòtil–, dos dels quals direm que són sensibles per si, mentre que el tercer ho és per accident. Dels dos primers, un és propi de cada sensació i l'altre comú a totes. Anomeno *propi* aquell objecte que no pot ser percebut per cap altra sensació i entorn del qual no és possible sofrir cap error. [...] Aquestes qualitats, doncs, es diu que són pròpies de cada sentit, mentre es diu que són comunes el moviment, la immobilitat, el número, la figura i la grandària, car aquestes no són pròpies de cap sensació en particular, sinó comunes a totes» (AN II, 6 [418a 7-26]).

[116] Cf. A. MACINTYRE, *Justicia y racionalidad*, p. 125.

[117] Cf. EE II, 10 (1226a 36); A. MACINTYRE, p. 126.

[118] Cf. A. MACINTYRE, p. 104.

d.1. *El terme mitjà*

El bé propi de l'home –sosté Aristòtil– és l'activitat de l'ànima dirigida per la virtut.[119] La virtut guia l'obrar conforme a la recta raó. Es tracta ara de conèixer què és allò que l'agent virtuós elegeix, ja que el valor de tota acció dependrà del fi que el seu agent voluntàriament procuri. Com adquireix l'home la certesa de la bondat del seu actuar? Com podem assegurar que el bé volgut per la voluntat i els mitjans concrets per posar-lo en pràctica són objectivament bons? Què diferencia l'acció ètica d'aquella que no ho és? Per a Aristòtil, l'objecte específic de la virtut és un terme mitjà relatiu a nosaltres: allò que determinaria el prudent (♐❒⌫■♃❍□♈).

Aquesta concepció de la virtut com a terme mitjà entre dos extrems igualment aberrants s'inspira en l'ideal de la mesura. El comportament mesurat en tot és un dels trets que millor defineixen l'ideal de la cultura grega, paradigmàticament expressat en les dues màximes dèlfiques: «Coneix-te a tu mateix» («♑■⇧❑♃ ♦♋◆♦⌫■») i «res en excés» («❍♒♎❍■ ♐♑♋■»).[120] Els grecs exigien dels seus herois la possessió de la mesura, a fi d'evitar la insolència davant l'ordre còsmic. Així mateix, la mesura aristotèlica fuig de tot allò que ultrapassa l'home.

El terme mitjà no té res a veure amb la mediocritat i només s'assoleix quan l'acció és confrontada amb l'ideal normatiu de la □⌫●♃♈. La virtut, des del punt de vista de la seva definició, ha de ser contemplada com un mitjà, però en relació amb la perfecció i el bé la virtut és un extrem i una cúspide.[121] La virtut imposa la mesura a les emocions que l'ànima pateix quan sent plaer o dolor. La *passió* (□▪❑□♈) és una propensió, una inquietud de l'ànima ambivalent. D'una banda, és una alteració, i com a tal pot causar un desequilibri anímic que ha de ser moderat per la raó, perquè viure segons la passió és un desordre. També és, però, un impuls vital, i encara que mai no sigui una virtut ètica, pot ser considerada un exponent de la virtut natural amb la seva referència al dinamisme moral.

La mesura que la virtut cerca és alhora absoluta i relativa: absoluta en tant que depèn de la veritat; relativa, en tant que es refereix a la situació contingent del subjecte. La prudència (♐❒⌫■♒♦♃♈) –com a judici equitatiu– serà la facultat de determinar el just mitjà de cada acció particular. Aquesta facultat és una virtut dianoètica, intel·lectual, diferent de la ciència teòrica i l'habilitat tècnica. No és ciència, perquè els principis del judici ètic no són absolutament necessaris. No és tampoc una simple *producció* (□□®♒♦♃♈), perquè la *tècnica* (♦·♍■♒) és incapaç de justificar la rectitud del que fem. La determinació racional de les exigències pràctiques de la veritat és el resultat d'una *acció* (□❒✱⊠♃♈) i la capacitat de descobrir-les, un *hàbit* (•⊠♃♈). Per tant, la prudència, com a virtut intel·lectual, tendirà a realitzar la veritat, que és tant com dir que és un hàbit racional que té una doble missió: (a) ser deliberativa sobre el que és bo i dolent i (b) ser directiva de la conducta.

Com coneixem aquest terme mitjà, la veritat del comportament? L'ideal de la mesura s'ha de buscar –segons Aristòtil– en l'actuació concreta del prudent,[122] i no pas en la contemplació abstracta del bé. El terme mitjà no és una cosa que ens ve donada des de l'exterior i que ens ofereix el criteri per discernir la bondat o maldat de les nostres accions, no és una regla a la qual conformem el nostre actuar.[123] El comportament del prudent, del virtuós, és el vertader criteri normatiu, pel fet de representar la persona màximament experta a deliberar sobre allò que és bo o dolent, a fi de guiar el comportament humà. El virtuós sap sempre jutjar les coses com cal i coneix la veritat de cada una d'elles. Potser ara, «el que justament caracteritza el dreturer és que aprecia allò que manifestament hi ha de veritat en cadascuna

---

[119] Cf. EN I, 6 (1098a 16).

[120] J. BATALLA, *Ètica Nicomaquea*, vol. I, p. 78.

[121] Cf. EN II, 6 (1107a 5-7).

[122] Cf. EN II, 6 (1107a 1-3).

[123] «El bien de las cosas buenas sólo se conoce en su ejercicio, comportándonos *buenamente*» (C. THIEBAUT, *Cabe Aristóteles*, p. 72). Thiebaut defensa en Aristòtil el que ell mateix anomena una *concepció adverbial del bé*. Pensem que aquesta formulació no expressa el veritable pensament de l'Estagirita, sinó que més aviat és una interpretació kantiana d'Aristòtil. Sintetitza el pensament aristotèlic en tres enunciats: (a) una *concepció adverbial del bé*, diferent de la racionalitat instrumental o teòrica; (b) una *ètica de la fragilitat* humana que constitueix l'entramat del que, en paraules recents, s'anomena *mínima moràlia*; (c) i, per acabar, una ètica en la qual *ni tot val ni és vàlida tota forma de ser* i que, per això, és indagatòria del que mereix ser fet, per què i com (*ibid.*, pp. 72 i 84).

de les coses, talment que ell n'esdevé el cànon i la mesura».[124] De la mateixa manera que la referència a la recta raó forma part de la definició de la virtut ètica, així la referència a la prudència forma part de la definició de recta raó.[125]

d.2. *Un cercle viciós?*

Si el ♐❒⌫■♓❍□♈ és la norma, ens trobem, almenys aparentment, davant d'un cercle viciós: per poder descobrir la veritat pràctica s'ha de ser un home prudent, mentre que la veritat pràctica és la que fa realitat el prudent. En efecte, si busquem una forma adequada de viure, un ideal que perseguir i que prosseguir, se'ns remetrà a una manera de veure el món i d'actuar-hi que, al seu torn, portarà a una percepció del moment oportú, la qual remetrà a una imatge de prudència que, en darrer terme, reenvia a un context cultural que és un context normatiu –la □⌫●♓♈.

No és aquesta circularitat, més aviat i senzillament, un cercle viciós? Per a qui, com Thiebaut, defensen una definició adverbial del bé –és a dir, el bé és el que és bonament– la circularitat és consubstancial al punt de vista moral;[126] però no ho és pas per a Aristòtil, que fa sempre referència als primers principis del saber i de l'obrar i al procés de l'educació moral en l'àmbit de la comunitat política; dades decisives, ambdós, que converteixen l'aparent circularitat en un espiral creixent, trencant el cercle viciós. Per ser bo, haig de voler finalitats bones, però no podré voler fins bons si no sóc ja bo. L'aparent cercle viciós deixa d'existir en la mesura que es té en compte que, si bé la bondat del caràcter i la voluntat bona no són independents, no poden donar-se una sense l'altra, i és l'home el qui ha de construir-les a poc a poc mitjançant les seves actuacions concretes i lliures, en les quals intervé tant la raó com la voluntat, la deliberació com l'elecció.[127] De manera que, atès que cada un és causa del seu propi caràcter ètic, dels seus hàbits bons o dolents, cadascú és responsable de la determinació del seu propi fi. I aquesta determinació del fi, actualitzada a cada una de les nostres accions, es fa present també en la deliberació i en l'elecció dels mitjans.

Els acords socialment incorporats i parcialment constitutius d'una □⌫●♓♈ aconsegueixen d'integrar i ordenar tots aquells béns que ofereixen o proporcionen els criteris –de bondat i d'excel·lència– de l'actuar[128] que assumirà l'home –fent-los seus– per a anar adquirint ell mateix la perfecció mitjançant l'exercici de la seva activitat pràctica i augmentar, al seu torn, el context significatiu de l'obrar bo de la mateixa □⌫●♓♈♋[129] Aquesta és l'espiral creixent a què fèiem referència, la qual no només és present a nivell de l'individus, sinó també en l'àmbit de □⌫●♓♈, fins al punt de fer possible que els recursos racionals ens capacitin per jutjar tant la bondat i excel·lència ciutadana com la comunitat política bona i millor.[130]

Els ciutadans més joves aprenen de les normes legals, de la llei de la □⌫●♓♈, en què consisteixen la justícia i la virtut; aprenen també els comportaments que es prohibeixen o es fomenten, fet que els proporciona el material necessari, en primer lloc, per exercir el judici prudencial que, una vegada perfeccionat, passarà a ser ♐❒⌫■♒♦♓♈ i, en segon lloc, per poder dur a terme l'♋□♋♑♦♑◴ que

---

[124] EN III, 6 (1113a 30-32). En contra de la dita de Protàgores, segons el qual «l'home és la mesura de totes les coses», Aristòtil sosté que el qui posseeix el criteri i la mesura és el *virtuós* (♦□□◆♎♋❸□♈) perquè, havent assolit la perfecció moral, no pot equivocar-se en el seu comportament. Així, Aristòtil s'aparta tant del relativisme sofista com de l'idealisme platònic, per al qual la idea era el paradigma normatiu del comportament humà. Tanmateix, l'Estagirita admet, com Plató, l'existència d'una única norma absoluta (cf. J. BATALLA, *Ètica Nicomaquea*, vol. I, p. 231, nota 85).

[125] Cf. W. WIELAND, *Norma y situación en la ética aristotélica*, AnF 32 (1999) 125.

[126] C. THIEBAUT, *Cabe Aristóteles*, p. 128.

[127] I. YARZA, pp. 178 s. Sobre la utilització del mot *elecció* com a traducció del concepte aristotèlic □❒□♋®❒♏♦♓♈, vid. p. 235.

[128] Aquests *acords* són el que podríem anomenar la *consciència moral de la polis* (cf. R. SPAEMANN, *Crítica de las utopías políticas*, p. 29).

[129] «¿Cómo es posible, empero, el referido obrar racional antes de haber adquirido la virtud? La respuesta es la siguiente: sólo mediante una correcta educación. Una educación así es también un supuesto de la polis. Por buenas leyes no se entiende solamente las leyes escritas, sino la totalidad de un orden comunitario de vida que se hace efectivo en usos, costumbres y leyes. [...] En la polis están prefigurados los estándares de lo racional» (R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, p. 102).

[130] La racionalitat pràctica aristotèlica té com a criteri *normatiu* el que fa el prudent perquè sap quin és el ♦·●□♈ de l'actuar en el context de la □⌫●♓♈. Però no només se cenyeix a l'àmbit de la comunitat política, sinó que també inclou, en un cert sentit, el cosmos, un cosmos que mostra l'ordre de les coses (cf. A. MACINTYRE, *Justicia y racionalidad*, p. 247).

acaba en la percepció d'aquells primers principis de l'obrar que possibiliten la consecució de l'♋♒♍♔ de la qual la raó pràctica fa derivar les seves premisses més fonamentals.[131]

No sempre és possible, però, tenir certesa o evidencia sobre el bo i excel·lent per a l'home. Hi ha diversitat d'opinions en molts àmbits de l'ètica; fins i tot els savis argumenten des de posicions enfrontades i, de vegades, rivals. Entra en joc, com a suplent de l'♓□♋♑♦♑♔, la dialèctica: valorar les opinions més ben fundades respecte als principis rellevants proposats fins al moment. No n'hi ha prou, aleshores, amb l'experiència; és necessari assolir les ♋♒♍♋®, el ■□↖♂, per guiar racionalment l'acció. Aquests primers principis ens donaran una explicació de com i per què són millors o pitjors les accions humanes en ordre a assolir els béns assenyalats pel seu ♦·●□♂ i ens indicaran, alhora, el fi al qual hem de dirigir les accions, proporcionant així la premissa major del sil·logisme pràctic: «Atès que el fi és aquest, o atès que el millor és això...»[132] Sense els primers principis, la investigació teòrica i l'activitat pràctica no tenen guia, són cegues i, lògicament, propenses a l'error.[133]

El ciutadà es capacita, així, per obrar *prudentment*, raonadament.

Hem vist que la conducta raonada és aquella que es dirigeix al fi adequat i que procedeix amb cautela, examinant amb detall els elements que intervindran en l'acció. Per a això és necessari deliberar sobre els mitjans i la manera per assolir el fi desitjat. D'aquesta anàlisi ponderativa de tot allò que intervé en l'activitat ètica, Aristòtil en diu *deliberació* (♌□♈●♏◆♦♓♂).

e. La deliberació

La *deliberació* (♌□♈●♏◆♦♓♂) és un exercici de dilucidació, previ a l'acció pròpiament dita, orientat a descobrir el convenient; és l'exercici que precedeix l'*elecció racional* (□❒□♋®❒♏♦♓♂) i que consisteix a cercar i analitzar de quina forma i per quins mitjans es pot assolir el fi proposat, l'objectiu; és aquell procés d'argumentació[134] que proporciona al sil·logisme pràctic les seves premisses. La discussió deliberativa era un dels trets més característics de la mentalitat grega. En efecte, els grecs no només van associar el *consell* (♌□◆●♔) al discurs persuasiu, sinó que es van acostumar a *deliberar en assemblea* (♌□◆●♏♈♏♦❑♋♓) sobre els assumptes de la □⌫●♓♂. Aristòtil manllevà aquest concepte del vocabulari polític, l'introduí en el mateix subjecte i el convertí en un terme tècnic per a la teoria ètica.[135] Hom no delibera, per tant, sobre el fi proposat sinó sobre els mitjans conduents al fi. Indaguem ara com i per quins mitjans s'hi podrà arribar. Si existeixen molts mitjans per tal d'aconseguir-ho, se cerca amb atenció pronunciada quin d'ells és el més fàcil i el millor; i si només n'hi ha un, s'estudia la manera d'obtenir a través d'aquest mitjà únic la realitat que es desitja.[136] Les finalitats són objecte de la *volició* (♌□♈●♒♦♓♂), els mitjans seran objecte de la *deliberació* (♌□♈●♏◆♦♓♂) i de la □❒□♋®❒♏♦♓♂☞[137] Per això, aquell qui no posseeix un objectiu no es

[131] Cf. *ibid.*, p. 129.

[132] EN 6, 13 (1144a 31-33).

[133] Cf. EN VI, 6 (1140b 30-1141a 8).

[134] Sobre l'argumentació pròpia de la deliberació, alguns defensen que pot ser *sil·logística*, recolzant-se en EN VI, 10 (1142b 23), on Aristòtil explica que la deliberació pot fallar en la seva comesa per emprar un *sil·logisme* fals (cf. A. MACINTYRE, *Justicia y racionalidad*, p. 141). Altres mantenen que el raonament deliberatiu sempre és *no sil·logístic* (cf. J.M. COOPER, *Reason and Human Good in Aristotle*, Massachusetts 1975; W.F.R. HARDIE, *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford 1968). Ens convenç més l'opinió de MacIntyre, segons el qual el tipus d'argumentació deliberativa inclou o pot incloure tots els tipus de raonament humà, també –no de manera exclusiva- el sil·logístic.

[135] Cf. J. BATALLA, *Ètica Nicomaquea*, vol. I, p. 77; *ibid.*, p. 225, nota 57.

[136] Cf. EN III, 5 (1112b 12-20).

[137] En EE II, 10 (1227a 6-18), els fins ètics s'equiparen als postulats que les ciències teòriques no demostren, però que s'utilitzen com a punt de partença.

S'ha afirmat que la deliberació que condueix a l'acció sempre es refereix als mitjans i no als fins. Aquesta afirmació pot dur-nos a l'error si la considerem amb un criteri anacrònic. Alguns filòsofs moderns han contraposat la raó a l'emoció o al desig en una forma tal que els fins resultaven merament de les passions no racionals, mentre que la raó només podia calcular en el relacionat amb els mitjans per aconseguir els esmentats fins. Hume adoptà aquest punt de vista (vid. cap. VI, pp. 333-345). Deliberem entorn d'una determinada qüestió quan implica alternatives, però si elegim entre dues alternatives hem de representar-nos alguna cosamés enllà de les mateixes a la llum de la qual podem efectuar la nostra elecció. Es tracta d'allò que ens proporciona un criteri per a la nostra deliberació, és a dir, allò en virtut del qual elegirem una cosa en lloc d'una altra. Serà el que estem considerant com a fi en aquest cas particular. S'infereix que si podem deliberar o no sobre la conveniència d'una acció, sempre estarem reflexionant sobre els mitjans a la llum d'un fi determinat. Si després deliberem sobre el que en

troba en situació de deliberar.[138] Una vegada, però, ens proposem un fi, hom haurà de considerar les circumstàncies, preveure conseqüències, analitzar els antecedents, comparar, ponderar pros i contres, reprimir les passions que puguin obnubilar la raó, separar els interessos propis de la decisió correcta. És a dir, la prudència inclou un caràcter processal deliberatiu, que pot requerir de temps.

El procés deliberatiu comporta la necessitat d'una ordenació jeràrquica dels béns. En deliberar sobre els mitjans conduents al fi, ens trobarem sovint que els esmentats mitjans esdevenen fins intermedis per assolir el fi desitjat. S'estableix, així, una ordenació jeràrquica de finalitats intermèdies, de mitjans, de béns, que són tots ells necessaris per realitzar el fi. Per exemple, en deliberar sobre la manera d'aprovar un examen, ens adonarem de la necessitat d'estudiar; per estudiar es requereix dedicar temps; per obtenir aquest temps, el mitjà podria ser no veure tant la televisió. Apagar la televisió se subordina a obtenir més temps i, aquest, a poder estudiar. Aquesta subordinació de béns pràctics fa referència a l'ordenació jeràrquica esmentada, que reclama l'existència d'un fi últim o bé suprem; mancar-ne portaria que els múltiples béns que es presenten davant el desig fóren incommensurables i heterogenis, fent impossible el procés de deliberació.

En l'esquema aristotèlic, la ◻⌫●♓♈ és on primerament descobrim aquesta ordenació de béns que respon a la pregunta de quin és la millor forma de vida per als humans. La deliberació té lloc a partir d'uns principis que ella no constitueix, sinó que són fruit de l'activitat de l'♋◻♋♑◆♑◷ i la dialèctica, a partir de l'experiència en l'exercici dels judicis fronètics.

En el llibre VI de la seva *Ètica a Nicòmac*, Aristòtil reprèn la consideració de la deliberació, afegint-hi, però, el matís de la rectitud, com a virtut intel·lectual que acompanya la prudència per assolir la seva comesa: l'♏➲♌◻◆●⑧♋. Perquè la deliberació (♌◻◆●◷ o ♌◻♈●♏◆♦♓♈) esdevingui una *recta deliberació* (♏➲♌◻◆●⑧♋) calen diverses condicions: la investigació dels mitjans adequats no ha de proposar-se assolir un fi dolent; el fi i els mitjans han de ser rectes; la deliberació ha de ser adequada, això és, prompta i finalment, el fi perseguit ha de ser el fi absolut, això és, l'♏➲♎♋♓❍◻■⑧♋♂[139]

La deliberació constitueix un moment del procés de la racionalitat pràctica. La recta comprensió d'aquesta afirmació exclou l'objecció d'un altre (imaginari) cercle viciós, resumit per MacIntyre de la següent manera: «Qualsevol acte de deliberació, per a ésser racional, necessitaria estar precedit per un acte de deliberació anterior i així fins a l'infinit.»[140] En efecte, el mateix autor recorda que Aristòtil trenca el cercle entenent talment la deliberació que allò que la fa racional és la seva conformitat amb alguns criteris. Per tant, ja no cal deliberar sempre sobre com s'ha de deliberar.

f. La decisió pràctica

La deliberació desemboca en la *decisió pràctica* (◻❒◻♋⑧❒♏♦♓♈),[141] llevat del cas de l'àcrata (❍&❒♋♦◷♈). Aquesta és com una determinació preferencial realitzada amb el concurs de la raó i del pensament. És, també, un d*esig deliberat* en la mesura que és un impuls tendencial que esdevé racional perquè elegeix allò que ha estat determinat amb criteri. En decidir-nos, després de deliberar, no fem res més que desitjar d'acord amb la deliberació.[142] Representa un element clau de l'acció virtuosa, fet que permet a Aristòtil de definir la virtut com un *hàbit d'escollir* (•⊠♓♈ ◻❒◻♋♓❒♏♦♓&◷).[143]

---

el cas anterior era un fi, l'estarem considerant com un mitjà, amb alternatives, per a un nou fi. Deliberar respecte dels mitjans i no dels fins no implica que els fins siguin irracionals, ni que no pugui deliberar-se sobre fins intermedis, com a mitjans per a fins posteriors (cf. A. MACINTYRE, *Historia de la ética*, pp. 76-77).

[138] Cf. EE II, 10 (1226b 30).

[139] Cf. EN VI, 10 (1142b 19-35); J. BATALLA, *Ètica Nicomaquea*, vol. II, p. 86, notes 136 -139.

[140] A. MACINTYRE, *Justicia y racionalidad*, p. 138.

[141] EN III, 4 (1111b 4-1112a 15). Aquest terme grec, al s. IV a. C. s'utilitzava en els mitjans retòrics per subratllar l'absència de coacció que precedeix una decisió, així com per indicar la precaució que cal tenir abans de prendre una decisió o per assenyalar l'acte d'escollir entre diverses possibilitats. Aristòtil convertí aquesta paraula en un concepte tècnic (cf. J. BATALLA, *Ètica Nicomaquea*, vol. I, p. 221, nota 39).

[142] Cf. EN III, 5 (1113a 11-12).

[143] EN II, 6 (1107a 1).

El concepte de ◘❒□♋®❒♏♦♓♈ s'ha traduït també per *anticipació*.[144] Anticipació significa dues coses. En primer lloc, la previsió d'esdeveniments que necessàriament o possiblement esdevindran d'allò que fem. En segon lloc, la selecció d'una d'aquestes conseqüències i la seva distinció com a fi. Només per mitjà de la selecció final es fa possible l'acció. L'anticipació com a mera previsió d'una complexitat de conseqüències imprevisibles faria impossible l'acció. La previsió abasta més que la mera intenció. Pren en consideració un nombre de conseqüències major que les que depenen del qui actua, però tampoc no en veu totes les conseqüències. Per aquest motiu, la complexitat de les conseqüències de l'acció resta sotmesa a una doble selecció: la pròpia de la previsió esmentada i la de la intenció (intenció que no ha de confondre's amb la *intentio* de Tomàs d'Aquino).

D'altres tradueixen la ◘❒□♋®❒♏♦♓♈ per *elecció* (*choice*)[145] o *decisió*. Aquesta traducció comporta alguns inconvenients.[146] En primer lloc, l'elecció, en el llenguatge corrent, és un acte de la voluntat de qualsevol tipus de persona, sigui viciosa, àcrata o virtuosa. Segons Aristòtil, la ◘❒□♋®❒♏♦♓♈ és només l'elecció del virtuós: és una *elecció racional*. En segon lloc, la ◘❒□♋®❒♏♦♓♈, com hem vist, és si fa no fa com un *desig deliberatiu* o un *pensament desideratiu*. Desig i pensament no són exactament el que la paraula *elecció* vol significar.

També hi ha els qui tradueixen la ◘❒□♋®❒♏♦♓♈ per *intenció*[147] en un sentit ampli, que és alhora una *preferència moral* o *preferència reflexiva* i una *intenció racional*. Finalment, en trobem altres que inventen vocables per intentar traduir el concepte esmentat. Per exemple, J. Batalla parla d'*escolliment*, indicant que és una realitat conceptualment pròxima a l'elecció, però alhora diferent.

La ◘❒□♋®❒♏♦♓♈ és aquesta decisió pràctica, resultat d'una ponderada consideració de tot allò que intervé en l'acció. Pensem que pot vincular-se a la *intenció bàsica* de Rhonheimer[148] o al *finis operis* de Belmans,[149] i que es distingeix de la *intenció principal* de l'agent –tal com l'entén García de Haro–[150] i de les *intencions ulteriors*.

Quan, per explicar el que és la ◘❒□♋®❒♏♦♓♈, se l'anomena *apetència*, *impulsivitat*, *volició* o *opinió*, no se li dóna, certament, noms molt exactes, afirma Aristòtil[151] per precisar el concepte. La ◘❒□♋®❒♏♦♓♈ té per objecte, no els fins –que sorgeixen de l'♐❒♏♒♓♈–, sinó els mitjans,[152] allò que es troba en el nostre poder. I comporta sempre l'exercici de la raó i la reflexió.[153] El seu objecte versa sobre el mateix contingut de la deliberació, però se'n diferencia en tant que determinada per ella.[154]

---

[144] Cf. R. SPAEMANN, *Crítica de las utopías políticas*, p. 289.

[145] Vid. també la traducció publicada a la editorial Gredos, realitzada per Julio Pallí (ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea, Ética eudemia*, Madrid 1985, p. 183).

[146] A fi d'evitar les confusions pròpies de les traduccions, utilitzaré els termes originals per a expressar els conceptes claus, seguint un consell que el propi Aristòtil ens dóna: «No hi ha nom per a la majoria d'aquests estats anímics. Això no obstant, com en altres casos, hem de mirar de trobar-los un nom que els escaigui, per tal que l'exposició sigui clara i hom pugui seguir-nos fàcilment» (EN II, 7 [1108a 18-19]).

[147] ARISTÓTELES, *Moral a Nicómaco*, P. DE AZCÁRATE (trad.), Madrid 1978, p. 112.

[148] Vid. cap. II, p. 111 ; cap. VII, pp. 379-380.

[149] TH. BELMANS, *Le sens objectif de l'agir humain*, p. 418.

[150] Cf. R. GARCÍA DE HARO, *Cristo, Fundamento de la moral*, p. 130.

[151] Cf. EN III, 4 (1111b 11-12); EE II, 7 (1223a 27); AN III, 9 (432b 3). L'*apetit* o *apetència* (♋◘♓❑◆❍®♋) és aquell tipus de desig (♐❒♏♒♓♈) que es manifesta com a tendència irracional, adreçada naturalment cap al sensible (AN III, 8 [432b 3-7]). Encara que es tracti d'una inclinació natural, cal controlar-la amb la moderació (♋♍&❒▪♦♏♓♋) o domini de sí mateix (cf. EN VII, 1-10 [1145a 15-1152a 36]). Retòricament, Aristòtil parla d'una «apetència d'allò que és noble» («♋◘♓❑◆❍®♋ ♦⇧■ &♋●⇧■») (EN X, 5 [1175b 28-29]).

La *impulsivitat* o *impuls* (❑◆❍⌫♈) és un altre tipus de desig, impetuós, que arriba a ser molt semblant a una ira reivindicadora (cf. EE III, 1 [1299b 31]). Tot i que pertany a la part irracional, com l'apetència, Aristòtil mateix considera que la impulsivitat té una certa propensió al raonament (cf. EN VII, 7 [1149a 26]).

La *volició* (♌□♈●♒♦♓♈) és un tercer tipus de desig. És un *desig racional* (●□♍♓♦◆♓&♑ ♐❒♏♒♓♈). En tant que desig, forma part de l'ànima irracional, igual que l'apetència i l'impuls. De tota manera, allò que desitja es conforma totalment amb el que dicta la raó (cf. AN III, 9 [423b 5]).

L'*opinió* (♎⌫⌧♋) pertany a la part intel·lectual de l'ànima i consisteix en una afirmació contingent per basar-se en premisses no necessàries. Es distingeix així de la ciència que és coneixement necessari.

[152] Cf. EN III, 4 (1111b 26).

[153] Cf. EN III, 4 (1112a 15).

[154] Cf. EN III, 5 (1113a 3-9).

La ◘❒□♋®❒♏♦♓♈ *–determinació racional* que provoca l'acció– sorgeix d'un desig recte del fi sobre el qual la raó ha deliberat. Desig i raó són l'origen de la ◘❒□♋®❒♏♦♓♈ i aquesta és l'origen de l'acció. Dit altrament, la ◘❒□♋®❒♏♦♓♈ és la causa eficient de l'acció per ésser el seu principi director.[155] Mentre que allò desitjat, el fi, és el punt de partença del pensament i, per això, causa eficient de la ◘❒□♋®❒♏♦♓♈ i, alhora, causa final de l'acció.[156] D'aquest entramat causal podem concloure que sense intel·lecte, ni enteniment, ni caràcter ètic (♎❑□♈), és impossible la virtut i l'actuar moral bo. L'enteniment pràctic, que mira al fi desitjat, aboca a l'activitat. Una activitat que pot ser tant productiva (poiètica) –i així es podria parlar d'un enteniment productiu– com moral (pràxica).[157] D'ací que hom pugui identificar la ◘❒□♋®❒♏♦♓♈ amb un *enteniment desideratiu* o amb un *desig intel·lectual*.

La ◘❒□♋®❒♏♦♓♈ uneix el desig –l'objecte del qual és el vertader bé de l'agent, tal com encertadament o desencertadament el concep– amb el pensament de la forma concreta que l'assoliment d'aquell bé ha de prendre, proporcionat per la deliberació.[158] Sense aquest desig, la deliberació no pot desembocar en una racionalitat pràctica efectiva. La virtut fa possible que la ◘❒□♋®❒♏♦♓♈ i el mateix projecte siguin encertats, mentre que la ♐❒⌫■♒♦♓♈ coopera en la identificació dels mitjans[159] que condueixen als béns als quals la virtut ha dirigit els nostres desigs.

---

[155] «Es significativo que quienes permanecen atados al paradigma kantiano del saber práctico hayan procurado obtener una función análoga de orientación de la facultad del juicio (*Urteilskraft*). Desarrollando una hipótesis propuesta originalmente por Hannah Arendt, se ha utilizado para esta función la determinación kantiana de la facultad del juicio reflexivo (*reflektierende Urteilskraft*), tal como ella es delimitada, en la *Kritik der Urteilskraft*, respecto de la del juicio determinante. Haciendo completa abstracción de la comprensión kantiana de la ética y la política, se ha intentado considerar el juicio reflexivo como el paradigma del saber adecuado a la ◘❒✱☒♓♈. A diferencia tanto de la razón (*Vernunft*) en tanto facultad del pensamiento coherente, como del entendimiento (*Verstand*) en tanto facultad del pensamiento autónomo, la facultad de juzgar, en tanto "modalidad ampliada del pensar" (*erweiterte Denkungsart*), se funda en el siguiente principio: "an der Stelle jedes andern denken", y, como tal, es apta para aplicarse al dominio de la ética y de la política, como vehículo que es de una universalidad estrechamente unida al carácter concreto de las situaciones particulares» (F. VOLPI, *Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo*, p. 339, nota 42).

[156] Cf. EE II, 11 (1227b 34).

[157] Sobre la distinció entre ◘□®♒♦♓♈ i ◘❒✱☒♓♈: cf. EN VI, 4 (1140a 1-5). En la producció, l'acte es diferencia del fi; en l'acció, no (cf. EN VI, 5 [1140b 6]). Per a una distinció comparativa sistemàtica entre ambdós conceptes: cf. F. VOLPI, *Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo*, pp. 329-338.

Th. Belmans distingeix en la raó pràctica una dimensió poiètica (tècnica) i una dimensió moral (ètica). Aquesta darrera es configuraria en virtut del que anomena *raó ètica*. És a dir, hi hauria una raó pràctica amb una doble distinció, practicotècnica i practicoètica («De propos délibéré nous parlons ici de *raison éthique*, même si nous rangeons volontiers cette notion sous celle de raison *pratique*. Il existe, en effet, autant de raison de diviser la raison pratique en une raison étique [ayant trait aux *agibilia*] et une raison poiétique [pour les *factibilia*] qu'il y en a de distinguer une raison pratique et une raison théorique. C'est dire que nous considérons le terme de raison pratique comme un nom collectif embrassant les deux premiers, en nous basant sur cet énoncé de S. Thomas: en parlant de faute morale on se place à un point de vue centré sur l'agir en tant que tel et non pas sur les effets qui en résultent, puisque les vertus morales son de l'ordre de l'agir proprement dit et nos pas de celui du *faire*» [TH. BELMANS, *Le sens objectif de l'agir humain*, p. 111]). Vid. cap. III, p. 143, nota 77.

[158] El neoaristotelisme ha posat en relleu la importància de la ◘❒□♋®❒♏♦♓♈ per oposar-se als nous intel·lectualismes i voluntarismes. Ha rehabilitat l'element d'*elecció deliberada*, «elemento que, sobre todo en el horizonte moderno de la incomprensión teoreticista del saber práctico, fue considerado a menudo como un elemento imponderable e irracional. Unos lo rechazan y lo expulsan de sus teorías, otros lo exaltan como raíz originaria del obrar, especialmente, del obrar político. Contra ambos extremos, teoreticismo e intelectualismo, de un lado, voluntarismo y decisionismo, del otro, los neoaristotélicos se proponen abrir el camino de una reconciliación entre *razón* y *decisión*» (F. VOLPI, *Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo*, p. 339).

[159] El saber fronètic ha estat rehabilitat pels neoaristotèlics en el marc general d'una temptativa de resposta a la crisi de la idea moderna de raó, privada de tota substancialitat i incapaç d'indicar de manera vinculant finalitats últimes en l'obrar de l'home. Se l'ha invocat, doncs, per ajudar-nos en el marc d'un projecte neofundacional. Ara bé, davant certes interpretacions de la ♐❒⌫■♒♦♓♈, en especial de tipus gadamerià, «conviene preguntarse si la ♐❒⌫■♒♦♓♈ no sería, en Aristóteles, un saber que concierne a los medios aptos para alcanzar un fin y no al fin mismo. Y, si lo que le falta al mundo moderno, en toda su "imprudencia", no son precisamente los medios, que la ciencia pone, efectivamente, cada vez más a disposición. ¿Cómo se puede esperar obtener indicaciones sobre los fines a través de una rehabilitación de la ♐❒⌫■♒♦♓♈? En Aristóteles, la ♐❒⌫■♒♦♓♈ podía garantizar el equilibrio entre la eficacia de los medios y la cualidad moral de los fines y con ello, finalmente, el éxito del obrar, porque estaba pensada en el marco específico trazado por la ciencia práctica y en el marco más general de su antropología, de su cosmología y de su metafísica, y, por ello, era capaz de utilizar los conceptos operativos extraídos de dichos marcos. En los neo-aristotélicos [de corte kantiano], por el contrario, la reasunción de la ♐❒⌫■♒♦♓♈ corre el riesgo de no alcanzar su objetivo, pues aquí el saber fronético está concebido en un horizonte post-metafísico, en un horizonte demasiado chato y más débil que el de Aristóteles, dicho de otro modo, en un horizonte mínimo o incluso en la

g. La necessitat de totes les virtuts

De l'exercici continuat del bé, dels bons costums, en neix la virtut ètica. Tant és així que el mateix Aristòtil pot dir que el caràcter ètic es deriva del costum. La paranomàsia entre els vocables grecs *costum* (♋❑□♏) i *caràcter* (♘❑□♏) permet a Aristòtil d'il·lustrar la dependència existent entre la manera de comportar-se i la qualitat moral. Cap virtut ètica no s'origina naturalment en l'ésser humà i per això se n'ha de cercar l'origen en l'exercici.

Unint tots els elements que han anat apareixent, podem sintetitzar la definició de *virtut* (❍❒♏♦◷) aristotèlica agermanant sis trets característics:[160] és un *hàbit* (•♍♃♏);[161] que requereix la ◘❒□♋⑧❒♏♦♃♏♎[162] que consisteix en un *terme mitjà* (❍♏♦⌫♦♒♏);[163] relatiu a nosaltres (◘❒➢♏ ◷❍✸♏);[164] determinat per la *recta raó* (♘❒❑⌫♏ ●⌫♑□♏);[165] personificat en el comportament *prudent* (♐❒⌫■♃❍□♏).[166]

Atès que la virtut ètica és una disposició d'elegir i la determinació moral, la ◘❒□♋⑧❒♏♦♃♏, un desig deliberat, perquè el comportament moral sigui recte caldrà, primer de tot, que el desig sigui recte; en segon lloc, que la deliberació sigui vertadera, és a dir, que el raonament sigui conforme a la veritat de l'home, i, finalment, que allò que dicta la raó coincideixi amb el desig perseguit.[167] A aquesta activitat de *l'enteniment* (♎♃▪■□♃♋)[168] –que dirigeix l'acció i cerca la manera d'assolir el fi proposat– s'anomena *enteniment pràctic*; i, a la veritat que en i d'ella sorgeix, *veritat pràctica*. Podem, per tant, definir la veritat pràctica per la seva adequació amb el desig recte.

La veritat, tant teòrica com pràctica –assenyala Aristòtil abans d'abordar les diferents virtuts intel·lectuals– és la tasca pròpia de les dues parts intel·lectives de l'ànima. Els hàbits que en facin possible la realització constituiran les virtuts pròpies de la part racional de l'ànima. Entre elles enumera, en una primera classificació, cinc: l'art, la ciència, la prudència, la saviesa i l'intel·lecte.[169]

---

ausencia de todo marco, de todo hito, por referencia al cual el saber fronético pudiera orientarse. En una ausencia tal, la ♐❒⌫■♒♦♃♏ pierde su cualificación moral y corre el riesgo de quedar reducida a una simple habilidad, a una ♎♏♃■⌫♦♒♏ o a una ◘♋■□◆❒♑⑧♋, o bien, como se le ha objetado al defensor alemán por excelencia de una filosofía de la ♐❒⌫■♒♦♃♏, Gadamer, corre el riesgo de convertirse en una ideología, especialmente –como se ha podido sostener– la ideología de un agradable relativismo cultural moderado de tipo conservador» (F. VOLPI, *Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo*, p. 341).

[160] Cf. J. BATALLA, *Ètica Nicomaquea*, vol. I, p. 200, nota 82.

[161] EN II, 4 (1105b 25).

[162] Cf. EN II, 3 (1105a 31-32); EN III, 4 (1111b 5).

[163] EN II, 5 (1106a 29-30).

[164] EN II, 5 (1106a 31).

[165] EN II, 2 (1103b 32).

[166] EN I, 9 (1099a 21-23); EN VI, 5 (1140a 24-b 30).

[167] Cf. EN VI, 2 (1139a 21-b 5).

[168] L'*enteniment* (♎♃▪■□♃♋) és utilitzat per Aristòtil en un doble sentit: el de *ment*, oposat al cos o als sentits (EN III, 13 [1117b 31]), fonament de la contemplació, i el de *pensament discursiu* que, subordinat al ■□♘♏, guia la ◘❒□♋⑧❒♏♦♃♏.

[169] Cf. EN VI, 2-3 (1139a 18-1139b 17). A més de la llista de virtuts intel·lectuals citada en EN VI, 3 (1139b 16) –art, ciència, prudència, saviesa i intel·lecte–, Aristòtil considerarà algunes altres que acompanyen la prudència per tal d'assolir la seva obligació. Es tracta de la *sagacitat* (♦♈■♏♦♃♏) –que, mitjançant una elecció, discerneix quina de les normes proposades per la intel·ligència pràctica cal seguir en cada situació (EN VI, 11 [1142b 36])–, el *judici* o *discerniment* (♑■♘❍♒) –que és un discerniment recte del que és equitatiu (EN VI, 11 [1143a 19]), és a dir, un judici sensat i benvolent–, i la *bona deliberació* (♏➲♌□◆●⑧♋) (EN VI, 10 [1142b 19-31]).

Segons H. Zagal, la ♦♈■♏♦♃♏ és la captació immediata de l'eticitat d'una acció. És una *aprehensió sintètica* que involucra la sensibilitat. Segons ell, la ♦♈■♏♦♃♏ és paradigmàtica, i s'aventura a suggerir que aquesta habilitat natural permet d'escapar de l'aparent cercle viciós de la prudència. Juntament amb la ♦♈■♏♦♃♏, recorda altres virtuts intel·lectuals aristotèliques tractades fora de l'*Ètica a Nicòmac*: la *vivacitat mental* (❍♑♍⑧■□♃♋) –aprehensió del terme mitjà sense recórrer a la demostració– (APs I, 34 [89b 10]) i l'*ingeni* o *talent* (♏➲♐◆⑧♋) –capacitat de captar semblances per a formular metàfores– (POET 22 [1459a 4 ss]). ♠♈■♏♦♃♏♎ ❍♑♍⑧■□♃♋ i ♏➲♐◆⑧♋ són capacitats que intervenen en els moments decisius del coneixement: quan passa de l'universal al particular o, millor encara, quan es reconeix el singular com una instància de l'universal. Aquest autor defensa que Aristòtil introdueix aquestes tres habilitats per intentar explicar com un singular és reconegut com un cas de l'universal. Vénen a jugar un paper de pont entre la sensibilitat que coneix *el singular* i l'intel·lecte que coneix *l'universal*. Però reconeix que el mateix Estagirita no els dóna la importància que ell els atribueix (cf. H. ZAGAL, Sýnesis, euphyía *y* anchínoia *en Aristóteles. Algunas habilidades para el conocimiento del singular*,

Sense la prudència no hi ha virtut i sense virtuts no pot donar-se la prudència.[170] I la prudència exigeix alhora el recte exercici de les altres virtuts dianoètiques. Això ens mostra una característica pròpia del pensament aristotèlic, on l'excel·lència del caràcter i la intel·ligència són realitats que no poden existir separadament.[171] Podríem dir que l'estupidesa, en certa manera, exclou la bondat, i la manca de moral impossibilita d'encertar en el coneixement i l'exercici del bé. Aquestes afirmacions contrasten amb la mentalitat del món modern que requereix per a la bondat moral només la bona voluntat,[172] o amb posicions més recents que redueixen la moralitat a un saber tècnic de ponderació o càlcul de béns, prescindint de la connexió entre intel·ligència pràctica i virtuts morals.[173]

Perquè l'acció sigui pròpia del ♐❒⌫■♃❍□♈, cal partir d'un acte del *desig* (♘❒♏⊠♃♈) que sigui conforme a la raó, és a dir, un desig racional proporcionat per la ♌□♈●♒♦♃♈. Per tant, l'acte ètic s'estructura entorn d'un impuls natural del bo, que precedeix a la deliberació, orientada vers una vida enterament feliç.[174] Rere la immediatesa d'una valoració que no se serveix de motius hi ha després una decisió electiva mitjançant la raó, que coordina els impulsos cap a allò que és bo i ho mesura tot críticament sobre la base de l'objectiu d'una vida bona.[175]

Això implica la necessitat de conèixer el bo i el millor per a mi i tenir sòlides raons per creure-ho. Com obtenim les esmentades raons? Com ja hem vist, la □⌫●♃♈ proporciona, en un primer moment, els criteris sobre el bo i el millor a tots els ciutadans. Fent propis aquests criteris, considerarem el que és bo per a mi en general i arribarem a la conclusió del que és bo i millor per a mi *aquí* i *ara*. Fer propis els criteris i assolir la conclusió que una acció particular exemplifica aquell bé requereix l'exercici de totes les virtuts intel·lectuals, així com també les morals, per la seva connexió amb el caràcter.

Quant a les virtuts intel·lectuals, s'exigeix com a condició necessària que el subjecte sigui capaç de caracteritzar allò que és rellevant de la situació per a l'acció; abans, però, cal que hagi estat capaç, primer, d'assolir, mitjançant l'♋□♋♑♦♑◴ i altres modalitats dialèctiques de raonament, un concepte

---

pp. 129-145). Tota l'argumentació de Zagal pretén d'assolir la conclusió següent: «El conocimiento discursivo no puede ser explicado radicalmente sino a través del recurso al conocimiento no discursivo» (*ibid.*, pp. 144-145). Pensem que la correcta comprenssió del ■□♈ja ens fa partícips d'aquesta conclusió, sense necessitat de multiplicar hàbits naturals intermedis, tot i que aquests poden ajudar a descriure millor el rol del ■□♈.

[170] Aquesta coimplicació (o circularitat) de prudència –forma de la racionalitat pràctica– i virtut –excel·lència d'un mode de vida– pot ser mal interpretada quan es fa extensible també al criteri de bondat i al bé. Un exemple clar d'aquest error el trobem en la interpretació kantiana o, millor, gadameriana, que fa C. Thiebaut d'Aristòtil: «No hay nada ajeno a las formas de la acción humana que pueda aparecer como su criterio de bondad; no existe *otra* esfera, diferente de la que opera y se realiza en la actividad de los hombres, que pueda ejercerse como norma regulativa. Aquello en función de lo cual juzgamos que algo es bueno –esa norma de bondad– no es algo distinto, separado, de la esfera de la acción: el criterio de lo virtuoso, de lo mejor, debe estar ya dado en la forma racional de la acción» (C. THIEBAUT, *Cabe Aristóteles*, p. 85). I continua més endavant: «Cuando *bueno* se predica de un acto es, más bien, en virtud de la manera como se realiza ese acto y esa manera no puede, a su vez, representarse si no es en la forma adverbial que anteriormente mencionamos: decir, en ética, de algo que es *bueno* es como decir que es *buenamente*. La referencia de la bondad se realiza, así, de forma mediata, por medio y en virtud de la dimensión moral. Por decirlo con mayor claridad, la atribución moral del predicado *bueno* –nuestra capacidad de juicio moral– implica la asunción explícita y reflexiva de ese punto de vista moral (*buenamente*) que no está dado de manera inmediata en el predicado *bueno*, sino más bien en una forma de relacionar nuestro lenguaje y nuestras acciones» (*ibid.*, p. 89).

[171] La divisió entre virtuts ètiques (aquells hàbits de la part desiderativa de l'ànima que configuren el *caràcter* [♘❑□♈♋ de la persona) i dianoètiques (les que pertanyen a la part intel·lectual) pot dur a interpretar de manera incorrecta una separació total entre conducta i coneixement. No és així segons Aristòtil, perquè ell mateix considera que en la virtut ètica hi ha un cert coneixement per *costum* (♋❑♃♦❍⌫♈) –el coneixement dels primers principis ètics a base de complir-los continuament, és a dir, apprendre el que és bo comportant-se bé– (cf. EN I, 7 [1098b 4]; J. BATALLA, *Ètica Nicomaquea*, vol. I, p. 162, nota 109).

[172] Vid. cap. III, p. 130, nota 25.

[173] Cf. A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, p. 195.

[174] Aristòtil afirma en l'anomenada *Gran Ètica* o *Magna Moralia*: «Per pròpia naturalesa hi ha en l'ànima una disposició especial, gràcies a la qual ens movem, sense ser guiats racionalment, cap a on trobem la possibilitat d'una bona situació. I si algú preguntés a qui està dotat d'aquesta disposició: "Per què t'agrada obrar així?", l'interpel·lat contestaria: "No ho sé. Simplement m'agrada"» (MM 1207b). En un altre passatge, Aristòtil escriu: «No és el logos com altres opinen, principi i guia de la virtut, sinó més aviat una passió no racional. Car es requereix que neixi en nosaltres un cert impuls irracional, com de fet s'esdevé, i després, sobre aquesta base, com a segona instància, el logos ha de considerar la qüestió i decidir » (MM 1206b).

[175] Cf. R. SPAEMANN, *Crítica de las utopías políticas*, p. 31.

més o menys adequat del bé com a tal a partir d'un coneixement de quines coses són béns per a ell; segon, de comprendre els seus béns en tant que participant en una varietat de tipus d'activitat apropiats per als semblants en edat, en estat de desenvolupament educatiu, etc.; tercer, d'arribar, raonant, a partir de la seva compressió del bé en general, a una conclusió sobre quin dels béns específics hauria de proposar-se assolir *aquí* i *ara*; i, finalment, d'emprar les qualitats anteriors conjuntament, la qual cosa constitueix l'activitat pròpia de la ♐❒⌫■♒♦♓♈☞[176]

La premissa major especifica un bé que proporciona a l'acció de l'agent el seu ♦·●□♈ immediat. En la construcció de les diferents premisses del sil·logisme pràctic, hem constatat la necessitat de la deliberació quan s'actua conforme a la virtut. Existeix, però, la possibilitat de preguntar-se si tot acte, conclusió del sil·logisme pràctic, requereix l'exercici de la deliberació. La resposta és negativa. Només cal la deliberació en aquells actes en els quals intervé la ◘❒□♋®❒♏♦♓♈, l'elecció deliberativa. Tanmateix hi pot haver actes on, fruit de l'experiència, no sigui necessària la deliberació *in actu*, i no deixarien de ser racionals, sempre que l'acte pogués caracteritzar-se pel que hagués fet un agent prudent, un ♐❒⌫■♓♋□♈, que deliberés abans d'actuar.[177] Això requereix que hàgim deliberat amb certa freqüència.

3. *El sofisma pràctic*

La insuficiència de virtuts intel·lectuals pot fer errar la racionalitat pràctica. Aquesta insuficiència pot succeir per una escassa experiència moral o per la manca d'una educació adequada, aspectes que provoquen que l'agent no hagi pogut elaborar aquells principis de l'obrar necessaris per construir correctament les premisses del sil·logisme pràctic. Des d'aquesta perspectiva, pot succeir també que hom no tingui desenvolupada la capacitat suficient per determinar que un particular es correspon a un universal conegut, o que hom no sàpiga caracteritzar allò que és rellevant de la situació particular, o que hom desconegui que un determinat universal sigui realment un bé o un bé per al propi agent aquí i ara.

La manca educativa podria provenir del fet de ser ciutadà d'unes comunitats polítiques les creences de les quals sobre l'excel·lència, inculcades per les lleis fonamentals, fossin falses. En general, els seus membres es desviarien i fracassarien pel que fa a la virtut i al seu bé o ♏➲♎♋♓❍□■®♋☞[178]

Així com no és possible ser virtuós sense la prudència i ser prudent sense la possessió de les virtuts per obrar conforme a la veritat,[179] l'agent que es trobi mancat també de la suficient virtut moral errarà en el raonament pràctic o no sabrà donar raó del seu obrar.[180] Això pot succeir per un *desig* (♈❒♏⊠♓♈) que no sigui fruit de la *volició* (♌□♈●♒♦♓♈)[181] que interfereix en el sil·logisme pràctic. Això s'esdevé quan el fi és imposat per una ♋□♓❑◆❍®♋ o un ❑◆❍⌫♈ (les apetències o passions de les quals el subjecte no en té domini) o bé quan aquests impulsos o aquestes passions impossibiliten que es dugui a terme l'acció racional, impedint la deliberació o desviant l'elecció. Ja no són les virtuts les que dirigeixen l'obrar cap al vertader ♦·●□♈.

La immaduresa –intel·lectiva i del caràcter–, causada per la manca d'experiència, així com per l'absència de domini propi, per tenir les passions indisciplinades, i la falta d'educació –també intel·lectiva i del caràcter– comporten que els hàbits no s'adrecin cap al seu fi vertader, que les passions ens facin distreure de la veritat de nostre bé, i que es cometin els errors intel·lectuals en el raonament pràctic anteriorment esmentats.[182] Ens trobem, segons graus diferents, davant aquells

---

[176] Cf. A. MACINTYRE, *Justicia y racionalidad*, pp. 134 s.

[177] Cf. A. MACINTYRE, *Historia de la ética*, p. 79.

[178] Cf. POL VII, 14 (1333b 2-10).

[179] Cf. EN VI, 13 (1144a 35).

[180] Per a un estudi particular sobre la connexió entre el caràcter i el raonament pràctic en Aristòtil: cf. A.G. VIGO, *Incontinencia, carácter y razón*, AnF 32 (1999) 59-105.

[181] AN III, 10 (433a 25).

[182] Per mostrar els errors pràctics motivats pel desig desordenat, Aristòtil ensenya que el mateix desig, quan no és una volició, pot prescindir de l'activitat deliberativa; alguns cops s'imposa a la deliberació i l'arrossega; altres, tanmateix, aquesta s'imposa i arrossega el desig com una esfera a una altra esfera; també, de vegades –quan hom és intemperat–, un desig

caràcters que no són veritablement virtuosos. Aristòtil els classifica, entre altres, en *desenfrenat* o *dissolut* (♋&⌫●♋♦♦□♈), *immoderat* o *incontinent* (♋&❒♋♦♁♈) i *moderat* o *continent* (♒♍&❒♋♦♁♈).[183]

L'♋&⌫●♋♦♦□♈ té les apetències depravades, i consent en el seu actuar, perquè pensa que és bo; és aquell que no ha desenvolupat cap maduresa, tant en el caràcter com en la intel·ligència. La seva argumentació deliberativa serà invàlida per partir de premisses falses sobre el bé. El seu coneixement del bé i dels principis ni és actual ni tan sols potencial.[184]

L'♋&❒♋♦♁♈ també és sota el domini de les apetències desordenades, i també consent en el seu actuar, però normalment sap que el seu actuar és dolent; és immadur de caràcter, però té un mínim d'educació intel·lectual sobre l'obrar recte. En el seu raonament deliberatiu ignora els arguments vàlids que té disponibles. Realitza accions incorrectes a causa de la passió.[185]

L'♒♍&❒♋♦♁♈ posseeix les apetències, en bona mesura, desordenades, però té el domini suficient de si mateix com per no consentir en els seus desigs no racionals, malgrat que de vegades es deixi portar per ells. Aquest té ja una major maduresa tant de caràcter com intel·lectual.

La immoderació es produeix quan en el mateix subjecte agent es realitzen dos sil·logismes pràctics paral·lels,[186] les premisses majors dels quals són diferents, però no contradictòries, i també quan la conclusió del sil·logisme comandat pels impulsos o apetències es contradiu amb el coneixement que posseïm gràcies a la major de l'altre sil·logisme. Per tant, podem dir –amb Aristòtil– que algú pot ser immoderat a causa d'una certa raó.[187] Aristòtil es manté, en part, dins de l'intel·lectualisme socràtic i explica si fa no fa la manca de domini de si no tant per la irracionalitat de la passió ni per la perfídia de la voluntat com per un sofisma pràctic. En efecte, l'apetit, emparant-se en la conclusió correcta d'un sil·logisme pràctic, contravé accidentalment les exigències d'un universal que s'accepta.

Només el ♦□□◆♎♋❸□♈, el virtuós, que inclou el fet de ser *temperant* (♦↖↗❒♦■), desitja el que és segons la recta raó i així ho fa, esdevenint feliç; és qui desitja, amb un acte de ♌□♈●♒♦♓♈, el que és veritablement bo pel fet de ser bo, i la seva voluntat acompanya sempre el que la raó li mostra com a veritablement bo. Totes les seves potències s'harmonitzen i no es s'hi dóna cap ruptura interior, perquè el qui no troba plaer en les accions virtuoses no és veritablement virtuós.[188] En el savi i el virtuós, no hi ha res que no estigui d'acord amb la raó més il·lustrada. El virtuós desitja el que ha de fer, com ha de fer-ho i quan ho ha de fer per esdevenir una acció excel·lent: així ho ordena la raó.[189]

---

s'imposa a un altre desig i l'arrossega (cf. AN III, 11 [434a 12-16]); però l'actuar virtuós, a la claror dels dictats de la naturalesa, exigeix que el principi superior sigui el més fort i el cridat a originar el moviment (cf. *ibid.* [434a 17]).

[183] Cf. EN VII, 1-12 (1145a 15-1152a 36).

[184] A la claror de les quatre argumentacions que Aristòtil ofereix en EN VII, 5 (1146b 24-1147b 5) sobre la vinculació entre el coneixement i la immoderació, podem distingir tres tipus de coneixement del bé i dels principis de l'obrar: (a) coneixement actual –del qui sap i el posa en acte–; (b) coneixement potencial-habitual –del qui sap, però no l'actualitza–; (c) coneixement potencial –del qui no sap, però és capaç d'aprendre– (cf. J. BATALLA, *Ètica Nicomaquea*, vol. II, p. 109, nota 54; A. G. VIGO, *Incontinencia, carácter y razón*, pp. 66 ss).

[185] Aristòtil proposa quatre vies possibles per a resoldre el problema de l'estat cognitiu de l'acràtic: (a) Aquest té coneixement potencial-habitual: sap, però de forma teòrica, no pràctica, ja que no fa ús d'aquest coneixement en el sil·logisme pràctic. (b) L'aparició d'un segon sil·logisme pràctic en el qual l'acràtic estableix una nova premissa major d'acord amb la passió i no amb la volició racional. (c) Compara l'acràtic amb un boig, un begut o una persona que dorm. En aquests casos, quan actuen, no *saben*, però no en sentit absolut. Aplicat a l'incontinent, aquest no sap en el sentit que, encara que posseeix el coneixement teòric del que és millor per a ell mateix, no ha tingut el temps suficient per a tal coneixement ni per a incorporar-lo a la formació del seu caràcter. (d) Per la substitució de la major personal –del que és bo i millor per a mi, aquí i ara–, per una altra major que és l'opinió o la creença general –el que és bo i excel·lent en principi per a tothom– (cf. M. DE BOERI, *Sócrates y Aristóteles en el examen estoico de la incontinencia*, AnF 32 [1999] 201-204).

[186] A.G. Vigo anomena els dos sil·logismes pràctics paral·lels, *silogisme de la temprança (o moderació)* i *sil·logisme del plaer (o de la concupiscència)* (cf. A.G. VIGO, *Incontinencia, carácter y razón*, p. 68). Vid., a més, la segona via de la nota anterior.

[187] EN VII, 5 (1147b 1). L'article de Rózsa Bertók i Niels Öffenberger del número de la revista *Anuario Filosófico* dedicat íntegrament a la filosofia pràctica aristotèlica se centra en l'estudi del sil·logisme pràctic i el seu paral·lelisme amb el sil·logisme teòric. L'error pràctic l'atribueix, més que no pas a la presència d'un doble sil·logisme, a conclusions (accions) falses de premises veritables. Afirma que «en el razonamiento práctico se pueden extraer de premisas verdaderas conclusiones contradictorias, según se trate de un agente continente o incontinente» (R. BERTÓK – N. ÖFFENBERGER, *Observaciones sobre el así llamado silogismo práctico*, p. 153).

[188] Cf. EN I, 9 (1099a 17)

[189] Cf. EN III, 15 (1119b 14-16).

4. *L'intrínsecament dolent*

Íntimament unida a la determinació de l'objecte moral de l'actuar humà es troba la qüestió dels anomenats absoluts morals o actes intrínsecament dolents. Defensar llur existència significa afirmar una realitat objectiva que percep tot agent com a no ordenable al Fi Últim o indigne de realització. Vegem-ne ara la posició d'Aristòtil.

L'Estarigita esmenta una justícia natural,[190] aquella que és invariable de ciutat en ciutat, i té com a criteri la justícia pròpia de la millor □⌫●♓♈: la justícia que és bona per a tots els habitants de la millor de les comunitats polítiques. La justícia natural es podria considerar una llei comuna basada en la naturalesa, no escrita, però expressada pel ●⌫♑□♈🖐[191] Admet, alhora, un altre tipus de justícia, la convencional, que sembla donar entenent que és sempre variable:[192] no hi ha formulació de regles de justícia que es mantingui universalment –excepte entre els déus. ¿Podria entendre's com una defensa d'accions que en justícia no puguin ser sancionades sempre i en tota societat? De fet, en el llibre II de l'*Ètica a Nicòmac*, Aristòtil afirma l'existència de comportaments, passions i accions, reprovables de si mateixos. Entre les passions esmenta la malignitat, el desvergonyiment i l'enveja; entre les accions, l'adulteri, el robatori i l'homicidi.[193] Aquests són comportaments en els quals ja no hi ha espai per parlar d'un *medium rationis*.[194] Qualsevol legislador virtuós hauria prohibit tals comportaments, encara que la formulació normativa d'aquestes prohibicions no coincidís entre □⌫●♓♈ diferents. Aquestes normes no serien susceptibles d'♋□♓♏®&♏♓♋.

La qüestió dels absoluts morals segons Aristòtil ha sofert múltiples interpretacions, incompatibles entre si. Leo Strauss, per exemple, afirma que Aristòtil aconsegueix evitar el relativisme sense caure en un rígid absolutisme. Dario Composta atribueix a Strauss «una visió elàstica de les normes del dret natural en considerar una justícia natural vàlida en tot lloc, però susceptible de mutació. No hi ha, per tant, normes morals que obliguin *semper et pro semper*, sinó que en certs casos i situacions poden ser violades».[195]

Hardie, recorrent a la seva distinció de plans –essencial i existencial–, no nega la perversitat de l'adulteri considerat essencialment, però aquesta no és més que una formulació abstracta i formal. En el pla existencial podria esdevenir que un determinat adulteri o un assassinat es trobessin sense el *medium rationis* i, per tant, deixessin de ser un adulteri o assassinat.[196] Així, quan qualifiquem d'adulteri

---

[190] Cf. EN V, 10 (1134b 18-1135a 5). Sobre la interpretació tomista d'aquest text: cf. J. GARCÍA-HUIDOBRO, *La recepción de la doctrina aristotélica sobre el derecho natural en el «Comentario de la ética a Nicómaco» de Tomás de Aquino*, AnF 32 (1999) 225-250.

[191] J. BATALLA, *Ètica Nicomaquea*, vol. II, p. 42, nota 158.

[192] Cf. EN V, 10 (1134b 29-30). Aquesta idea és defensada actualment per les ètiques procedimentals, discursives i dialògiques.

[193] «Això no obstant, no totes les accions ni totes les passions admeten el terme mitjà. Car algunes passions impliquen la maldat, com llur mateix nom indica; exemple: la malvolença, el desvergonyiment, 1'enveja; i entre les accions: 1'adulteri, el robatori, 1'homicidi. Aquestes passions i accions, i altres de semblants, són blasmades, perquè són dolentes per si mateixes i no pas perquè en elles hi hagi excés o mancança. Qui les cometi, mai no procedirà amb rectitud, ans sempre errarà. En dolenteries com aquestes no hi ha res que matisi el bé i el mal. En un adulteri, per exemple, no es pot tenir en compte si fou comès amb qui corresponia, quan convenia i com calia; el simple fet de fer-ho és prevaricar. [...] Així tampoc no hi ha terme mitjà, excés ni mancança en les dolenteries de què parlem, perquè, es facin com es facin, són una prevaricació» (EN II, 6 [1107a 8-14]). Cf. EN V, 4 (1130a 29-30). En EE II, 3 (1121b 20-22) s'afirma que l'adulteri és sempre viciós. Però en EN III, 1 (1110a 4-7), s'admet que l'adulteri comès sota coacció és involuntari.

Els qui neguen els absoluts morals o els buiden de contingut podrien recolzar les seves tesis en algunes traduccions corrents del llibre de la *Política* per defensar que hi ha normes que tenen validesa *ut in pluribus*, però no *semper et pro semper*. Investigant sobre l'edat millor de la unió conjugal, llegim a la traducció que ens proporcionen María Araujo i Julián Marías: «En cuanto a las relaciones con otra mujer o con otro hombre, considérense *en general* absolutamente deshonrosas en todos los casos siempre que estén y se llamen casados, y si llega a saberse de alguien que hace tal cosa durante el tiempo de procreación, sea castigado con una pérdida de derechos cívicos proporcionada a su falta» (POL VII, 16 [1335b 38-40]; el subratllat és nostre). L'expressió *en general* implica *ut in pluribus*, però no *sempre*. Però el terme grec emprat per Aristòtil és ❍·■, la traducció de la qual s'expressa millor amb els termes *certamente, per cert, en veritat*, evitant així l'ambigüitat del text.

[194] «Això no obstant, no podem pas sentir-nos constrets a fer determinats actes, ans hem de preferir morir patint cruelment» (EN III, 1 [1110a 26]).

[195] D. COMPOSTA, *La nuova morale e i suoi problemi*, p. 110. Composta es refereix al treball de L. STRAUSS, *Natural Law and History*, Chicago 1953, pp. 168-171.

[196] W.F.R. HARDIE, *Aristotle's Ethical Theory*, p.17.

o assassinat una determinada acció, incloem, de fet, la valoració moral en la mateixa definició de l'acte, convertint el judici moral en un judici analític, no sintètic. Des d'aquesta perspectiva es poden afirmar normes absolutes de l'obrar; això no obstant, seran sempre tautològiques.[197] Fem nostre el comentari de Kaczor a Hardie: a la claror d'aquesta interpretació és absurd parlar de normes sense excepció perquè «es buida el concepte de norma, aquesta deixa de ser guia per a l'acció».[198] I, amb Finnis, rectifiquem la pretensió de Hardie d'incloure la moralitat en la definició de l'acte, afirmant que segons Aristòtil, com també en tota la Tradició, «aquests actes, encara que es pensa que són incorrectes, es defineixen de manera que la seva incorrecció queda lògicament no decidida, oberta, i s'estableix només per un judici posterior independent de la definició»[199] que, evidentment, no és tautològic.[200]

Martha Nussbaum tampoc no veu possible defensar normes absolutes en el pensament aristotèlic. Més que normes sense excepció s'hauria de parlar de guies de raonament per a l'acció. Cap norma pot, segons la seva pròpia interpretació d'Aristòtil, esgotar totes les situacions particulars possibles. Aquestes guies ajuden les persones moralment madures a descobrir aspectes rellevants de l'acció i a decidir sense necessitat d'excessiva deliberació, alhora que donen constància i estabilitat en aquelles situacions on la passió o certes predisposicions del caràcter podrien distorsionar el judici pràctic.[201] En principi, les guies esmentades han de ser respectades i considerades en tot actuar moral, però no tenen per què ser obligatòriament observades més que en aquells casos en els quals la raó consideri

---

[197] *Ibid.*, pp. 136-138.

[198] «It may not be apparent why this interpretation serves an argument against moral norms in Aristotle. Does not Hardie's interpretation of Aristotle's text at 1107a 8-9 presuppose that Aristotle accepts that there are exceptionless moral norms? As a matter of fact, Hardie acknowledges exceptionless norms, but he understands them in such a way as to make them inoperable and non-guiding. In a sense then, according to Hardie's interpretation, there are no exceptionless norms in Aristotle, not because of the adjective "exceptionless" but because of the noun "norms." "Norm" connotes that which can or ought to guide a person. Tautological rules cannot do this. How could they?» (CH. KACZOR, *Exceptionless Norms in Aristotle?: Thomas Aquinas and Twentieth-Century Interpreters of the Nicomachean Ethics*, Thom. 61 [1997] 41).

[199] J. FINNIS, *Absolutos morales*, p. 43. Finnis arriba a aquesta conclusió després d'analitzar la història de la interpretació dels textos d'Aristòtil per part dels comentaristes Aspasi (200 aC), el vell Escoliasta (s. II dC) –de tarannà proporcionalista, utilitzant terminologia actual–, Robert Grosseteste, Albert Magne i Tomàs d'Aquino.

[200] Rodríguez Luño argumenta contra el plantejament tautològic que mantenen les ètiques teleològiques en virtut d'una correcta comprensió de la raó pràctica: «Concediamo ben volentieri che un'argomentazione tautologica non è un'argomentazione. Ma per sapere se un'argomentazione morale concreta è tautologica occorre tener presenti alcune caratteristiche peculiari della gnoseologia morale. Se una persona afferma, per esempio, che i rapporti sessuali tra due persone non sposate sono fornicazione e quindi sono moralmente illeciti, perché la fornicazione è un atto contrario alla virtù della castità, si può pensare che la persona non dimostra nulla, perché dà per scontato ciò che sarebbe da dimostrare, vale a dire, non ha dato una risposta alla domanda: perché sempre e in ogni caso tali rapporti sessuali sono da considerare come fornicazione e quindi come contrario alla virtù della castità? È vero che quella persona non ha fornito un'argomentazione razionale che sostenga la sua tesi, ma questo non implica automaticamente che il suo ragionamento è circolare o infondato. Occorre considerare, infatti, che l'etica è in buona parte un sapere riflessivo, che ha il suo punto di partenza specifico nell'esperienza morale, vale a dire, nell'attività spontanea con cui la ragion pratica dirige la vita morale dell'uomo, attività che esiste prima che l'etica si costituisca come disciplina scientifica. La riflessione etica chiarisce, fonda e rigorizza i concetti, i giudizi e le intuizioni morali spontanee, che comunque riescono a cogliere importanti aspetti della realtà morale. Poiché questa non è posta dalla riflessione etica, così neanche il disordine intrinseco dei rapporti sessuali fuori del matrimonio è reso visibile solo dall'argomentazione razionale stringente. Tale disordine è colto dalla ragione pratica a livello pre-scientifico nell'esperienza morale, e questa comprensione fonda l'impiego di una categoria morale valutativa quale quella di fornicazione. È vero che a questo livello l'impiego della categoria valutativa negativa non ha ricevuto ancora una fondazione logica e scientifica piena, ma questo non significa che il suo impiego non sia fondato in assoluto oppure che esso sia puramente tautologico. La categoria valutativa viene impiegata perché è stato colto il suo fondamento ontologico, vale a dire, la negatività morale di un certo tipo di azioni, e quel *cogliere spontaneo*, che a mio avviso è la dimensione gnoseologica della legge morale naturale, giustifica gnoseologicamente l'uso pre-scientifico delle categorie valutative. Si può certamente ammettere che in epoche passate, nelle quali esisteva una maggiore omogeneità culturale e morale nella società, la fondazione scientifica delle proposizioni normative fosse meno necessaria di quanto lo sia oggi, e ciò può spiegare che talvolta sia stata trascurata. Ma tra questo difetto di fondazione scientifica e una morale *tautologica e inconcludente* ci corre molto. D'altra parte, la vecchia morale aveva almeno il vantaggio di rispettare i dati evidenti dell'esperienza morale, il contenuto etico della Rivelazione, nonché quello di non voler ricondurre il bene/male morale al bene/male di natura extra-etica» (A. RODRÍGUEZ-LUÑO, Veritatis Splendor *un anno dopo. Apunti per un bilancio [II]*, p. 71).

[201] Cf. M. NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness*, Cambridge 1986, pp. 304 s.

oportú:[202] són virtualment, però no absolutament, normes sense excepció, ja que a la claror de l'*equitat* (♋□♐♏®&♏♐♋) poden trobar-se'n excepcions.

L'argumentació de Nussbaum recolza en un text del llibre II de l'*Ètica a Nicòmac*, en el qual Aristòtil mostra la imprecisió i la relativitat del raonament pràctic.[203] No neguem que l'anàlisi de l'obrar humà sigui tan complexa que no puguin determinar-se de manera immutable prescripcions de l'obrar. Alhora, però, ja hem mostrat que Aristòtil mateix manté l'existència d'accions que són sempre immorals. Per harmonitzar ambdues afirmacions caldrà recórrer a la futura distinció entre normes positives i normes negatives. En l'àmbit de les normes positives, Nussbaum té raó; en el de les normes negatives, però, la postura de la filòsofa americana no sembla que hom pugui defensar-la.

MacIntyre, aprofitant l'escassa atenció que dedica Aristòtil a la *llei* en la seva *Ètica a Nicòmac*, interpreta la distinció de normes de justícia –unes de naturals i universals, altres de convencionals i locals– com si volgués dir que la justícia natural i universal prohibeix absolutament certs tipus d'actes, però que els càstigs que s'imposen a qui els comet varien de ciutat en ciutat. Això no obstant –sosté MacIntyre–, el que diu Aristòtil sobre el tema és tan breu com críptic.[204]

Creiem que ens pot ajudar en aquesta qüestió la distinció entre *ordre* i *ordenació*.[205] L'ordre és el natural –que per a l'Estagirita és el cosmos orientat cap al seu ♦·●□♈ i, per tant, dotat de sentit, que és susceptible de ser conegut per l'ésser humà–; l'*ordenació* és la convenció concreta per explicitar el natural, i això sí que pot canviar. Quan Aristòtil diu que no hi ha cap justícia que es mantingui, excepte l'existent entre els déus,[206] ve a indicar, en coherència amb la seva racionalitat pràctica, que com que els déus capten tot el context significatiu de la realitat, les seves lleis no poden canviar: en el món dels déus l'*ordenació* explicita en plenitud l'*ordre*. L'home, per posseir quelcom de diví, el ■□↖♈, és capaç de percebre aquest ordre, almenys en les seves manifestacions fonamentals, i formular-lo –l'ordenació–, dotant tot el seu obrar d'una objectivitat que el transcendeix. Aquesta formulació, pel fet que l'home no és un déu, pot no expressar la totalitat de l'ordre, i d'ací que l'ordenació pugui variar, segons el grau de percepció de la realitat teleològica (en el sentit etimològic del terme) percebuda pels éssers humans en les diferents comunitats polítiques.

Algú podria al·ludir a l'*equitat* (♋□♐♏®&♏♐♋) com a argument que el mateix Aristòtil ofereix davant les limitacions de la llei per defensar excepcions a la normativitat general. Plató atribuïa la virtut de l'♋□♐♏®&♏♐♋ exclusivament al rei, encara que posteriorment acceptà, també, que era pròpia dels jutges; Aristòtil la fa susceptible de tot home capaç de coneixement moral i legislador potencial.

Podem sintetitzar les raons de la necessitat de l'♋□♐♏®&♏♐♋ –recordant que aquesta virtut sempre fa referència a la llei escrita, no a la llei natural moral, com alguns pretenen–: la llei no pot enumerar totes les possibles accions que l'activitat humana és capaç de realitzar; s'ha d'atendre la intenció del legislador en jutjar l'aplicabilitat de la llei; l'intèrpret de la llei, en certs moments, ha de descobrir la intencionalitat del legislador per corregir els possibles defectes de la mateixa legislació, causats, per exemple, de resultes de la falta d'evidència empírica rellevant en el moment de legislar; i

---

[202] Una interpretació semblant la trobem en autors proporcionalistes, que atribueixen a les normes morals sense excepció, més que un caràcter absolut, un caràcter quasi-absolut: són *virtualment* o *pràcticament* normes morals sense excepció, però no absolutament: cf. L. JANSSENS, *Norms and Priorities in a Love Ethic*, «Louvain Studies» 6 (1977) 207; 217-218; R. MCCORMICK, *Notes on Moral Theology 1965 through 1980*, Washington D.C. 1981, p. 710.

[203] «De moment, deixem ben establert que tot raonament sobre allò que cal acomplir ha d'ésser fet esquemàticament i no exhaustivament, d'acord amb el que hem dit al començament sobre la necessitat d'adaptar tota recerca a la matèria investigada. Pel que fa al capteniment i a allò que ens convé, no hi ha res d'indiscutible, com tampoc no hi ha res que ho sigui en allò que fa referència a la salut. Si la teoria general ha de limitar així el seu abast, amb més raó les teories particulars han de renunciar a l'exhaustivitat. Aquestes, en efecte, no són l'objecte de cap art ni de cap ordenament. Cada agent, d'acord amb les circumstàncies, ha de cercar el que li escau, com en la medicina o en el pilotatge» (EN II, 2 [1104a 1-10]).

[204] Cf. A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, p. 189.

[205] Vid., per exemple, JOAN XXIII, Enc. *Pacem in Terris* (11.IV.1963), AAS 55 (1963) 257-304. Després de la introducció, l'encíclica constata l'*ordre* de les relacions socials, i tot seguit passa a exposar les diferents *ordenacions* que configuren l'àmbit polític: intraestatals, internacionals i mundials.

[206] Cf. EN V, 10 (1134b 28).

en tots els casos en els quals hom no pugui aplicar les lleis existents, cal l'epiqueia a fi de determinar la conclusió de l'acció.[207]

Si l'epiqueia fos una virtut que no pertanyés a l'àmbit de la justícia, ens trobaríem davant d'un atzucac per determinar i legislar el bo i el millor per als ciutadans de la polis. L'epiqueia es convertiria en un buidament de la llei i, per tant, de l'expressió d'allò que és just. Ara bé, Aristòtil inclou l'epiqueia[208] en la justícia: pertany al gènere del que és just, en l'interior del qual es distingeix un camp garantit mitjançant normes formulades en termes generals i un altre, molt més vast, de coses no cobertes per formulacions legals.

L'essència de l'epiqueia és la justificació de la llei allà on presenta llacunes per culpa de la seva redacció genèrica. La indicació que el legislador mateix, de trobar-s'hi present, faria seva aquesta rectificació,[209] no és en l'argumentació d'Aristòtil una condició sinó una confirmació de la validesa del seu raonament. Es tracta d'una de les formes de la justícia i, més concretament, d'una justícia millor, perquè té en compte més aspectes dels que pot preveure la formulació general de les lleis.

A partir de la comprensió de l'epiqueia, hom pot deduir conclusions que adquireixen matisos diferents segons autors. Virt, en afirmar que el gran mèrit de la concepció aristotèlica de l'epiqueia «resideix en el fet que aquesta no actua contra la llei sinó que cerca, amb esperit decidit, l'òptim moral en les situacions concretes, amb independència del tenor literal de la llei»,[210] sembla advocar per la distinció esmentada entre essencial i existencial, entre transcendental i categorial, de resultes de la qual, sense negar l'orientació i guia que ofereix la llei i la veritat expressada en la norma general, cada persona ha d'actuar amb «autonomia i independencia»[211] en les situacions concretes. Virt considera l'epiqueia com el camí de solució de nombrosos camps de conflictes, entre els quals esmenta «el problema de les fórmules normatives enterament concretes de validesa absoluta i sense cap excepció possible, que caracteritzen els actes dits en si mateixos dolents davant situacions vitals inhabituals; el problema de la teoria de les virtuts en general, i en connexió amb ell, el problema de la consciència i de la competència ètica de l'home; el problema, a més, de la relació entre l'ètica existencialista i l'ètica essencialista i el problema del fonament èticoteològic de les anomenades solucions pastorals».[212] L'epiqueia és, per a Virt, el fonament de les *solucions*

---

[207] Cf. CH. KACZOR, *Exceptionless Norms in Aristotle?: Thomas Aquinas and Twentieth-Century Interpreters of the Nicomachean Ethics*, pp. 38 i 52; N. SHERMAN, *The Fabric of Character: Aristotle's Theory of Virtue*, Oxford 1989, pp. 17 s.

[208] L'epiqueia –la *aequitas* del dret romà– és l'actitud benvolent en l'aplicació de la justícia. L'experiència de la crueltat humana portà els grecs a contraposar la clemència de l'equitat a la intransigència de la justícia. Retòrics i sofistes, en plena crisis de la polis, subratllaren l'arbitrarietat de la llei i la seva insensibilitat. Aristòtil recull aquesta tradició crítica enfront de la justícia legal i fa de l'epiqueia un correctiu de la llei, fruit de la consideració, de la indulgència, i de la mansuetud. Així, l'*equitatiu* és un dels arquetipus de l'home perfecte (cf. J. BATALLA, *Ètica Nicomaquea*, vol. II, p. 56, nota 226).

[209] Cf. EN V, 14 (1137b 20-23).

[210] G. VIRT, *Epiqueya y autodeterminación moral*, en D. MIETH (dir.), *La teología moral ¿en fuera de juego?*, pp. 232 s.

[211] *Ibid.*, p. 236.

[212] *Ibid.*, p. 229.

pastorals,[213] de les quals no n'exclou els mètodes anticonceptius per la regulació de la natalitat ni l'accés als sagraments dels divorciats que accedeixen a noves núpcies.[214]

Aristòtil dóna entenent, en algun moment, que fa seva una postura semblant, quan afirma que «en alguns casos, en comptes d'elogi, hom obté indulgencia, per exemple, quan algú fa el que no hauria de fer per tal d'evitar el que ningú no podria endurar, perquè sobrepassa la natura humana».[215] D'acord, però, amb el sentit literal del text, el que hom ha fet no hauria de fer-se, és a dir, no pot qualificar-se de bo. Els comportaments no deguts fruit de situacions que superen les forces humanes no es tornen bons, sinó que són motiu d'indulgència, que té una connotació moral molt diferent.

D'altres, seguint un esquema conceptual semblant al de Virt, estan convençuts que l'[illegible] així entesa és el criteri per discernir la conflictivitat que es presenta en l'obrar humà. En els casos atípics s'ha de donar pas a l'[illegible], deixant obsolet el criteri basat en els absoluts morals. Aquests casos atípics s'enquadren en el que alguns denominen la *Teologia del compromís,*[216] la *Moral del conflicte*[217] o la *Morality of Tension.*[218]

Aristòtil accepta un bé i un mal absoluts. «Teoritzar sobre el plaer i sobre el dolor és competència del filòsof polític –afirma–, car ell, a la manera d'un arquitecte, fonamenta el fi en relació amb el qual diem si una cosa és bona o dolenta, en sentit absolut.»[219]

Hem estudiat com una de les funcions del relat aristotèlic de la raó pràctica consistia a proporcionar raons i criteris per mostrar les deficiències en l'obrar pròpies i alienes.[220] Hem d'afegir, a més, que la seva teoria de la raó pràctica ens proporciona una manera de classificar i d'entendre els defectes i els fracassos del raonament pràctic, de manera que esclareix com seria apropiat que una persona racional respongués a les accions de les menys racionals. Ens capacita, també, per entendre com els diferents tipus de constitució política faciliten o dificulten les activitats de l'agent racional, de manera que la relació entre ser un bon ciutadà d'aquesta o d'aquella [illegible] particular amb aquest o aquell tipus de constitució i ser un ésser humà racional pugui entendre's. Ens mostra, per tant, uns criteris d'objectivitat per poder dir que una cosa és bona o dolenta, comunicables a tots els ciutadans de la societat, de manera que tot plegat pugui ser entès.

---

[213] La teoria sobre les *solucions pastorals* és defensada per B. HÄRING, *¿Soluciones pastorales en la moral?,* a D. MIETH (dir.), *La teología moral ¿en fuera de juego?,* pp. 335 ss. Tot l'article és un al·legat a favor de les *solucions pastorals* en casos com els divorciats casats de nou, la contracepció, etc., ornamentat amb arguments d'autoritat del magisteri episcopal i d'Alfons M. de Ligori.

Els defensors de les solucions anomenades *pastorals* per a casos difícils en el pla subjectiu, sense posar en dubte el caràcter absolut de la norma des d'un punt de vista objectiu, es basen en el paper de la consciència, que es manifestaria com a decisió personal que realitza una síntesi creativa de la llei i de la situació particular, amb un criteri que es diferencia d'una mera aplicació de la llei. Aquells qui defensen aquesta tesi moral es recolzen habitualment en una interpretació particular d'una declaració de la Congregació per al Clergat del 26 d'abril de 1971, en ocasió del *Washington case,* en la qual se sostenia que un comportament *objectivament dolent* en si podria ser *subjectivament defensable* en consciència. A pesar de les precisions i correccions introduïdes en una nota posterior publicada per la mateixa Congregació el 30 de maig de 1972, la interpretació que ens ocupa s'ha estat difonent amb una aurèola quasi d'oficialitat (cf. L. MELINA, *Conciencia y verdad en la encíclica* Veritatis Splendor, p. 632). L'encíclica *Veritatis Splendor,* en el n. 81, elimina definitivament tot possible equívoc i desautoritza qualsevol abús, precisant que «les circumstàncies o les intencions mai no podran transformar un acte intrínsecament dolent pel seu objecte en un acte *subjectivament* bo o justificable com a elecció». VS 56 exposa expressament la il·legitimitat de les solucions pastorals.

[214] Cf. G. VIRT, *Epiqueya y autodeterminación moral,* p. 247.

[215] EN III, 1 (1110a 23-25).

[216] Cf. CH. CURRAN, *Directions in Fundamental Moral Theology,* Notre Dame 1985.

[217] Cf. M. VIDAL, *Moral de actitudes, Moral social,* III, Madrid [8]1995, pp. 92 s. Després de l'anàlisi de la raó pràctica aristotèlica, es pot afirmar que en Aristòtil no hi cap l'anomenada *ètica del conflicte*. En l'Estagirita, la resolució dels conflictes ja queda implíca en la conclusió del sil·logisme pràctic que és una acció. És a dir, davant dues existències conflictives i incommensurables, si tant una com l'altra es poden mantenir com a veritables, el concepte de la veritat s'ha transformat; ja no és la veritat tal com es transmet en els arguments deductius vàlids. D'aquí que l'aparent existència del dilema tràgic descansa sempre sobre una o més interpretacions o incomprensions dolentes. El conflicte aparent i tràgic del que és recte amb el recte sorgeix de la inadequació de la raó, no de la naturalesa de la realitat moral (cf. A. MACINTYRE, *Justicia y racionalidad,* p. 146).

[218] P. CHIRICO, *Tension, Morality and Birth Control,* TS 28 (1967) 258-285.

[219] EN VII, 12 (1152b 1-2).

[220] Vid. p. 213.

Malgrat la controvèrsia per les diferents interpretacions de les normes sense excepció en el pensament aristotèlic, trobem, en Aristòtil mateix, l'existència d'algunes normes absolutes, així com també la seva fonamentació: l'ordenació o jerarquia de les *pràctiques*[221] en l'àmbit de la □⌫●♓♈. Existeixen pràctiques que impedeixen el fi propi de la intenció de l'agent, com, per exemple, destruir la capacitat de flotació d'un vaixell en alta mar és radicalment incompatible amb la intenció de portar-lo a port. Es podria objectar que en funció de la totalitat del voler, en virtut d'una intenció o un bé superior, seria possible sacrificar el fi o el bé intern de la pràctica. Per a Aristòtil, però, les pràctiques estan jeràrquicament ordenades, i mai no s'ha d'actuar de tal manera que s'impedeixi el fi propi de l'acció de major densitat jeràrquica.[222] Les activitats s'ordenen jeràrquicament en funció de la relació d'*estar al servei de*:[223] l'excel·lència de fabricar flautes està al servei de l'excel·lència de tocar-les; l'excel·lència de fabricar brides és al servei de l'excel·lència en l'equitació; l'excel·lència en l'equitació és, en part, al servei de l'excel·lència militar; l'excel·lència militar és al servei de l'excel·lència política. Cap virtuós no estaria disposat a sacrificar els béns interns de l'art militar en benifet dels béns interns de l'art de la construcció de brides. Per tant, els béns interns del major nivell jeràrquic mai no hauran de ser sacrificats,[224] ja que qualsevol altre bé o finalitat es troba en condició de fi intermedi per a aquell fi superior. Si portem la reflexió fins al màxim bé humà, el bé suprem (l'♏➲♎♋♓❍□■⑧♋☽🖃 sembla lògic que tota acció que impossibiliti l'agent per assolir el seu fi ple serà contrària a l'obrar del ♐❒⌫■♓❍□♈. Així pot fonamentar-se que hi hagi accions humanes que, sense excepció, impossibiliten l'home per assolir el seu veritable fi últim.

F. SÍNTESI: EL SENTIT OBJECTIU DE L'OBRAR, UNA ACTIVITAT DE LA RAÓ PRÀCTICA

L'estudi d'Aristòtil permet de comprendre el comportament ètic com una activitat de la raó pràctica, el criteri de discerniment de la qual és la naturalesa humana (racional) dotada d'un dinamisme de perfecció. Obrar èticament és viure conforme a la raó.

El fi impregna tota la reflexió ètica i l'actuar humà. Tot acte s'adreça cap a un fi, que és un bé: el que a tots abelleix. Entre els fins, Aristòtil assenyala el summe bé com a pressupòsit ontològic d'un cosmos jeràrquicament ordenat vers la seva perfecció. Des del pla moral, es presenta un bé perfecte, fi últim al qual tendeix la praxi, al qual s'ordena tot l'obrar ètic: l'eudemònia, la vida aconseguida i plena. La seva realització és criteri de bondat del comportament humà; aquest, però, no es dedueix de la mateixa ni s'estableix *a priori* a partir d'ella. L'Estagirita presenta una doble eudemònia: la felicitat moral –la vida virtuosa– i l'activitat contemplativa. La contemplació del diví necessita, això no obstant, la vida virtuosa.

Per assolir la vida aconseguida es requereix el desenvolupament i l'exercici de les virtuts –d'entre les quals Aristòtil destaca, com a guia, la prudència– que ens fan encertar el camí ètic seguint la recta raó. Per a Aristòtil, tanmateix, són necessaris certs elements externs a l'ésser humà per gaudir de la felicitat: la fortuna i la prosperitat.

---

[221] Utilitzo el concepte de *pràctica* tal com és usat per MacIntyre: «Por *práctica* entenderemos cualquier forma coherente y compleja de actividad humana cooperativa, establecida socialmente, mediante la cual se realizan los bienes inherentes a la misma mientras se intenta lograr los modelos de excelencia que le son apropiados a esa forma de actividad y la definen parcialmente, con el resultado de que la capacidad humana de lograr la excelencia y los conceptos humanos de los fines y bienes que conlleva se extienden sistemáticamente» (A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, p. 233).

[222] «Tanmateix, com que les accions, les arts i les ciències són múltiples, també són múltiples els fins. D'aquesta manera, hi ha un fi de la medicina: la salut; un de la construcció de vaixells: la navegació; un de 1'estratègia: la victòria; un altre de 1'economia: la riquesa. Tots aquests afers pertanyen a una potencialitat –per exemple, fabricar frens o qualsevol guarniment de cavalls pertany a 1'hípica; al seu torn, aquesta, com tota acció militar, pertany a 1'estratègia; i així, semblantment, els altres afers. En tots ells, doncs, els fins representats per les ciències fonamentals són preferits als de les ciències subordinades, perquè hom pretén d'assolir aquests darrers amb vista als de les fonamentals» (EN I, 1 [1094a 5-15]).

[223] Cf. A. MACINTYRE, *Justicia y racionalidad*, p. 118.

[224] «Certain actions naturally and by necessity thwart the ends of human activity of the highest order» (CH. KACZOR, *Exceptionless Norms in Aristotle?: Thomas Aquinas and Twentieth-Century Interpreters of the Nicomachean Ethics*, p. 46).

El marc de la comunitat política –la polis– ofereix l'hàbitat ètic que possibilita als seus membres d'assolir el desenvolupament ple, la vida aconseguida, conforme a la seva naturalesa. La legislació i els criteris compartits sobre el bo i l'excel·lent faciliten l'educació i el progrés dels ciutadans en la virtut i en el coneixement del bé.

El procés pràctic, segons Aristòtil, se sintetitza a la claror del *sil·logisme pràctic*. El desig d'un fi que hom adverteix com a bé inicia el dinamisme de l'obrar (premissa major). Per mitjà de la percepció hom constitueix la menor del sil·logisme pràctic: ens trobem, *aquí* i *ara*, davant d'una concreció del fi desitjat. La conclusió és l'acció. El desig del fi com a bé, així com del bé particular que el realitza, requereix l'entramat de les virtuts dianoètiques i ètiques.

L'*experiència* aporta un saber basat en la familiaritat amb els fets, que proporciona un *ull ètic* –comprensió apreciativa de la realitat– propi dels ancians savis i prudents. Les virtuts assenyalen els comportaments amarats de racionalitat: l'actuar conforme al bé de l'ésser humà. En concret, la *ciència* ens permet de descobrir les causes de la realitat, els primers principis de la qual els assoleix l'intel·lecte per mitjà de l'♒◻♋♑◆♑♔. La *saviesa*, saber suprem, permet l'home d'aclarir el que ell és amb la mirada posada en el *ser-en-plenitud*. La *prudència* possibilita que els mitjans que condueixen al fi siguin també bons, en conformitat a la recta raó, i indica el camí recte per realitzar el bé pràctic. Les virtuts orienten l'apetit vers un fi bo. Mitjançant les virtuts, el fi i els mitjans per al fi esdevenen *veritat pràctica*.

El judici sobre la bondat del comportament és una activitat de la raó pràctica. Aquesta no està reglamentada externament; això no obstant, es realitza amb criteri. És el sentit ètic del prudent que assenyala el terme mitjà que correspon a l'obrar virtuós. El prudent és el vertader criteri normatiu de la bondat moral.

La legislació de la polis, l'educació, l'activitat de l'♒◻♋♑◆♑♔ i el diàleg veritatiu dialèctic amb els savis i els prudents proporcionen la possibilitat de trencar el cercle viciós que representa definir el prudent com a coneixedor del bé i definir el bé com la realitat que assenyala el prudent. La persona, formada en el context de la comunitat política i en continuat creixement moral, és capaç de captar (i de fet capta) el vertader sentit objectiu del seu comportament, realitzat de veritat i bé.

El resultat del sil·logisme pràctic és –reiterem-ho– l'acció. Aquesta, per tal de ser un bé vertader, per tal d'expressar la veritat del bé, per tal d'assolir el fi que inicia el procés pràctic, per tal de contribuir a l'eudemònia, requereix de la *deliberació* (que es nodreix de tot el patrimoni cognoscitiu), orientada a la praxi. Hom delibera sobre allò que condueix al fi sota l'esguard de la prudència. El terme de la deliberació desemboca en la ◻❒◻♋⑧❒♏◆♓♐, que posa en acte les potències de l'ànima necessàries per a realitzar l'acció. La ◻❒◻♋⑧❒♏◆♓♐ és la decisió pràctica del prudent, és una determinació racional que integra les facultats desiderativa i racional. Aquesta mútua implicació d'ambdues facultats en el dinamisme de la raó pràctica mostra la vinculació profunda entre l'excel·lència del caràcter –la virtut– i la facultat intel·lectiva. La manca del caràcter virtuós i la insuficiència cognoscitiva impossibiliten per discernir la veritat pràctica i la seva realització.

La racionalitat pràctica aristotèlica harmonitza en la persona l'activitat de les facultats de l'ànima amb la naturalesa humana, la comunitat política, el fi últim i la virtut. Tots aquests elements interpenetrats constitueixen el fonament per al criteri que percep i prescriu la raó pràctica en ordre a la valoració moral del comportament humà.

El sentit objectiu de l'actuar, l'objecte moral, és així, segons Aristòtil, tot el que cau sota la ◻❒◻♋⑧❒♏◆♓♐, que, per ser la conclusió d'un sil·logisme, inclou d'alguna manera la major –el fi que es proposa l'agent–, la menor –el bé particular que abasta la situació concreta– i el terme del procés deliberatiu –l'acció executada. I tot això integrat en la seva percepció racional valorativa en funció de la seva ordenabilitat al bé perfecte. Evidentment, l'ètica aristotèlica és de primera persona.

V. LA RAÓ PRÀCTICA I L'OBJECTE MORAL SEGONS SANT TOMÀS D'AQUINO

A. INTRODUCCIÓ: LA LLUM DE LA FE

L'esquema general de la *Summa Theologiae* ofereix una panoràmica des de la qual hom ha de contemplar el camí de l'home vers Déu.

Sant Tomàs divideix el seu tractat en tres parts. Déu, u en essència i tri en persones, és el Creador que amb el seu govern i la seva providència porta el destí de la seva obra cap a la plenitud en Ell (I pars). Després de contemplar l'Exemplar, de qui tot procedeix, el teòleg dominic es fixa en l'home, creat a imatge de la Trinitat en Crist, caigut en el pecat i cridat a la felicitat plena, que s'adreça cap al seu fi –la visió beatífica de Déu– per mitjà de la seva activitat lliure i responsable. És el moviment de la criatura racional a Déu.[1] Sota la guia de les virtuts, l'ésser humà ordena el seu obrar conforme a la raó, expressat per la llei i possibilitat per la gràcia (II pars). Gràcia que rebem de Crist, Déu fet home i redemptor del gènere humà, mitjançant els seus sagraments de vida, per conduir-nos a la glòria (III pars). Crist és, així, el camí, la veritat i la vida; el camí que condueix al Pare, la veritat més radical del nostre ésser i la vida atorgada pel do de l'Esperit Sant que ens ha assolit per la seva obediència al Pare, amb la seva mort i resurrecció.

La descripció arquitectònica de l'obra del dominic d'Aquino que Pinckaers proposa[2] i que es reflecteix també en la simbologia de construcció modernista de la Sagrada Família de l'arquitecte Antoni Gaudí, ens il·lumina per comprendre la bellesa del diàleg amorós entre Déu i els homes i els elements que el fan realitat. Tot l'edifici (antropologicomoral) –comenta Pinckaers– s'orienta cap a la clau de volta que és la Llei evangèlica, concebuda com la gràcia de l'Esperit Sant donada per la fe en Crist i operant per la caritat, inspiradora de totes les virtuts. Aquesta és la clau hermenèutica des de la qual hem d'afrontar el pensament del Doctor angèlic.

---

[1] Així es descriu la *secunda pars*: «De motu rationalis creaturae in Deum.»

[2] «Para el doctor Angélico, [...] no se puede acceder a la casa de la moral sin la llave de la felicidad. [...] Santo Tomás, ahora nos señala una puerta un poco más elevada que la anterior y nos invita a entrar por ella. Tiene forma de pórtico, ornamentado con ocho estatuas que representan las bienaventuranzas evangélicas. A través de esta entrada, pasamos a una amplia sala gótica, [...]. Representa la materia de la moral dispuesta según el plan elaborado por santo Tomás, cual sabio constructor. [...] El pavimento que representa los fundamentos de la teología moral, está dividido también en cuatro partes, pero las subdivisiones son numerosas y las inscripciones diferentes. En lo alto, a la izquierda, leemos: El Fin último y la Bienaventuranza; a la derecha: Los Actos voluntarios y las Pasiones. Abajo, a la izquierda: las Virtudes teologales y los Dones y los Pecados. Finalmente, a la derecha: las Leyes y, en su cumbre, la Ley evangélica, y la Gracia. [...] Siete columnas principales soportan el edificio: en el centro la fe, con la caridad y la esperanza; a ambos lados se disponen las virtudes humanas, la prudencia o sabiduría práctica y la justicia, a la izquierda; la fortaleza o valor, la templanza o dominio de sí, a la derecha. Cada columna está compuesta de cinco partes: en la columna principal, consagrada a la virtud, tomemos por caso la caridad, se le adjuntan dos columnitas: a la derecha, una para el don del Espíritu Santo, la sabiduría, en este caso; la otra, para la bienaventuranza, correspondiente, la de los pacíficos, en este caso. A la izquierda, una columna indica el precepto del Decálogo sobre el amor a Dios y al prójimo, y otra distinta muestra los pecados contrarios a la caridad, con una serie de estatuas que los representan. En el interior del espacio consagrado a cada virtud, en los intercolumnios, se puede admirar un verdadero entramado de columnas secundarias dedicadas a las virtudes denominadas anejas, pero cuya importancia puede ser grande, como la religión, la magnanimidad, la obediencia, la humildad, la paciencia, la castidad, etc. El conjunto del edificio se eleva así de modo progresivo hacia una clave de la bóveda que reúne sus líneas y cuya piedra está ornamentada por una paloma con las alas explayadas: es la ley evangélica, o la Nueva Ley, concebida como la gracia del Espíritu Santo dada por la fe, en Cristo y operante por la caridad, inspiradora de todas las virtudes. La Ley evangélica está toda conectada con una segunda clave de la bóveda colocada del lado de las virtudes, un poco más abajo y dedicada a la ley natural. Sobre esta piedra resaltan dos figuras: las efigies de Adán y Eva, creados a imagen de Dios, que miran hacia oriente, hacia la Nueva Ley» (S. PINCKAERS, *El Evangelio y la moral*, pp. 19-20).

B. LA RAÓ TEÒRICA I LA RAÓ PRÀCTICA

Convé notar, ja des del començament, la unitat de l'enteniment, la seva doble dimensió teòrica i pràctica i les seves respectives autonomies[3] –encara que no independències. El sil·logisme pràctic no és el resultat operatiu d'un sil·logisme teòric, és a dir, no és un sil·logisme teòric d'alguna cosa que versa sobre allò que és pràctic al qual s'afegeix la intervenció de la voluntat. Des del seu inici, el sil·logisme pràctic difereix del teòric pel fet de partir d'un fi que l'agent es proposa –un fi (bé) pràctic– i no d'una veritat teòrica que es contempla. Per aquest motiu, es diu que «la raó especulativa és només aprehensiva de les coses, mentre que la raó pràctica és, de més a més, causativa»,[4] alhora que valorativa.[5]

Això no impedeix que la veritat especulativa d'una realitat considerada en si mateixa, en la mesura que és percebuda com a bona per al subjecte, pugui esdevenir l'inici d'un sil·logisme pràctic, és a dir, tendeixi a l'acció. Tota percepció d'un bé és percepció d'una *res* en tant que bona, i d'aqui ve que Tomàs digui que «l'enteniment especulatiu es fa pràctic per la seva extensió a l'obrar».[6]

La conclusió del sil·logisme pràctic no és una simple proposició, sinó una acció. «L'acció –diu M. Skarica– no és una proposició. S'ha de considerar, tanmateix, que si bé una acció no és una proposició, és quelcom racional, i com a tal té una estructura formal de tipus proposicional.»[7] Hem vist que la major –el fi– no és simplement enunciativa, sinó ja directiva. Ara bé, «de la mateixa manera –continua el mateix autor– com una acció pot ser concebuda en acte per l'enteniment especulativament, pot ser ordenada per l'enteniment pràcticament.»[8] En els dos casos es tracta d'accions: en el primer, encara per fer; en el segon, ja feta. En ambdós casos, la forma de l'acció és proposicional, en tant que el significat consisteix en una intel·lecció composta de conceptes simples. Quan la locució és descriptiva, la composició és judicativa; quan la locució és imperativa (ordre) o deprecativa (prec), la composició és operativa.

Reflexionar teòricament sobre allò pràctic és tasca de la ciència ètica. A l'enunciat teòric d'una acció, d'un *haurem de fer*, se l'anomena sil·logisme deòntic. «La diferència entre un sil·logisme deòntic i un sil·logisme estrictament pràctic, això és entre un sil·logisme que ordena una acció i un sil·logisme que conclou en una acció, consisteix només en què en el primer l'acció conclosa és donada a entendre a un altre, a saber, a l'interlocutor a qui es dirigeix el discurs, i a qui pot realitzar-la; en canvi, en el segon tipus de sil·logisme, l'acció és entesa i no és menester de donar-la a entendre a un altre, doncs és a qui discorre què ha de fer, a qui correspon realitzar l'acció conclosa, i pot posar-la en obra directament una vegada entesa. No hi ha, doncs, dificultat a representar l'acció, a causa de la seva forma proposicional, tant en el sil·logisme especulatiu com en el sil·logisme pràctic, sia deòntic o sia pròpiament pràctic. I hom pot concebre així que posat el fet que no es formuli la conclusió en el cas d'un sil·logisme pràctic, aquesta es posi en obra directament, sense que deixi d'estar formalment en la raó.»[9]

---

[3] «Intellectus speculativus et practicus in hoc differunt quod intellectus speculativus considerat verum absolute, practicus autem considerat verum in ordine ad opus» (*In III Sent.*, d. 23, q. 2, a. 3b). Cf. STh, I-II, q. 94, a. 4; STh, II-II, q. 83, a. 1; *De Verit.*, q. 2, a. 8. De tota manera, ambdós enteniments corresponen a una única potència: «Intellectus practicus et speculativus non sunt diversae potentiae» (STh, I, q. 79, a. 11). Afirmar la unicitat de la potència intel·lectiva implica assenyalar que el seu acte –una aprehensió intel·lectual– «es siempre y esencialmente especulativo, pues el intelecto es como una luz y un ojo espiritual que ve y hace visible» (M. RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica*, p. 54).

[4] «Ratio speculativa est apprehensiva solum rerum; ratio vero practica est non solum apprehensiva, sed etiam causativa» (STh, II-II, q. 83, a. 1).

[5] «*Good* and *bad* are terms which express evaluation rather than some sort of disinterested, theoretical description» (W.H. MARSHNER, *Aquinas on the evaluation of human actions*, Thom. 59 [1995] 348). Cf. M. RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica*, p. 33.

[6] *In III Sent.*, d. 23, q. 2, a. 3b. Cf. *De Verit.*, q. 2, a. 8. En el *judici* pràctic, l'*extensio ad opus* és d'un *acte* especulatiu de la raó, però no d'un *judici* teòric de la mateixa, que es porta a la pràctica.

[7] M. SKARICA, *La verdad práctica en Santo Tomás de Aquino*, AnF 32 (1999) 312.

[8] *Ibid.*

[9] *Ibid.* pp. 313 s.

Sant Tomàs defineix, seguint Aristòtil,[10] la veritat pràctica com la «conformitat amb l'apetit recte».[11] Així com la veritat teòrica és l'adequació de l'intel·lecte amb la realitat, la veritat pràctica és l'adequació de la raó pràctica amb el bé per a mi *aquí* i *ara*, i això s'identifica amb el desig recte.

La veritat pràctica no és, doncs, una veritat teòrica que versa sobre el pràctic, com alguns han volgut donar a entendre. En aquest sentit, Th. Belmans critica Sertillanges, Renz, Lottin i Delhaye per derivar la veritat pràctica (ètica) de la teòrica, la qual cosa equival a derivar la moral de la metafísica.[12] Suárez també concebia la veritat moral en termes teorètics: com a veritat especulativa que ha d'aplicar-se a la pràctica mitjançant la consciència.[13]

Heus ací com resumeix M. Rhonheimer l'articulació teoricopràctica de la raó, citació que transcric, malgrat l'extensió, per la seva precisió: «L'intel·lecte pràctic és la llum immersa en aquesta estructura intencional (de l'apetir i del fer) del bé pràctic, que fa possible poder diferenciar el bé vertader del bé només aparent –la tasca específica de la *speculatio* intel·lectual–, i que es determina fins als nivells de l'elecció (*electio*) concreta de l'obrar. Amb això, de cap manera es vulnera el principi «nihil volitum nisi praecognitum». L'impuls pròpiament pràctic (la *intentio* i l'*electio* que en depenen i la concreten) es basa sempre en un judici de la raó pràctica. I el primer acte de coneixement rep la seva informació d'una realitat que se li presenta com a objecte, d'una *res*. Aquesta realitat és sempre un camp d'acció de la seva *apprehensio* donat prèviament (en tant que natural) a l'intel·lecte. En el cas del coneixement teòric, es tracta de l'àmbit objectual d'allò que és; en el cas del coneixement pràctic, el *primum consideratum* és un *appetibile* que primer de tot ha de ser un *naturaliter appetibile* que correspongui a una inclinació natural (*inclinatio naturalis*).

L'objecte de la *inclinatio naturalis* és, des del principi, un objecte pràctic (un fi) que, en un acte de la raó natural, representa un *naturaliter cognitum* i, com a tal, és concebut com un bé pràctic i *bonum humanum*. Aquest acte originari de la *ratio naturalis* és el punt de partença de tots els judicis pràctics. Aquests són tan poc deduïbles o reconstruïbles de judicis de la teoria metafísica com els primers principis de la raó pràctica ho són dels primers principis de la raó teòrica. Ambdós posseeixen el caràcter de l'originarietat i ho són, diguem-ho així, *per dret propi*.

Amb això es mostra una altra vegada que tampoc l'intel·lecte pràctic no perd el seu caràcter especulatiu fonamental de *lumen* intel·lectiu. Només l'*apprehensio* especulativa (intel·lectiva) que s'adreça cap a un *appetibile* condueix a un judici pràctic. La *speculatio* originària és integrada en la dinàmica intencional de l'apetir o tendir (*inclinatio naturalis-intentio-electio*) mitjançant la condicionalitat apetitiva d'aquest tipus d'aprehensió: ha esdevingut una *extensio* a l'*operabile*.»[14]

C. L'ESQUEMA DE LA RAÓ PRÀCTICA

És ben conegut l'esquema en dotze passos que va popularitzar Gardeil[15] sobre el procés de l'actuar humà, basant-se en les primeres qüestions de la *prima-secundae* de la *Summa Theologiae*, tenint en compte, alhora, altres textos de sant Tomàs que completaven aquestes aportacions:

---

[10] EN VI, 2 (1139a 21-b5).

[11] «Verum autem intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum» (STh, I-II, q. 57, a. 5, ad 3). Cf. *In VI Ethic.*, lec. 2, n. 1131. Cf. STh, I-II, q. 19, a. 3, ad 2. Sobre la veritat pràctica: cf. A. RODRÍGUEZ-LUÑO, *Ética general*, p. 170.

[12] TH. BELMANS, *Le sens objectif de l'agir humain*, p. 276.

[13] G. DEL POZO, *Lex evangelica. Estudio histórico-sistemático del paso de la concepción tomista a la suareciana*, Granada 1988, pp. 174-242.

[14] M. RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica*, pp. 57-59. Cf. EN VI, 2 (1139a 16).

[15] A. GARDEIL, *Acte humain*, en DThC 1 (1909) 343; A. Rodríguez Luño (*Ética General*, p. 135) anomena *amor* a la *simplex volitio*, seguint l'esquema proposat per Pinckaers (S. PINCKAERS, *Le renouveau de la morale*, Paris 1964, pp. 131-133). Sobre les diferents interpretacions del procés pràctic en sant Tomàs: cf. S. RAMÍREZ, *Introducción a las cuestiones 16-17*, a S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, vol. IV, Madrid 1954, pp. 431-435.

Actes que miren el fi (*ordo intentionis*)	
Actes de l'enteniment	*Actes de la voluntat*
1) Idea o aprehensió del bé (*simplex apprehensio*)	2) Primera complaença i volició del fi (*simplex volitio*, o *appetitus ineficax boni propositi*)
3) Judici del bé com a convenient i possible (*iudicium de possibilitate*)	4) Intenció del fi (*intentio*)
Actes que miren els mitjans (*ordo eorum quae sunt ad finem*)	
5) La deliberació (consilium) sobre els mitjans adients per assolir el fi	6) Complaença o consentiment dels mitjans (*consensus*)
7) Darrer judici pràctic de preferència sobre el mitjà més apte (*iudicium discretivum* o *practicum*)	8) Elecció (*electio*)
Ordo executionis	
9) Orde o mandat (*imperium*): es decideix eficaçment emprar els mitjans	10) Ús actiu de la voluntat (*usus activus*) per moure les potències necessàries per obrar el mitjà elegit
11) Execució, per actes de l'enteniment i de totes les potències i membres (*usus passivus*)	
12) Gaudi i repòs (*fruitio*) per la possessió del fi	

Convé ressaltar que tot acte de la voluntat es correspon amb un acte de l'enteniment que el possibilita.[16] De fet, la voluntat és l'apetit *racional*. Encara que sant Tomàs no enuncia en la *Summa Theologiae tots* aquests passos, els que no són esmentats queden implícits en el seu desenvolupament. També interessa notar que la mútua ordenació dels actes de dues potències diferents fa que en cada acte d'una d'elles sigui present l'altre i que cada acte d'una d'elles s'estengui a l'acte de l'altra,[17] de manera que l'enteniment penetri cadascun dels moviments de la voluntat i viceversa.

Des de l'àmbit de l'especificació, la voluntat *intenta* allò que li presenta l'enteniment com a bo *aquí* i *ara* per al subjecte.[18]

L'enteniment percep una *res*, que després d'un primer moviment de la voluntat que es complau en allò que ha percebut i jutjat com a possible de posseir, es fa objecte de la intenció com a fi de la voluntat.[19] Aquesta intenció esdevé la major del sil·logisme pràctic. Assolir la finalitat esmentada requereix un procés deliberatiu sobre els mitjans convenients. El judici pràctic sobre el mitjà adequat per assolir el fi es fa objecte d'un nou moviment de la voluntat que es correspon amb l'elecció. Els últims passos es duen a terme per posar en acte les potències necessàries en ordre a realitzar a la pràctica l'objecte escollit.[20] Una vegada posseït, la voluntat es gaudeix en el fi desitjat i ja assolit.[21]

---

[16] «Voluntas quidem non ordinat, sed tamen in aliquid tendit secundum ordinem rationis» (STh, I-II, q. 12, a. 1, ad 3).

[17] «Quando actus duarum potentiarum ad invicem ordinantur, in utroque est aliquid quod est alterius potentiae, et ideo uterque actus ab utraque potentia denominari potest» (STh, I-II, q. 14, a. 1, ad 1). Cf. STh, I-II, q. 17, a. 1.

[18] De vegades no és fàcil distingir, en la voluntat, el simple *desig* de la *intenció*, que inicia el procés pràctic. El desig que el meu avi malalt mori encara no és la intenció que mori. Aquest desig es diferencia de la intenció i de l'elecció perquè no es fa objecte de la praxi. El mer desig que no dóna lloc a la praxi s'anomena *volitum sed non voluntarium* («In quantum contradistinguitur a voluntario, volitum dicitur quod affective est obiectum intentionale voluntatis, sed causative non est eiusdem effectus» [com la pluja per a l'agricultor, que la *desitja*, pero sense poder-la provocar]; cf. M. ZALBA, *Theologiae moralis compendium*, vol. I, p. 48).

[19] «Agens autem per intellectum non determinat sibi finem nisi sub ratione boni: intelligibile enim non movet nisi sub ratione boni, quod est obiectum voluntatis» (SCG, III, cap. 3, n. 7).

[20] Tomàs d'Aquino deixa constància de la profunda connexió entre el judici discretiu, l'elecció i l'operació quan afirma que qualsevol del tres és la conclusió del sil·logisme pràctic: «Conferens enim de agendis, utitur quodam syllogismo, cuius conclusio est iudicium seu electio vel operatio» (STh, I-II, q. 76, a. 1).

[21] Sant Tomàs ofereix una síntesi del procés pràctic tenint en compte els quatre principis actius que s'ordenen a la realització de l'acte moral: la *res apprehensa*, la *virtus apprehensiva*, la *voluntas* i la *virtus executiva*: «In actionibus autem moralibus inveniuntur per ordinem quatuor activa principia. Quorum unum est virtus executiva, scilicet vis motiva, qua moventur membra ad exequendum imperium voluntatis. Unde haec vis a voluntate movetur, quae est aliud principium. Voluntas vero movetur ex iudicio virtutis apprehensivae, quae iudicat hoc esse bonum vel malum, quae sunt voluntatis obiecta, unum ad prosequendum movens, aliud ad fugiendum. Ipsa autem vis apprehensiva movetur a re apprehensa. Primum igitur activum principium in actionibus moralibus est res apprehensa; secundum vis apprehensiva; tertium voluntas; quartum vis motiva, quae exequitur imperium rationis» (SCG, III, cap. 10, n. 12). Encara més sintètic, citant Aristòtil, Tomàs afirma:

Com fa notar Pinckaers, i amb ell Rodríguez Luño, aquesta anàlisi és de caràcter estructural, no psicològica; «no ha de ser interpretada com a un conjunt d'actes complets i independents, que se succeeixen amb una seqüència temporal fixa i irreversible, sinó més aviat com a una individuació analítica de les modalitats que adquireixen els actes de la raó pràctica i de la voluntat, que donen lloc a una estructura unitària i que, segons els casos, es pot actuar de manera parcial o total».[22] I d'ací que aquests dotze passos s'experimentin units en una continuïtat material de la nostra vida psíquica i no seran sempre apreciables en una anàlisi fenomenològica de la mateixa.

Si tenim en compte la reflexivitat de les potències espirituals de l'ànima,[23] entra la possibilitat de truncar aquest procés per tornar sobre si mateixa en cada un dels seus actes, tant de l'enteniment com de la voluntat, podent realitzar o juxtaposar-se sèries volitives i intel·lectuals alhora que se solapen, donant lloc a una complexa coimplicació que fa que no pugui proposar-se de forma simple tot actuar humà.

D. EL PROCÉS DELIBERATIU

Aprofundim en alguns dels moviments de les potències intel·lectual i volitiva, recordant, alhora, alguns aspectes de la racionalitat pràctica segons Aristòtil.

La deliberació o consell (*consilium*) s'identifica amb la ♌□♈●♏◆♦♓♑ □aristotèlica. I l'*electio* equival a la ◘❒□♋⑧❒♏♦♓♑ del mateix autor,[24] que també es pot anomenar, si no ho impedeix l'imperi de les passions, *appetitus praeconsiliati*,[25] tal com afirma també l'Estagirita, o bé, per la mútua implicació de les potències ja esmentada, *intellectus appetitivus*.[26] Passa el mateix amb el consell quan se'l qualifica –en paraules del Damascè– d'*appetitus inquisitivus*.[27] La deliberació i l'elecció dels mitjans no impedeixen que aquests puguin tenir valor de fi intermedi, i d'ací que també hom pugui

---

«Res quae est extra animam, movet intellectum, et res intellecta movet appetitum, et appetitus tendit ad hoc ut perveniat ad rem a qua motus incepit» (*De Verit.*, q. 1, a. 2).

[22] A. RODRÍGUEZ-LUÑO, *Ética general*, p. 136. El comentari de Santiago Ramírez a la *Summa Theologiae* redueix el procés pràctic descrit a la seva realitat psicològica: cf. S. RAMÍREZ, *Introducción a la cuestión 13*, a S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, vol. IV, p. 376. Karol Wojtyla mostra, tanmateix, la profunda afinitat entre ambdós plantejaments (estructural i psicològic): «No obstante, aun con todas las diferencias de método, en el presente esbozo hay que resaltar la afinidad que encontramos, en relación con la voluntad, con la ya tratada escuela de psicología experimental. Santo Tomás parte en su doctrina sobre la voluntad de un profundo análisis del ser humano y, por consiguiente, habla de la facultad por medio de la cual el alma actúa. Pero, si se considera la causalidad interior de esta facultad, que se expresa en el deseo de todo lo que de algún modo tiene algo de bien, y en dirigir todo el hombre hacia este bien, no es difícil admitir que un filósofo encuentre precisamente semejante facultad en el análisis metafísico de la experiencia de la causalidad del *yo* personal, que es momento fundamental de la fenomenología de la voluntad. A su vez, en lo que se refiere al estrecho vínculo de esta experiencia con la motivación en el proceso de la voluntad, es necesario admitir de nuevo que la formulación de santo Tomás del proceso de la voluntad, en el doble concepto de la *motio quoad exercitium* o bien *quoad specificationem*, refleja fielmente aquello que se impone en la experiencia directa como una unidad compuesta del momento actual-dinámico y del momento objetivo» (K. WOJTYLA, *El problema de la voluntad en el análisis del acto ético*, en IDEM, *Mi visión del hombre*, p. 175).

[23] Sobre la reflexió de la voluntat: «Actus voluntatis reflectuntur supra seipsos» (STh, I-II, q. 16, a. 4, ad 3); també, «actus voluntatis et rationis supra se invicem possunt ferri, prout scilicet ratio ratiocinatur de volendo, et voluntas vult ratiocinari» (STh, I-II, q. 17, a. 1). Cf. *De Verit.*, q. 22, a. 12. El procediment de conèixer la veritat és reflexiu: es dóna en una *reditio* del coneixement sobre si mateix; coneixem l'*adaequatio* i el mateix coneixement de l'*adaequatio* en la mateixa reflexió, això és, la *proportio*. També es dóna aquesta *reditio* reflexiva en el coneixement pràctic: coneixem pràcticament i, alhora, som conscients del mateix acte de conèixer, així com de l'objecte i de la facultat que li serveix de base. Cf. M. RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica*, p. 59.

[24] MacIntyre fa notar alguna diferència entre l'elecció i la ◘❒□♋⑧❒♏♦♓♑ en funció del caràcter del subjecte. Per a Aristòtil, la persona les conclusions de la qual pel que fa als mitjans a adoptar no sorgeixen del seu caràcter segueix oberta a l'impuls acràtic, no és madura moralment. El dominic d'Aquino, tanmateix, des d'una edat molt primerenca ja veu el subjecte responsable de les seves eleccions que formaran adequadament el caràcter encara immadur. El Doctor angèlic ofereix no només una correcció de la ◘❒□♋⑧❒♏♦♓♑ aristotèlica, sinó una «perspectiva nueva y ampliada de la relación entre la elección, la acción y el carácter» (A. MACINTYRE, *Justícia y racionalidad*, p. 193).

[25] «electio est appetitus praeconsiliati» (STh, I-II, q. 14, a. 1).

[26] «electio est intellectus appetitivus» (STh, I-II, q. 14, a. 1, ad 1). Aquesta mateixa idea queda reflectida en STh, I-II, q. 57, a. 5, quan indica que l'*elecció* pertany a la raó: «Quia consiliari et eligere, quae sunt eorum quae sunt ad finem, sunt actus rationis.»

[27] Cf. STh, I-II, q. 14, a. 1, ad 1.

deliberar sobre certs fins, encara que no es pugui sobre els que tenen caràcter de fi últim[28] –que, com hem indicat, és el que inicia el procés deliberatiu, tot i que no cal la seva consciència actual en tot actuar.[29]

La deliberació pot no donar-se necessàriament en totes les nostres accions, ja que pot ser substituïda pel coneixement per costum i per la possessió de l'art necessari.[30] Que la deliberació no s'esdevingui no significa que l'elecció respectiva sigui irracional. Quan actuem amb art o sobre coses insignificants (és a dir, sobre allò que tenim habilitat, per costum), aleshores la deliberació, realitzada en actes anteriors, ja es té assumida i no cal repetir-la cada vegada. Tanmateix, cada acte pràctic vertader s'ha de poder correspondre amb una deliberació, encara que de fet no s'hagi efectuat *in actu*, sinó prèviament.

L'aprehensió del bé, la captació del fi –afirma sant Tomàs– és el resultat d'un procés racional *compositiu* (sintètic), mentre que la deliberació procedeix *resolutivament*[31] (procés analític). Ambdues, tanmateix, per ser activitats de la raó, procedeixen tenint en compte els elements propis d'aquesta, és a dir, la inducció, el judici, el sil·logisme, l'*intellectus*, la sindèresi, els primers principis del saber i de l'obrar, la saviesa, la ciència, la prudència, l'art, la demostració, la deducció, etc. Això no significa pas que hagin de ser tots presents actualment, encara que en certa manera hi són, en la mesura que tot aquest bagatge intel·lectual es requereix per aprehendre correctament el bé i per deliberar adequadament sobre els mitjans idonis per tal d'assolir l'esmentat bé. Tots aquests elements garanteixen que el procés deliberatiu no sigui infinit.[32]

La deliberació o *consilium* pot ser complexa i llarga. No es redueix a un acte intuïtiu de la raó, encara que com ja s'ha afirmat, a causa del coneixement per costum, pot no tenir lloc o semblar que és immediata. Quan aquesta indagació és llarga, pot ser el resultat de molts actes parcials de l'enteniment teoricopràctic. Això significa que el sil·logisme pràctic no sempre és immediat. Es prolonga, o pot prolongar-se, fins que s'assoleix el grau suficient de deliberació apuntalat en la ciència, l'estudi, la consulta, l'experiència, els raonaments, etc. Però, tot i així, continua formant part del sil·logisme pràctic no d'un teòric,[33] encara que en la deliberació s'incloguin elements d'ordre teòric.

La deliberació pot proposar diversos mitjans convenients que aprova la voluntat i en els quals es complau mitjançant el *consensus;*[34] es requereix, però, la determinació d'un d'ells, que s'esdevindrà en el darrer judici pràctic[35] la conclusió del qual serà objecte d'un nou moviment de la voluntat: l'elec-

---

[28] Sobre l'elecció d'un fi intermedi: cf. STh, I-II, q. 13, a. 3; sobre la deliberació respecte un fi amb caràcter de fi intermedi: cf. STh, I-II, q. 14, a. 2: «De fine non est consilium, sed solum de his quae sunt ad finem. Tamen contingit id quod est finis respectu quorundam, ordinari ad alium finem, sicut etiam id quod est principium unius demonstrationis, est conclusio alterius. Et ideo id quod accipitur ut finis in una inquisitione, potest accipi ut ad finem in alia inquisitione. Et sic de eo erit consilium.»

[29] «Quod non oportet ut semper aliquis cogitet de ultimo fine, quandocumque aliquid appetit vel operatur, sed virtus primae intentionis, quae est respectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cuiuscumque rei, etiam si de ultimo fine actu non cogitetur. Sicut non oportet quod qui vadit per viam, in quolibet passu cogitet de fine» (STh, I-II, q. 1, a. 6).

[30] Cf. STh, I-II, q. 14, a. 2.

[31] Cf. STh, I-II, q. 14, a. 5.

[32] Cf. STh, I-II, q. 14, a. 6.

[33] Reiterem-ho: el sil·logisme pràctic no és la realització operativa d'un sil·logisme teòric ni l'enteniment pràctic un enteniment teòric sobre el pràctic. Seguint Aristòtil (AN III, 10 [433a]), sant Tomàs considera que l'acte de la raó pràctica –el judici pràctic– no sorgeix gràcies a «un querer de lo conocido teóricamente o en un hacerse-práctico extensivo de los juicios teóricos. Más bien ocurre que el intelecto práctico posee desde el principio otro tipo de relación con el apetito, se encuentra en el seno de éste, es dependiente de él. Lo *appetibile*, principio (*primum consideratum*) del intelecto práctico, no es un bien cualquiera, sino un bien *práctico*. Los bienes prácticos no son bienes que se encuentran ya como *hechos dados* en la necesidad de la estructura del ser, o *cosas* a las que se aspira o que se tienen presentes en el obrar. Antes bien, se someten a la contingencia del obrar, y con ello, del apetecer» (M. RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica*, p. 57).

[34] Cf. STh, I-II, q. 15, a. 3.

[35] Encara que sant Tomàs no esmenti explícitament en la *Summa Theologiae* tal judici, el menciona clarament en el seu comentari al llibre de l'*Ètica a Nicòmac*: «Oportet, quod post inquisitionem consilii sequatur *iudicium de inventis per consilium* [...]. Unde relinquitur quod electio praesupponit determinationem consilii» (*In III Ethic.*, lec. 9, n. 484). Malgrat que Ch. Kaczor manté que cap cosa dels comentaris de Tomàs a l'*Ètica a Nicòmac* n'és representatiu llevat que ho sostingui en algun altre text de la seva obra completa, pensem que l'últim judici pràctic queda implícit en la *Summa Theologiae*. Cf. CH. KACZOR, *Exceptionless Norms in Aristotle?: Thomas Aquinas and Twentieth-Century Interpreters of the Nicomachean Ethics*, Thom. 61 (1997) 33, nota 2. La mateixa tesi la defensa M. JORDAN, *Thomas Aquinas's Disclaimers in the Aristotelian*

ció.[36] L'*electio* –en contra del que afirma Suárez– afegeix al *consensus* una relació de preferència d'un mitjà a un altre.[37] Encara que si la deliberació acaba en un judici pràctic sobre un únic mitjà possible per a assolir el fi, aleshores *consensus* i *electio* recauen sobre el mateix objecte, si bé per raons formals diferents.[38]

E. L'APREHENSIÓ DE LA REALITAT

1. *Què es percep?*

El fi, com s'ha mostrat, és el primer que es dóna en la intenció, i inicia el procés de la raó pràctica. La persona percep certa realitat sota la raó de bé que es fa objecte de la seva intenció. Percebre significa posseir intencionalment en el subjecte la mateixa realitat. Per tant, es posseeix intencionalment aquell bé que es pretén d'assolir per l'acció.[39] Insistint en la mateixa idea, es pot afirmar que el bé –allò que tots desitgen– al qual tendeix l'apetit racional –la voluntat– es correspon amb una *forma percebuda* (*forma apprehensa*), amb una *res apprehensa*.[40]

La voluntat procura, per tant, un *bonum apprehensum*. Aquesta expressió mostra la profunda vinculació entre la voluntat i l'enteniment:[41] la voluntat vol que la raó conegui i la raó comprèn el que la voluntat vol i quines coses vol. Comprendre i objectivar el bé és una tasca pròpia de la raó. Aquesta vinculació s'estén alhora entre la veritat i el bé. Comprendre certa realitat com a bé ja és una veritat. També conèixer la veritat és el bé de la raó i, com a tal, és objecte de la voluntat que empeny la raó cap a la veritat.

El coneixement del bé pot ser especulatiu i pràctic: especulatiu, en la mesura que s'és capaç de definir-lo, de revelar-ne l'essència; pràctic, quan constitueix l'objecte de l'acció.[42] El *bonum apprehensum operabile* és, doncs, *practicum*: «bonum ordinabile ad opus sub ratione veri.»[43]

Commentaries, en R. JAMES LONG (ed.), *Philosophy and the God of Abraham: Essays in Memory of James A. Weisheipl*, Papers in Mediaeval Studies 12, Toronto 1991, pp. 99-112.

[36] Rodríguez Luño descriu l'acte d'*elecció* segons sant Tomàs, sintetitzant tots els elements que hi conflueixen, amb les paraules següents: «La elección es un acto muy complejo. No es ni un simple efecto de las pasiones, ni la decisión de una voluntad pura sin deseos naturales, ni la manifestación periférica de una opción fundamental. La elección es una actuación conjunta de diversas potencias operativas, cognoscitivas y desiderativas, racionales y sensibles. La elección supone la concreción y libre elaboración de unos deseos previos, sensibles y racionales. Su acción conjunta, estimulada por la atracción inmediata de bienes concretos, necesita de una ordenación racional que mire a lo que verdaderamente es bueno para la persona y para su comunión con los demás –en primer lugar con Dios– según justicia y amor. Los hábitos morales hacen posible que de la conjunción de todas las instancias operativas resulten acciones excelentes» (A. RODRÍGUEZ-LUÑO, *El primado de la persona en la moral fundamental*, en A. SARMIENTO (dir.), *El primado de la persona en la moral contemporánea. XVII Simposio Internacional de Teología*, p. 72).

[37] «Electio addit supra consensum quandam relationem respectu eius cui aliquid praeeligitur, et ideo post consensum, adhuc remanet electio» (STh, I-II, q. 15, a. 3, ad 3).

[38] «Sed si inveniatur unum solum quod placeat, non differunt re consensus et electio, sed ratione tantum, ut consensus dicatur secundum quod placet ad agendum; electio autem, secundum quod praefertur his quae non placent» (*ibid.*).

[39] «Et ideo finis praeexistit in movente proprie secundum intellectum, cuius est recipere aliquid per modum intentionis» (*De Verit.*, q. 22, a. 12); «De agentibus autem per intellectum non est dubium quin agant propter finem: agunt enim praeconcipientes in intellectu id quod per actionem consequuntur, et ex tali praeconceptione agunt; hoc enim est agere per intellectum» (SCG, III, cap. 2, n. 6).

[40] «In ordine actionum moralium duo principia voluntatem praecedunt: scilicet vis apprehensiva et obiectum apprehensum, quod est finis» (SCG, III, cap. 10, n. 15).

[41] Cf. STh, I, q. 16, a. 4, ad 1.

[42] Parlar de bé i de mal significa i expressa una *avaluació* d'acord amb l'apetit recte, amb el que convé a la naturalesa humana. No es poden designar el bé i el mal com a pura descripció teorètica i desinteressada, encara que no s'exclou el seu coneixement especulatiu. Vid. nota 5 del capítol present.

[43] «Verum et bonum se invicem includunt, nam verum est quoddam bonum, alioquin non esset appetibile; et bonum est quoddam verum, alioquin non esset intelligibile. Sicut igitur obiectum appetitus potest esse verum, inquantum habet rationem boni, sicut cum aliquis appetit veritatem cognoscere; ita obiectum intellectus practici est bonum ordinabile ad opus, sub ratione veri. Intellectus enim practicus veritatem cognoscit, sicut et speculativus; sed veritatem cognitam ordinat ad opus» (STh, I, q. 79, a. 11, ad 2). Cf. K. WOJTYLA, *El fundamento metafísico y fenomenológico de la norma moral en Tomás de*

El bé pot ser vertader o aparent. Serà aparent quan, malgrat no ser convenient a l'agent, el subjecte l'aprehèn sota la raó de bé.[44] L'aparença de bé dependrà no només de la condició de l'objecte, sinó també de la condició de subjecte: «Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei.»[45]

Com vam veure, d'aquesta reflexió sorgeix, consegüentment, que allò al qual es dirigeix la voluntat és una *forma a ratione concepta*.[46] Quan la raó col·labora amb el desig del bé que per naturalesa resta tancat en la voluntat, aleshores –afirma K. Wojtyla– «la tasca de la raó consisteix a objectivar per a la voluntat la vertadera bondat d'aquests béns, i a dirigir la seva inclinació en aquest sentit».[47] Aquesta *forma* concebuda per la raó és l'objecte de la voluntat: la *res volita*. I així com la voluntat es concreta principalment en un doble moviment –*intentio* i *electio*–, es presenta davant d'ella una doble *res volita*: una primera que es determina pel fi que es proposa l'agent; i una segona, resultat de la deliberació, que donarà lloc als mitjans per assolir el fi, que sempre que sigui un acte imperat es correspon amb l'acte exterior.[48]

Aquesta percepció de les *res volitae* es realitza no en abstracte sinó en el seu context real, amb totes les circumstàncies que la raó és capaç de captar. Aquesta, alhora, percep l'ordre conforme a la raó de tots aquests elements i la densitat específica de cada un d'ells en la seva dimensió moral. Així, accions que poièticament s'especifiquen d'una determinada manera, moralment poden tenir diferents especificacions segons les circumstàncies, fins al punt que alguna d'aquestes circumstàncies especifiqui moralment tot l'acte en tant que moral.[49]

Es confeccionen i es descobreixen en aquestes *formae apprehensae*, entre altres, i principalment, els objectes de la *voluntas intendens* i la *voluntas eligens*, en les seves dimensions poiètica, moral-poiètica i moral (que inclou, junt amb el comportament volgut, totes les circumstàncies que l'envolten). La dimensió moral de l'acte i de tots els passos del procés de l'obrar és aprehesa mitjançant la raó pràctica ètica, concomitant en tot moment del desenvolupament de la raó pràctica poiètica.

2. *Com es percep?*

L'enteniment té per objecte-fi l'*ens* en tant que *verum*. Atès que el fi de qualsevol potència també és el seu bé, aplicant-ho a l'enteniment conèixer veritablement és el bé de l'enteniment. Això requereix uns hàbits operatius que perfeccionen l'activitat de l'enteniment amb l'objectiu d'assolir el seu fi; aquests hàbits són les virtuts, tant les especulatives com les pràctiques.[50]

En l'ordre intel·lectual es troba l'hàbit que perfecciona l'enteniment en la captació immediata del que és evident per si mateix, anomenat *intellectus*: és l'hàbit dels primers principis especulatius. El que no és evident i es coneix per una altra cosa pot ser últim en el seu gènere i el seu bon coneixement recau sota la virtut dianoètica de la *ciència*. Si és últim en tots els gèneres, la virtut que perfecciona aquesta activitat de l'enteniment és la *saviesa*, que investiga les causes supremes.[51]

Aquino y Max Scheler, en IDEM, *Mi visión del hombre*, pp. 258 ss; IDEM, *El papel dirigente o auxiliar de la razón en la ética en Tomás de Aquino, Hume y Kant*, a IDEM, *Mi visión del hombre*, pp. 222 ss.

[44] «Sed considerandum est quod, cum omnis inclinatio consequatur aliquam formam, [...] appetitus autem sensitivus, vel etiam intellectivus seu rationalis, qui dicitur voluntas, *sequitur formam apprehensam*. [...] Ita id in quod tendit appetitus animalis vel voluntarius, est bonum apprehensum. Ad hoc igitur quod voluntas in aliquid tendat, non requiritur quod sit bonum in rei veritate, sed quod *apprehendatur in ratione boni*. Et propter hoc philosophus dicit, in II physic., quod finis est bonum, vel apparens bonum» (STh, I-II, q. 8, a. 1); «bonum per rationem repraesentatur voluntati ut obiectum; et inquantum cadit sub ordine rationis, pertinet ad genus moris, et causat bonitatem moralem in actu voluntatis. Ratio enim principium est humanorum et moralium actuum» (STh, I-II, q. 19, a. 1, ad 3). Afirmacions anàlogues en STh, I-II, q. 19, a. 3; STh, I-II, q. 19, a. 3, ad 1.

[45] STh, I-II, q. 9, a. 2.

[46] «Species moralium actuum constituuntur ex formis prout sunt a ratione conceptae» (STh, I-II, q. 18, a. 10). La mateixa idea amb altres paraules: «Cuiuslibet rei procedentis ab agente per intellectum et voluntatem, forma est ab agente intenta» (SCG, II, cap. 39, n. 6).

[47] K. WOJTYLA, *El problema de la voluntad*, pp. 173 s; IDEM, *El fundamento metafísico y fenomenológico*, p. 258.

[48] «Actus exterior est obiectum voluntatis, inquantum proponitur voluntati a ratione ut quoddam bonum apprehensum et ordinatum per rationem, et sic est prius quam bonum actus voluntatis» (STh, I-II, q. 20, a. 1, ad 1).

[49] Cf. STh, I-II, q. 18, a. 10. Sobre les circumstàncies, vid. cap. III, pp. 152 ss.

[50] Cf. STh, I-II, q. 56, a. 3, ad 2.

[51] Cf. STh, I-II, q. 57, a. 2.

La ciència, per ser una activitat de l'enteniment que coneix a través de les causes, requereix el coneixement previ dels primers principis especulatius com a punt de partida de la seva activitat. Així, la ciència requereix l'*intellectus*.

En definir la veritat pràctica com «la conformitat amb l'apetit recte»,[52] apareixen dues noves virtuts intel·lectuals: aquella que perfecciona la bona determinació de l'obrar poiètic s'anomena *art* i es defineix com la «recta ratio aliquorum operum faciendorum»[53] o bé, més breu, «recta ratio factibilium».[54] La bona determinació de l'obrar pràxic (moral) es configura sota les regnes de la *prudència* –«recta ratio agibilium»–[55] que ve a ser l'*art moral* –l'*art de viure*–[56], en el qual s'inclou, per tant, la rectitud de la potència apetitiva. Atès que l'obrar pràxic és aquell el resultat del qual resta en el subjecte[57] –l'home es construeix o degenera com a persona–, la prudència és una virtut màximament necessària per a la vida humana: el bon viure consisteix a obrar bé.[58] És una virtut intel·lectual que també es pot comptar entre les virtuts morals.[59]

Anàlogament a la manera com la ciència requereix per a la seva activitat el previ coneixement dels primers principis que li proporciona l'*intellectus*, la prudència inicia la seva activitat a partir dels fins que es proposa la voluntat: els fins de l'obrar són la major del sil·logisme pràctic que es realitza sota la mirada atenta de la prudència. I perquè l'obrar sigui bo, els fins que la persona es proposa han de ser conformes amb la recta raó, és a dir, bons fins, fins virtuosos.[60] Per aquest motiu, Tomàs d'Aquino afirma que «allò al que inclinen les virtuts són com els principis per a la prudència».[61] Aquests fins virtuosos queden indicats per un hàbit natural paral·lel a l'*intellectus*, però en l'àmbit de l'obrar: la sindèresi.[62] Amb l'expressió d'Ignasi de Celaya, «l'acció humana no es forja en les tenebres, sinó en la

---

[52] Vid. p. 264, nota 11.

[53] STh, I-II, q. 57, a. 3.

[54] STh, I-II, q. 57, a. 4.

[55] STh, I-II, q. 57, a. 4; STh, II-II, q. 47, a. 2.

[56] J.L. LORDA, *Moral, el arte de vivir*, Madrid 1993.

[57] «El hombre es esencia porque el primer beneficiario o la principal víctima de su actuación es él mismo: es un sistema dinámico dotado de un intrínseco *feedback*; un ser cibernético. Esto también es exclusivo del hombre; ningún animal dispone esencialmente» (L. POLO, *Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Madrid 1996, p. 82).

[58] Cf. STh, I-II, q. 57, a. 5.

[59] Cf. STh, II-II, q. 47, a. 4. Vid., per comparar la ♐♑♋♒♦♓♈ aristotèlica amb la prudència segons Tomàs d'Aquino, R. MINER, *Non aristotelian prudence in the* Prima secundae, Thom. 64 (2000) 401-422. Miner defensa que els elements centrals que constitueixen la prudència, assenyalats per sant Tomàs, són substancialment aristotèlics. També, el cercle connectiu entre la prudència i les altres virtuts és equivalent en ambdós pensadors. Tanmateix, Tomàs es distancia, en part, d'Aristòtil en utilitzar la classificació de les virtuts cardinals de sant Ambrosi. A més, Tomàs d'Aquino incorpora elements de Ciceró, sant Agustí i sant Gregori per a la seva noció de prudència. El Doctor angèlic, en distingir les virtuts en polítiques, purgatives, de l'ànima purificada i exemplars, situa la ♐♑♋♒♦♓♈ aristotèlica en el grau inferior de la jerarquia de les modalitats de la prudència (cf. STh, I-II, q. 61, a. 5). Finalment, la realitat d'una prudència infusa i la vinculació, tant d'aquesta com de la prudència adquirida, amb la caritat sobrepassa la comprensió aristotèlica.

[60] Tomàs d'Aquino aporta una nova dimensió a la prudència aristotèlica: «Ésta se ejerce con vistas al fin último de los seres humanos (STh, II-II, q. 47, a. 4), y es la contrapartida en lo seres humanos de esa ordenación de las criaturas a su fin último que es la providencia de Dios (STh, I, q. 22, a. 1). Dios crea y ordena los particulares y los conoce precisamente como lo que ha hecho y lo que está haciendo. Nosotros, si actuamos correctamente, reproducimos esta ordenación» (A. MACINTYRE, *Justicia y racionalidad*, p. 197).

[61] «Ea ad quae inclinant virtutes morales, se habent ad prudentiam sicut principia» (STh, I-II, q. 65, a. 1, ad 4). Sobre el paper de les virtuts com a principis de la prudència: cf. A. RODRÍGUEZ-LUÑO, *La scelta etica. Il rapporto tra libertà e virtù*, Milano 1988, pp. 127 ss; IDEM, *Ética general*, pp. 234 ss; 277-280.

[62] Cf. STh, I, q. 79, a. 12. «Virtutibus moralibus praestituit finem ratio naturalis quae dicitur synderesis, ut in primo habitum est, non autem prudentia» (STh, II-II, q. 47, a. 6, ad 1). A. MacIntyre (*Justicia y racionalidad*, p. 188), citant T.C. Potts (*Conscience in Medieval Philosophy*, Cambridge 1980, pp. 9-11) explica la distinció i evolució entre els conceptes de *sindèresi* i *consciència*. Consciència era la traducció llatina de ♦◆■♏♎♒♦♓♈. Aquesta es va diferenciar de la sindèresi a partir de la interpretació de Sant Jeroni del relat de Caín a Gn 4. Atès que la consciència del mal amb el temps podia esborrar-se, es va recórrer a alguna cosa indeleble que perviu en tot home, al qual anomenà *sindèresi*. Ratzinger recupera aquesta distinció i parla de la consciència en un doble pla o estrat segons la tradició: l'*anamnesis* (o sindèresi) com a record de Déu que es fa present en l'ésser de l'home; i la *conscientia* com un judici de la raó pràctica sobre la moralitat de l'obrar. Reconeix, tanmateix, que Tomàs d'Aquino atribueix pròpiament el concepte de consciència al segon, entès com a acte, és a dir, com a esdeveniment consumat, no com a qualitat estable en l'ésser humà, com a hàbit, que es reserva a la sindèresi, que és el seu fonament ontològic (cf. J. RATZINGER, *Verdad, valores, poder*, Madrid 1998, pp. 71 ss). Per a un estudi sobre la sindèresi a Tomàs d'Aquino: cf. I. DE CELAYA, *La sindéresis, principio de rectitud moral*, pp. 127-143.

llum».[63] Així doncs, correspon a la sindèresi assenyalar els fins de les virtuts morals, és a dir, fer tendir al just mitjà conforme a la raó.[64] De fet, tendir als esmentats fins requereix, alhora, un apetit recte, això és, una voluntat modelada per les virtuts morals. Requereix ser virtuós.

Una vegada proposat un fi, la recta deliberació (l'♏➲♌□◆●⑧♋ aristotèlica) demana, com hem dit, aquell hàbit perfectiu de la raó que anomenem prudència. Aquesta necessita conèixer els principis universals de la raó pràctica adquirits per la sindèresi i allò singular sobre el qual versa l'operació per concloure sobre els mitjans adequats ara i aquí per bé d'assolir el fi[65] que dóna lloc a la menor del sil·logisme pràctic. La prudència assenyala com i per quins mitjans ha d'assolir-se el just mitjà de la virtut. Es tracta, no ho oblidem, d'un *medium rationis*.[66]

En tot el procés de la raó pràctica, una vegada especificat l'acte pel fi intentat, li corresponen a la raó tres actes propis que són, com ja hem vist, el consell (o deliberació), el judici discretiu i l'*imperium* (o mandat). El consell i el judici discretiu es mouen en l'àmbit especulatiu, encara que versin sobre la praxi. Un *consilium* que, per ésser resolutiu, utilitza les diverses modalitats de l'activitat de la raó especulativa, entre les quals es pot considerar el raciocini, la investigació, la consulta, etc.

L'*imperi* –en paraules de sant Tomàs– pertany pròpiament a l'enteniment pràctic, en tant que ja és operatiu. La prudència és la virtut que possibilita el recte mandat, al qual s'orienta tota l'activitat de la raó pràctica. I d'ací que l'acte principal de la prudència sigui l'*imperi*.[67]

Alhora, perquè l'imperi sigui recte es requereix prèviament el bon consell i el bon judici. Tomàs denomina *eubulia*[68] (bon consell) a una nova virtut que perfecciona el consell; *synesis* (sensatesa) i *gnome* (resolució equitativa)[69] a aquelles virtuts que perfeccionen el judici. *Eubulia*, *synesis* i *gnome* són, així, parts potencials de la prudència. La *synesis* perfecciona el judici sobre l'obrar segons la llei o les regles comunes; mentre que en els casos on no es té llei comuna, la *gnome* perfecciona el judici sobre l'obrar segons la mateixa raó natural que implica un major grau de perspicàcia en el judici.[70] Són virtuts que acompanyen la prudència en el bon obrar.

Sant Tomàs exposa també els elements (parts integrals) que han de concórrer a l'acte perfecte de la prudència. Resumint-los, tenim, en l'ordre cognoscitiu, amb la mirada posada en el perfecte coneixement de l'obrar, es requereix respecte al passat la memòria i respecte al present la intel·ligència. Per a la perfecta adquisició de l'esmentat coneixement, si és per invenció pròpia, cal la *solertia* i la sagacitat; si procedeix per transmissió d'altres, la docilitat. En tant que directiva o imperativa, la prudència reclama, pel que fa a l'ordenació dels mitjans al fi, la providència; quant a la consideració de totes les circumstàncies, la circumspecció, i per tal d'evitar les dificultats ocurrents, la precaució.[71]

---

[63] I. DE CELAYA, p. 130.

[64] «In operibus humanis, ad hoc quod aliqua rectitudo in eis esse possit, oportet esse aliquod principium permanens, quod rectitudinem immutabilem habeat, ad quod omnia humana opera examinentur; ita quod illud principium permanens omni malo resistat, et omni bono assentiat. Et haec est synderesis, cuius officium est remurmurare malo, et inclinare ad bonum» (*De Verit.*, q. 16, a. 2). Ana Marta González denomina la sindèresi «the nursery of virtues», «the seed-bed of the virtues», és a dir, el planter de les virtuts. Cf. A.M. GONZÁLEZ, *«Depositum gladius non debet restitui furioso»: precepts,* synderesis, *and virtues in saint Thomas Aquinas*, Thom. 63 (1999) 223 i 233.

[65] Cf. STh, II-II, q. 47, a. 3. «Ad prudentiam non pertinet praestituere finem virtutibus moralibus, sed solum disponere de his quae sunt ad finem» (STh, II-II, q. 47, a. 6).

[66] «Sed qualiter et per quae homo in operando attingat medium rationis pertinet ad dispositionem prudentiae. Licet enim attingere medium sit finis virtutis moralis, tamen per rectam dispositionem eorum quae sunt ad finem medium invenitur» (STh, II-II, q. 47, a. 7).

El coneixement que aporta la prudència no és intuïtiu (que només correspon als primers principis), però tampoc únicament deductiu (que donaria lloc a una ètica racionalista), sinó que és o pot ser –com hem analitzat en el capítol corresponent d'Aristòtil– immediat, espontani, instantani, o bé reflexiu. Però el més important és que és racional: dóna raó del seu per què: cf. A. RODRÍGUEZ-LUÑO, *Ética general*, p. 43-44.

[67] Cf. STh, II-II, q. 47, a. 8.

[68] Cf. STh, II-II, q. 51, a. 2.

[69] Cf. STh, I-II, q. 57, a. 6; STh, II-II, q. 47, a. 8.

[70] «Oportet de huiusmodi iudicare secundum aliqua altiora principia quam sint regulae communes, secundum quas iudicat synesis. Et secundum illa altiora principia exigitur altior virtus iudicativa, quae vocatur gnome, quae importat quandam perspicacitatem iudicii» (STh, II-II, q. 51, a. 4); també: «Synesis est iudicativa de agendis secundum communem legem; gnome autem secundum ipsam rationem naturalem, in his in quibus deficit lex communis» (STh, I-II, q. 57, a. 6, ad 3).

[71] Cf. STh, II-II, q. 48.

3. *Com se sap el que és bo i per què?: el criteri de la raó*

La raó percep el fi, els mitjans per al fi[72] –l'acte exterior intencionalment posseït– i les circumstàncies que envolten l'acció,[73] així com la moralitat de cada un d'aquests elements, en si i en la totalitat de l'obrar. Moralitat que descobreix per comparació amb la raó.[74] Així, quan la voluntat tendeix a un acte moguda per l'aprehensió de la raó que li presenta un bé propi, se segueix una acció bona.[75] L'objecte al qual s'inclina la voluntat per la seva pròpia naturalesa és el bé d'acord amb la raó, un *bonum rationis*.[76]

a. La matèria deguda

Aquesta *comparació* determina la *conveniència* del fi procurat i dels mitjans en ordre al fi en relació al subjecte agent: és bo el que convé a l'agent,[77] el que és un bé *propi*. Això no obstant, la conveniència *dicitur multipliciter*, donant lloc als diversos tipus de béns: útil, agradable i honest.[78] Aquell bé que *convé* a l'ésser humà en tant que humà és el bé honest, el bé moral, o els *béns d'excel·lència*[79] –com els anomena MacIntyre.

Convenient és el que guarda la deguda proporció. Aquesta proporció s'explicita mitjançant l'expressió *materia debita*: és aquella *materia circa quam* susceptible de ser informada per l'objecte de la intenció talment que sigui ordenable al fi proposat. Des de la dimensió poiètica de l'obrar, és una *materia debita*, per exemple, la connexió adequada de diferents peces que donin lloc a una bomba eficaç o a una bella escultura: els actes són bons o dolents (poièticament) segons s'ordenin o no per la raó al fi (tècnic o artístic) al qual tendeix la voluntat.

b. El Fi Últim: Déu

En l'ordre moral, la *materia debita* fa possible, informada per un bon fi, la bona acció. La *materia debita* tindrà connotació moral positiva si s'ordena a un fi *convenient* al subjecte que actua, si es tracta

---

[72] No només es posseeixen intencionalment els mitjans per al fi, sinó que també, a partir del mateix fi, es descobreixen les raons dels mitjans, que en l'actuar humà es concreten en l'acte exterior: «Ex fine enim oportet accipere rationes eorum quae ordinantur ad finem» (STh, I-II, q. 1).

[73] Les circumstàncies (poiètiques) es constitueixen en espècie moral quan van en relació amb un ordre especial de la raó. Així, la raó és capaç d'adonar-se de les diverses dimensions de l'obrar, dels elements que concorren en cadascuna d'elles i de la relació i de llur vinculació: «Circumstantia dat speciem boni vel mali actui morali, inquantum respicit specialem ordinem rationis» (STh, I-II, q. 18, a. 11).

[74] «In actibus autem humanis bonum et malum dicitur per comparationem ad rationem [...] bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem quod est praeter rationem» (STh, I-II, q. 18, a. 5); i en ad 2 reprèn l'afirmació: «Dicitur enim malus actus secundum suam speciem, non ex eo quod nullum habeat obiectum; sed quia habet obiectum non conveniens rationi.»

La valoració de les circumstàncies segons siguin *proporcionals* a l'acte en ordre a concórrer al fi és dut a terme per la raó: «Omne autem quod ordinatur ad finem, oportet esse proportionatum fini; et ideo ratio quae actum nostrum in finem ordinat, attendit proportionem actus ad ea quae ad actum concurrere possunt; et ista commensuratio circumstantia dicitur» (*In IV Sent.*, d. 16, q. 3, a. 1a). La valoració moral de l'acte exterior, de les *degudes* circumstàncies i de la matèria *deguda* és efectuada per la raó, no deriva de la voluntat: «Bonitas autem vel malitia quam habet actus exterior secundum se, propter debitam materiam et debitas circumstantias, non derivatur a voluntate, sed magis a ratione» (STh, I-II, q. 20, a. 1).

[75] «Cum igitur voluntas tendit in actum mota ex apprehensione rationis repraesentantis sibi proprium bonum, sequitur debita actio» (SCG, III, cap. 10, n. 16).

[76] «Voluntas ex ipsa natura potentiae inclinatur in bonum rationis» (STh, I-II, q. 50, a. 5, ad 3); «Unde cum [...] obiectum voluntati sit bonum rationis voluntati proportionatum» (STh, I-II, q. 56, a. 6).

[77] «Inde enim manifestum est omne agens agere propter finem, quia quodlibet agens tendit ad aliquod determinatum. Id autem ad quod agens determinate tendit, oportet esse conveniens ei: non enim tenderet in ipsum nisi propter aliquam convenientiam ad ipsum. Quod autem est conveniens alicui, est ei bonum. Ergo omne agens agit propter bonum» (SCG, III, cap. 3, n. 2).

[78] Cf. *In IV Sent.*, d. 31, q. 1, a. 1; STh, I, q. 5, a. 6; STh, I-II, q. 34, a. 2; *De Verit.*, q. 24, a. 1, ad 11; *De Malo*, q. 1, a. 4, ag. 12.

[79] A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, p. 233.

d'un veritable fi (bé) humà, si es correspon amb l'ordre al fi degut.[80] I és veritable bé humà, un fi degut, aquell que diu proporció, que és ordenable, al Fi Últim de la persona. Un fi que Tomàs d'Aquino deixa clara constància que s'identifica amb Déu.[81]

Ens trobem davant l'*ordo bonorum*: aquell ordre de béns que perfeccionen l'ésser humà com a persona i el dirigeixen a la seva plenitud en Déu, assolint així el seu Fi Últim. Tots aquells actes que no tenen la matèria deguda, això és, que són incapaços d'ordenar-se a Déu com al seu Fi Últim, són intrínsecament dolents, o com diu el propi Tomàs d'Aquino, actes *mali in se, ex genere*.[82] Quan els actes s'ordenen al Fi Últim, al Bé summe, són moralment bons.[83]

Aquesta ordenabilitat al Fi Últim, aquest *ordo bonorum*, postula una jerarquia de béns en relació amb el mateix.[84] En tots els fins ordenats cal que el fi darrer sigui el fi de tots els fins precedents. Així, el purgant que s'administra al malalt –comenta sant Tomàs– s'administra a fi i esfecte de purgar-lo; es purga en ordre que el pacient es debiliti, i és debilitat perquè guareixi. Per tant, la salut és el fi de l'extenuació, de la purgació i de qualsevol fi precedent. Si tenim en compte que tot bé es troba en els

---

[80] «In his autem quae sunt ad finem, rectitudo rationis consistit in conformitate ad appetitum finis debiti. Sed tamen et ipse appetitus finis debiti praesupponit rectam apprehensionem de fine, quae est per rationem» (STh, I-II, q. 10, a. 3, ad 2).

[81] «Si enim nihil tendit in aliquid sicut in finem nisi inquantum ipsum est bonum, ergo oportet quod bonum inquantum bonum sit finis. Quod igitur est summum bonum, est maxime omnium finis. Sed summum bonum est unum tantum, quod est Deus [...]. Omnia igitur ordinantur sicut in finem in unum bonum quod est Deus» (SCG, III, cap. 17, n. 2).

Respecte al fi de l'ésser humà, sant Tomàs supera a Aristòtil en l'extensió dels béns que no poden constituir el veritable ♦·●□ℯ humà (afegeix el poder mundà [SCG, III, cap. 31] a la llista de l'Estagirita –diner, honor, plaer, vida virtuosa–), I sobretot, en l'exclusió de qualsevol situació finita de la vida present: el Fi Últim dels ésser humans es troba fora i més enllà d'aquesta vida present i no pot reduir-se a la vida virtuosa ni a la contemplació de l'etern que proporciona la teoria. Aquestes, des del punt de vista del teòleg dominic, no són altra cosa que una felicitat imperfecta (A. MACINTYRE, *Justicia y racionalidad*, p. 194). La felicitat perfecta és obra de la gràcia: la participació en la vida de Déu. Tota ètica no creient –també l'aristotèlica– és sempre fragmentària, perquè l'antropologia que la sustenta sempre considera l'home de manera fragmentària en mancar-li la dimensió aportada per la redempció: la gràcia que capacita l'home per a participar de la mateixa vida divina: cf. M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, pp. 64 ss.

[82] Per exemple, referint-se a la mentida: «Mendacium autem est malum ex genere. Est enim actus cadens super indebitam materiam, cum enim voces sint signa naturaliter intellectuum, innaturale est et indebitum quod aliquis voce significet id quod non habet in mente» (STh, II-II, q. 110, a. 3). Cf. STh, II-II, q. 33, a. 2. Sobre la terminologia utilitzada per Tomàs d'Aquino per assenyalar els actes intrínsecament dolents, vid. cap. III, p. 160.

[83] «Bonitas voluntatis dependet ex intentione finis. Finis autem ultimus voluntatis humanae est summum bonum, quod est Deus, ut supra dictum est. Requiritur ergo ad bonitatem humanae voluntatis, quod ordinetur ad summum bonum, quod est Deus» (STh, I-II, q. 19, a. 9).

[84] L'argumentació sobre la licitud de matar els animals és un bon exemple de com entén sant Tomàs la jerarquia de béns. Els maniqueus creien que l'ànima dels animals era part de Déu i prohibien, consegüentment, el seu sacrifici en benifet de l'ésser humà. Aquesta tesi fou prèviament defensada pels pitagòrics i Empèdocles i posteriorment fou acceptada per priscilians i càtars medievals. Per la seva part, Ciceró i certs juristes romans postulaven un dret natural comú a homes i animals. Davant d'aquestes postures, Tomàs d'Aquino manté, en virtut de l'*ordo bonorum*, la licitud de matar els animals: en l'ordre de les coses, les imperfectes existeixen en ordre a les perfectes (cf. STh, II-II, q. 64, a. 1). Un *ordre* de la realitat posat per disposició divina que s'expressa, en aquest àmbit, mitjançant la següent *ordenació*: la vida i la mort dels animals es lliuren a la nostra utilitat («Iustissima ordinatione Creatoris et vita et mors eorum [animalium et plantarum] nostris usibus subditur» [STh, II-II, q. 64, a. 1, ad 1]). Ara bé, la raó percep que no es poden tractar de qualsevol manera per ser en relació amb una persona. Això mostra com l'*ordo bonorum*, percebut per la raó pràctica, vincula el nostre obrar amb Déu, amb un mateix i amb els altres. Aquestes relacions omplen de sentit moral tota l'activitat humana.

G. Grisez i J. Finnis defensen sèries finites jerarquitzades incommensurables entre si, els fins de les quals són els anomenats *béns humans bàsics*. Dóna la impressió que el Fi Últim s'aconsegueix amb la vivència harmònica dels béns humans bàsics, però aquests no són fins intermedis en relació amb el Fi Últim. Pensem que, en sant Tomàs, la dimensió jeràrquica dels béns fa que tots siguin fins últims intermedis estructuralment, encara que no sempre psicològicament, en relació amb el Fi Últim, que és Déu. Per a la teoria desenvolupada per Grisez i Finnis, vid., principalment, G. GRISEZ – J. BOYLE (*et al.*), *The way of the Lord Jesus*, vol. 1: *Christian moral principles*, Chicago 1983; vol. 2: *Living a Christian life*, Chicago 1993; vol. 3: *Difficult moral questions*, Chicago 1998; G. GRISEZ – R. SHAW, *Beyond the new morality: the responsabilities of freedom*, London [3]1988; traducció espanyola: IDEM, *Ser persona: curso de ética*, Madrid 1993; J. FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, Oxford 1983; J. FINNIS, *Moral absolutes*, Washington D.C. 1991; J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford 1980. S'ha criticat aquesta teoria per la seva insuficiència, alhora que per la incapacitat argumentativa de l'alternativa teleològica per fonamentar la moral: cf. J. PORTER, *Basic goods and the human good in recent Catholic Moral Thololoogy*, Thom. 57 (1993) 27-49. És una critica que compartim.

diversos graus de bondat ordenat a un bé summe que és causa de tota bondat –atès que el bé té raó de fi–, tot bé s'ordena a un Fi Últim que és Déu, el Bé summe.[85]

c. La naturalesa humana

Bo o dolent moralment es diu en relació amb el Fi Últim, però, ¿quin és el criteri que ens permet de discernir allò que és ordenable o no a Déu, a la realització plena personal? Bo, per a l'ésser humà –sosté el teòleg dominic–, és el que convé a la seva *naturalesa*. Tanmateix, advertim que la naturalesa *dicitur multipliciter*,[86] fins a poder ser un terme equívoc. Es tracta, en l'ésser humà, de la *naturalesa racional*.[87] La raó redimensiona la naturalesa considerada en la seva fisicitat o en la seva dimensió biològica, dotant-la dels seus vertaders significats humans, no creant-los arbitràriament, sinó descobrint-los en ordre al Fi Últim.[88] Com afirma Rhonheimer, «l'home, abans de projectar la seva pròpia vida, és ja un projecte de Déu».[89] Allò que és inhumà, indigne de la condició humana i, consegüentment, indegut és no natural; *contra natura* significa, doncs, contra l'ordre de la raó.

Obrar conforme a la raó és obrar conforme a la naturalesa humana. Quan sant Tomàs fa aquesta afirmació no té un concepte reductiu de naturalesa, d'ordre físic o biològic, sinó ple, de la naturalesa humana en tant que home, és a dir, racional.[90] Així, per exemple, dejunar podria ser un mal amb referència a la naturalesa humana entesa en la seva fisicitat, biològicament considerada; però pot ser un bé per a la naturalesa humana racional, que mostra el domini propi sobre les passions, que és una cosa que reclama la recta raó.[91] La naturalesa, en si, no és regla de moralitat, sinó element i fonament perquè la raó trobi el criteri de la moralitat.[92]

---

[85] «In omnibus finibus ordinatis oportet quod ultimus finis sit finis omnium praecedentium finium: sicut, si potio conficitur ut detur aegroto, datur autem ut purgetur, purgatur autem ut extenuetur, extenuatur autem ut sanetur; oportet quod sanitas sit finis et extenuationis et purgationis et aliorum praecedentium. Sed omnia inveniuntur in diversis gradibus bonitatis ordinata sub uno summo bono, quod est causa omnis bonitatis: ac per hoc, cum bonum habeat rationem finis, omnia ordinantur sub Deo sicut fines praecedentes sub fine ultimo. Oportet igitur quod omnium finis sit Deus» (SCG, III, cap. 17, n. 5).

[86] «Quandoque enim dicitur principium intrinsecum in rebus mobilibus. Et talis natura est vel materia, vel forma materialis, ut patet ex II physic.. Alio modo dicitur natura quaelibet substantia, vel etiam quodlibet ens. Et secundum hoc, illud dicitur esse naturale rei, quod convenit ei secundum suam substantiam. Et hoc est quod per se inest rei. In omnibus autem, ea quae non per se insunt, reducuntur in aliquid quod per se inest, sicut in principium. Et ideo necesse est quod, hoc modo accipiendo naturam, semper principium in his quae conveniunt rei, sit naturale» (STh, I-II, q. 10, a. 1). Sobre diferents interpretacions del concepte de naturalesa: cf. N. BLÁZQUEZ, *Ley natural*, a G. DEL POZO (dir.), *Comentarios a la* Veritatis Splendor, pp. 595 ss; B. SCHÜLLER, *La fondazione dei giudizi morali*, pp. 199-216; G. COTTIER, *El concepto de naturaleza y su aplicación al tema de la regulación de la natalidad*, en IDEM, *Regulación de la natalidad*, Madrid 1971, pp. 152 ss; W.E. MAY, *The Natural Law and Objective Morality: A Thomistic Perspective*, en IDEM, *Principles of Catholic Moral Life*, Chicago 1980, pp. 151 ss; R. SPAEMANN, *Lo natural y lo racional*, Madrid 1989 (títol original: *Das Natürlische und das Vernünftige*, München 1987); D. COMPOSTA, *La nuova morale e i suoi problemi*, pp. 133-144.

[87] «Interesa también advertir que la noción de naturaleza humana, tal como la entendieron los Padres y la primera escolástica, no tiene la carga, que tomará en algunos autores a partir del siglo XVI, de designar prioritariamente la hipótesis de *natura pura* más que la concreta situación de nuestra naturaleza, caída y redimida. Menos aún posee el sentido peyorativo que le dará el dualismo racionalista al contraponer el mundo de la naturaleza y del espíritu. Para los primeros escolásticos, la naturaleza humana resulta de la unión sustancial del alma y el cuerpo, y en absoluto es una noción refractaria al mundo del espíritu: precisamente, definen la persona como el individuo de naturaleza racional o espiritual. Naturaleza que, de hecho, en el hombre dice siempre relación a la gracia, en el curso de la historia de la salvación: *natura condita, lapsa, redempta*» (R. GARCÍA DE HARO, *Los elementos del acto moral en su especificidad cristiana*, ScrTh 15 [1983] 550). Cf. PH. DELHAYE, *La ciencia del bien y del mal*, p. 91.

[88] «Lo que es conforme a la naturaleza no equivale a lo que es *espontáneamente natural*, sino precisamente a aquello que lleva a su plenitud el concepto de racionalidad. La racionalidad sería una palabra vacía si la naturaleza no nos ofreciera ningún rostro legible» (R. SPAEMANN, *Lo natural y lo racional*, p. 19).

[89] M. RHONHEIMER, *Autonomía y teonomía moral según la encíclica* Veritatis Splendor, en G. DEL POZO (dir.), *Comentarios a la* Veritatis Splendor, p. 563.

[90] «Id quod est contra ordinem rationis, proprie est contra naturam hominis inquantum est homo; quod autem est secundum rationem, est secundum naturam hominis inquantum est homo. Bonum autem hominis est secundum rationem esse, et malum hominis est praeter rationem esse» (STh, I-II, q. 71, a. 2).

[91] V. Cathrein (*Quo sensu secundum S. Thomam ratio sit regula actuum humanorum*, Gr. 5 [1924] 584 ss) i P. Elter (*Norma honestitatis ad mentem Divi Thomae*, Gr. 8 [1972] 337 ss) sostenen que la funció reguladora de la raó s'ha de remetre a la naturalesa «complete spectata». La regla de la moralitat no es troba en la raó –segons aquests teòlegs– sinó en la naturalesa esmentada. El paper de la raó es redueix, doncs, a la seva dimensió aplicativa: conèixer la norma que li ofereix la

Ens hem plantejat en el títol d'aquest apartat per què una determinada acció és bona o dolenta moralment. Aquestes són les respostes que han anat sorgint: perquè és conforme a la raó;[93] perquè és ordenable al Fi Últim; perquè es realitza amb un fi, *materia circa quam* i circumstàncies degudes, i perquè és segons la naturalesa humana.

d. El bé comú

La naturalesa humana no s'esgota en la individualitat del subjecte. L'home és social per naturalesa. Aquesta realitat intrínsecament connectada amb el bé comú ens aporta nous criteris per discernir la moralitat de l'obrar humà en societat: és bo el que és conforme amb el bé comú.[94]

L'ésser humà és constitutivament individual i social. De la mateixa manera que el *punt* es defineix per la intersecció de dues rectes, i és punt per ser la intersecció, també la persona humana només pot assolir la seva plenitud quan es realitza en la doble dimensió individual i social, és a dir, quan desenvolupa el màxim de creativitat amb el màxim d'obertura al bé comú. L'estructura pròpia de l'ésser humà es configura, per tant, mitjançant la *llibertat oblativa*[95] o el *do lliure de si.*[96]

En el capítol VIII intentarem de donar resposta a certs casos morals la referència al bé comú dels quals és d'importància cabdal.[97] Per tant, en aquest apartat aprofundirem què entén sant Tomàs per bé comú i què és bo des de la seva perspectiva, i oferir, així, alguns criteris amb la finalitat d'aclarir qüestions com les següents: ¿quin bé comú predomina, si considerem els diferents àmbits de realització de l'ésser humà –personal, familiar, sociopolític–?, ¿és moralment just fer com Caifàs que, apel·lant al bé del poble jueu, va dir: «Convé que només en mori un pel poble i no mori tota la nació» (Jn 11,50)?, ¿pot una persona, una comunitat humana, ser privada d'algun bé fonamental en virtut d'un presumpte bé comú major?, ¿com es relacionen el bé propi i el bé comú?

La societat és una unió moral encaminada cap a un fi comú.[98] La comunitat humana –afirma el Doctor angèlic– és una mena de tot, fins i tot pot considerar-se com un sol home,[99] encara que no constitueix un tot substancial. La seva realitat implica una triple relació: de les parts amb el tot, de les parts entre si i del tot amb les parts.[100] El fi de tota comunitat és el bé comú dels seus membres, però el

---

naturalesa i aplicar-la al cas concret. Pensem, més aviat, que Tomàs proposa una raó *mensura mensurans* a la qual la naturalesa *racional* aporta una criteriologia en ordre a ser ella –la raó– el criteri de moralitat.

[92] Cf. M. RHONHEIMER, *La ley natural y la razón práctica*, p. 74.

[93] «Voluntatis autem obiectum est finis et bonum. Unde a fine speciem moralia sortiuntur: sicut et naturales actiones a forma principii activi, ut calefactio a calore. Quia igitur bonum et malum dicuntur secundum universalem ordinem ad finem, vel privationem ordinis, oportet quod in moralibus primae differentiae sint bonum et malum. Unius autem generis oportet esse unam mensuram primam. Moralium autem mensura est ratio. Oportet igitur quod a fine rationis dicantur aliqua in moralibus bona vel mala. Quod igitur in moralibus sortitur speciem a fine qui est secundum rationem, dicitur secundum speciem suam bonum: quod vero sortitur speciem a fine contrario fini rationis, dicitur secundum speciem suam malum» (SCG, III, cap. 8, n. 8); «Quod si sit conveniens rationi, erit actus bonus secundum speciem, si autem sit discordans a ratione, secundum speciem malus erit» (*De Malo*, q. 2, a. 6).

[94] Per aprofundir en l'estudi del bé comú segons sant Tomàs: cf. C. CARDONA, *Metafísica del bien común*, Madrid 1966 (amb abundant bibliografia); A.F. UTZ, *Ética social*, Barcelona 1964, pp. 153-260. En el llibre d'Utz (pp. 385-431), s'ofereix una extensa recopilació de textos de Tomàs d'Aquino sobre el bé comú realitzada per Antoine Pierre Verpaalen. Vid. també, A. FERNÁNDEZ, *Teología Moral*, III, Burgos ²1996, pp. 839-877.

[95] J. COSTA, *Nació i nacionalismes*, Barcelona 2000, p. 209.

[96] GS 24.

[97] Entre els elements necessaris per a discernir la racionalitat pràctica, Norman pretén de demostrar la necessitat d'integrar la dimensió social de l'ésser humà: «I want to argue that the nature of human action and human reasons cannot be properly understood unless it is seen primarily in social terms» (R. NORMAN, *Reasons for Actions*, p. 83).

[98] «Cum societas nihil aliud esse videatur quam adunatio hominum ad unum aliquid communiter agendum. [...] Est enim societas, ut dictum est, adunatio hominum ad aliquid unum perficiendum» (*Contra impugnantes*, pars II, cap. 2).

[99] «Omnes homines qui nascuntur ex Adam, possunt considerari ut unus homo, inquantum conveniunt in natura, quam a primo parente accipiunt; secundum quod in civilibus omnes qui sunt unius communitatis, reputantur quasi unum corpus, et tota communitas quasi unus homo» (STh, I-II, q. 81, a. 1). Cf. *In I Polit.*, l. 1, n. 11; Quodl. VII, q. 7, a. 1.

[100] La triple relació implica una doble ordenació –de les parts entre si, i de les parts amb el tot–: «Bonum universi consistit in duplici ordine; scilicet in ordine partium universi ad invicem, et in ordine totius universi ad finem, qui est ipse Deus; sicut etiam est in exercitu ordo partium exercitus ad invicem, secundum diversa officia, et est ordo ad bonum ducis, quod est victoria; et hic ordo est praecipuus, propter quem est primus ordo» (*In I Sent.*, d. 44, q. 1, a. 2). Cf. *In I Sent*., d. 39, q. 2, a. 1; *De Verit*., q. 5, a. 3. Aquest doble ordre inclou una subordinació: les parts s'ordenen entre si a fi i efecte de fer possible l'ordre

bé dels membres no s'esgota en el bé de la comunitat, en ésser mera *part* del *tot*,[101] perquè cada membre és en si mateix com un tot.[102]

El bé comú comporta una relació de la persona amb la comunitat per tornar de nou de la comunitat a la persona. Es parteix de la persona per tornar a la persona. I d'ací que el fonament de tota societat sigui la persona considerada en la seva dimensió comunitària.[103] Viure en comunitat aporta una perfecció afegida a tots i cadascun dels seus membres que no s'assoliria individualment. Pot entendre's, des d'aquesta vinculació entre la part i el tot, la definició que Cardona proposa del bé comú: «Aquell acte o perfecció excedent i separat, del qual una pluralitat d'ésser participa –tendencialment o actual–, rebent cada un com acte propi una participació, i formant tots un tot o comunitat totalitzadora de perfecció participada i intrínseca.»[104]

Si ens preguntem què és millor, el bé propi d'un o el bé comú, en un primer moment la resposta sembla evident: el bé de molts és millor que el bé d'un mateix.[105] Significa, doncs, que s'ha de preferir el bé comú per sobre del bé propi. Això no obstant, s'ha d'afegir una precisió important: que els béns siguin del mateix *gènere*.[106] El bé és un concepte analògic i pot predicar-se extensivament o intensiva. Atenent el mateix gènere de bé, el bé de molts és millor que el bé particular.[107]

Pot esdevenir, tanmateix, que el bé propi sigui intensivament major que el bé de molts i, així, ser preferible el bé d'un gènere major –per exemple, de tipus espiritual– d'un al bé d'un gènere menor –per exemple, material– de molts: la vida d'una sola persona val més que l'augment de la capacitat adquisitiva de tota la comunitat humana. Els béns materials són sempre *menys comuns* que els immaterials. El major bé comú atendrà, doncs, el major gènere o intensitat de bé per a tots. Coherentment, Tomàs d'Aquino afirma que el major bé comú és la participació de la bondat divina, el mateix Déu.[108]

Bé comú no significa el mateix bé igual per a tots, no uniformitza els membres de la comunitat. Comunitat implica *ordre* a un fi. Però en l'*ordre* concorren la *distinció* amb la *conveniència*, la *cooperació* i, finalment, el *fi*. Comentem cadascun dels elements esmentats.

1. La *distinció*: si no hi hagués distinció, no hi hauria ordre i desapareixeria la comunitat,[109] i el mateix s'esdevindria si no es convingués en res. La unió no nega la distinció, sinó que la reclama.[110] El

---

de les parts al tot: «Bonum enim in rebus surgit ex duplici ordine: quorum primus ordo est rerum omnium ad finem ultimum, qui Deus est; secundus ordo est unius rei ad aliam rem: et primus ordo est causa secundi, quia secundus ordo est propter primum. Ex hoc enim quod res sunt ordinatae ad invicem, juvant se mutuo, ut ad finem ultimum debite ordinentur» (*In I Sent.*, d. 47, a. 4). Cf. *In II Sent.*, d. 1, q. 2, a. 3.

[101] «Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua, et ideo non oportet quod quilibet actus eius sit meritorius vel demeritorius per ordinem ad communitatem politicam. Sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum, et ideo omnis actus hominis bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti apud Deum, quantum est ex ipsa ratione actus» (STh, I-II, q. 21, a. 4, ad 3). A diferència dels altres ésser corporals, l'home no esgota el seu ésser en la seva ordenació a l'espècie: cf. *De Verit.*, q. 5, a. 3. De fet, l'home és l'únic ésser del món material que Déu ha volgut per si mateix: «Sola igitur intellectualis natura est propter se quaesita in universo, alia autem omnia propter ipsam» (SCG, III, cap. 112, n. 3). Cf. GS 24.

[102] «Naturae autem intellectuales maiorem habent affinitatem ad totum quam aliae naturae: nam unaquaeque intellectualis substantia est quodammodo omnia, inquantum totius entis comprehensiva est suo intellectu: quaelibet autem alia substantia particularem solam entis participationem habet» (SCG, III, cap. 112, n. 3).

[103] El Concili Vaticà II recull aquesta idea en afirmar que «l'home és l'autor, el centre i el fi de tota la vida econòmico-social» (GS 63). Aquesta realitat és extensible a tota activitat social.

[104] C. CARDONA, *Metafísica del bien común*, p. 44.

[105] *Comp. Theol.* cap. 124, n. 244; *In I Polit.*, l. 4, n. 6.

[106] «Bonum universi est maius quam bonum particulare unius, si accipiatur utrumque in eodem genere. Sed bonum gratiae unius maius est quam bonum naturae totius universi» (STh, I-II, q. 113, a. 9, ad 2); «Bonum commune potius est bono privato si sit eiusdem generis, sed potest esse quod bonum privatum sit melius secundum suum genus. Et hoc modo virginitas Deo dicata praefertur fecunditati carnali» (STh, II-II, q. 152, a. 4, ad 3).

[107] «Multo autem magis est conservanda salus reipublicae, per quam impediuntur occisiones plurimorum et innumera mala et temporalia et spiritualia, quam salus corporalis unius hominis» (STh, II-II, q. 40, a. 4). Aquesta afirmació fonamenta, per exemple, la necessitat d'aïllar aquells qui pateixen malalties contagioses greus o la privació de llibertat als qui atempten contra la llibertat dels altres membres de la societat.

[108] Tota realitat creada s'ordena a Déu com a Fi Últim i bé comú universal: cf. SCG, III, cap. 17, n. 6.

[109] La unió no es pot fer a expenses de la varietat. Per exemple, Aristòtil ja argumentava que *polis* consisteix en una *unitat de composició*, de tal manera que uniformar-la produeix com a resultat paradoxal la seva pròpia dissolució. L'Estagirita se serveix d'un bon exemple per expressar aquesta idea: l'orquestra que interpreta una melodia. (POL II, 5 [1263 b14]).

Doctor angèlic expressa aquesta idea mostrant que tot el que hi ha de perfecció preexisteix i es conté en Déu de manera eminent. Tota perfecció és un bé i, per tant, participació del Bé summe. Però no només pertany a la perfecció allò en el qual les criatures comuniquen, sinó també allò pel qual es distingeixen entre si. Conclou que totes les criatures preexisteixen en Déu, no només en el que hi ha de comú en totes, sinó també pel que les coses es distingeixen.[111]

2. La *conveniència*: no podem ni hem de contraposar el bé propi al bé comú, car el bé del tot és també el bé de la part com a tal.[112] Qui persegueix el bé comú persegueix, en conseqüència, el seu propi bé,[113] ja que el propi bé no pot donar-se sense el bé comú, sigui de la família, de la comunitat política o de la humanitat. En el bé comú es dóna sempre un *feedback*, una reversió, cap al bé propi. La part i el tot no s'oposen,[114] de forma que pot afirmar-se que el bé comú és immanent als membres de la comunitat.[115] Si s'entengués això, desapareixeria l'antinòmia que s'ha volgut establir entre el comú i el propi, l'universal i el particular, amb totes les implicacions que comporta aquesta afirmació en l'àmbit social.

3. La *cooperació*: el bé comú de la societat també exigeix una *unió d'afecte* entre els qui tenen un fi comú.[116] Només així la relació entre els seus membres, de la part amb la part, deixarà de ser antagònica. Sempre que es té quelcom en comú, el bé vertader dels altres no ens resulta aliè sinó propi. Es fa possible, aleshores, la mútua difusió del bé entre les parts. El bé d'un es fa comú a molts –sentencia el teòleg dominic– si d'un deriva a altres per la pròpia acció.[117] El bé comú esdevé tasca de tots els membres de la societat. Això implica una doble exigència a nivell sociopolític: en primer lloc, la necessitat d'obertura i de comunicació als altres de les pròpies riqueses –espirituals, morals, materials– i, en segon lloc, la valoració i la perfecció pròpies per poder-les comunicar. Particular i universal, per tant, no es contraposen, no són antagònics, sinó que són la doble dimensió d'una única realitat que és l'ésser humà, constitutivament individual i social, particular i obert a la universalitat. Podem concloure, amb sant Tomàs, que «no és recta la voluntat d'un home que vol algun bé particular si no el refereix al bé comú com a fi».[118]

És interessant de notar que el bé és comú en tant que bé, i no pròpiament bé en tant que comú. Així, que algú obri el bé d'un altre, pel fet de ser bé, reverteix en bé, no només de l'altre sinó també de tota la societat. Anàlogament s'esdevé amb el mal.[119]

D'aquesta idea, en sorgeix com a criteri moral que tota unió que pretengui de negar les diferències en ordre a un suposat major bé comú–assimilacions forçades–, constitueix una negació del veritable bé comú.

[110] «Bonum esse non posset, si diversitas et inaequalitas creaturarum non fuisset» (SCG, II, cap. 45, n. 8). Cf. *De Poten*., q. 3, a. 6.

[111] STh, I, q. 14, a. 6; STh, I, q. 47, a. 1.

[112] «Bonum totius diligit quidem pars secundum quod est sibi conveniens, non autem ita quod bonum totius ad se referat, sed potius ita quod seipsam refert in bonum totius» (STh, II-II, q. 26, a. 3, ad 2); «Ille qui quaerit bonum commune multitudinis ex consequenti etiam quaerit bonum suum, propter duo. Primo quidem, quia bonum proprium non potest esse sine bono communi vel familiae vel civitatis aut regni. Unde et Maximus Valerius dicit de antiquis Romanis quod malebant esse pauperes in divite imperio quam divites in paupere imperio. Secundo quia, cum homo sit pars domus et civitatis, oportet quod homo consideret quid sit sibi bonum ex hoc quod est prudens circa bonum multitudinis, bona enim dispositio partis accipitur secundum habitudinem ad totum; quia ut Augustinus dicit, in libro confess., turpis est omnis pars suo toti non congruens» (STh, II-II, q. 47, a. 10, ad 2).

[113] L'expressió *bé propi* pot ser equívoca. Utz (*Ética social*, p. 165) li atribueix un triple significat: (a) l'objecte de l'acció individual; (b) el fi personal últim de tota acció moral (individual i social); (c) una parcel·la del bé comú. En el primer cas, bé propi i bé comú no tenen per què relacionar-se. Preferim denominar *bé particular* el primer tipus de bé propi, per evitar equívocs.

[114] «Pars non dividitur contra totum, sed contra aliam partem» (STh, I, q. 93, a. 2, ad 3).

[115] A.F. UTZ, *Ética social*, p. 157.

[116] «Cum homo sit naturaliter animal sociale, indiget ab aliis hominibus adiuvari ad consequendum proprium finem. Quod convenientissime fit dilectione mutua inter homines existente. Ex lege igitur Dei, quae homines in ultimum finem dirigit, praecipitur in nobis mutua dilectio» (SCG, III, cap. 117, n. 4). Cf. SCG, III, cap. 131, n. 4; SCG, III, cap. 151, n. 3.

[117] «Bonum unius fit multis commune si ab uno in alia derivatur, quod non potest esse nisi inquantum diffundit ipsum in alia per propriam actionem» (SCG, III, cap. 69, n. 16).

[118] STh, I-II, q. 19, a. 10.

[119] «Est autem considerandum quod unusquisque in aliqua societate vivens, est aliquo modo pars et membrum totius societatis. Quicumque ergo agit aliquid in bonum vel malum alicuius in societate existentis, hoc redundat in totam societatem sicut qui laedit manum, per consequens laedit hominem» (STh, I-II, q. 21, a. 3).

4. La *finalitat*: la relació de la part amb el tot i de la part amb la part, ens porta a comprendre que el bé comú és el fi de les persones singulars que viuen en comunitat, com el bé del tot és el bé de qualsevol de les parts. Tanmateix, el bé d'una persona singular no és el fi de l'altra.[120] Si també tenim en compte la relació del tot amb la part, el fi de la comunitat política és el fi de l'home en la mesura que l'home és part d'aquesta comunitat.

Unint harmònicament totes aquestes relacions (part ↔ part; part → tot; tot → part) i les seves exigències arribem a la conclusió que el bé comú comprèn, alhora, els béns propis de cada membre de la comunitat.[121]

Comunicar el bé propi, sentir com a propi el bé aliè i contribuir al bé comú augmentant el bé propi de tots requereix, com s'ha dit, una *unió d'afecte* (l'amistat). Per això, Tomàs d'Aquino afirma, repetint expressions d'Aristòtil, que «el que ha de considerar-se com a just en grau eminent és el que conserva l'amistat».[122] D'ací que «els legisladors tinguin més cura de conservar l'amistat entre els ciutadans que de la mateixa justícia».[123]

Tota aquesta exposició sobre el bé comú constitueix un model de realitat en el qual tot concorre al bé i a la perfecció complint cada part el seu fi. Tanmateix, l'experiència ens mostra l'existència de tensions i fins i tot la necessitat de sacrificar algun bé propi en benifet del bé comú, anàlogament a com cal extirpar una mà gangrenada per raó del bé de la totalitat del cos. Es pot, moralment parlant, sacrificar algun bé propi pel bé comú? Cardona, glossant Tomàs d'Aquino, resol magistralment la qüestió: «Essent el bé comú millor que el bé propi d'un, no ha d'infringir-se el que convé al bé públic, encara que no convingui a una persona privada. No oblidem, però, que ha de convenir veritablement al bé públic –que és cosa diferent de l'anomenat *interès general* o *pública utilitat*–, i no li convé el que desposseeix a aquells per a qui aquell bé es diu ser. I per això potser seria més clar dir que quan alguna cosa convé de debò al bé públic pot exigir el sacrifici privat d'un bé de naturalesa inferior, redundant sempre en un bé superior de tots, fins i tot d'aquell a qui se li exigeix el sacrifici, car és membre o part d'aquella comunitat que en resulta enriquida: sacrifici que resulta així més aparent que real, com s'esdevé amb la mà colpejada, que, fins i tot colpejada, rep així més benefici que si el cop ha estat al cap, d'on li ve a la mà la mateixa vida, en cas del qual la mà hauria perdut no ja el *bene esse*, sinó el mateix *esse*.»[124]

Resumint, ¿primacia del bé comú? Sí, si és *vertader* bé comú i no només *pública utilitat*, sempre que siguin béns de la mateixa naturalesa. No sempre, quan el bé comú sigui de naturalesa inferior al bé propi que s'hauria de sacrificar.[125] La vinculació entre el bé propi, el bé comú i la gradació en la naturalesa del bé són elements que ens ajudaran a discernir la valoració moral de l'activitat humana en l'àmbit social.

Com tots els elements en els quals es fonamenta la raó pràctica per *aprehendre* la moralitat de l'obrar humà, el bé comú reclama la interpenetració dels elements restants per a la seva comprensió,

---

[120] «Bonum commune est finis singularum personarum in communitate existentium, sicut bonum totius finis est cuiuslibet partium. Bonum autem unius personae singularis non est finis alterius» (STh, II-II, q. 58, a. 9, ad 3).

[121] El *Catecisme de l'Església Catòlica* assenyala que, en nom del bé comú, les autoritats estan obligades a respectar els drets fonamentals i inalienables de la persona humana, possibilitant d'aquesta manera a cadascun dels seus membres de realitzar la seva vocació (CEC 1907).

Extraient-ne conseqüències, per exemple, en l'àmbit legal, una llei que distribueixi desproporcionadament les càrregues entre la multitud és injusta i deixa de tendir al veritable bé comú de la societat. Les aplicacions d'aquest plantejament són realment interessants. Si l'autoritat prefixés un fi en ordre a un suposat bé comú que no tingués en compte el *bé propi* dels membres de la comunitat, s'arribaria a la paradoxa de què el *bon ciutadà* –que compleix l'ordenació política–, i precisament en la mesura que fos un *bon ciutadà*, seria un home dolent, un home injust (cf. C. CARDONA, *Metafísica del bien común*, p. 82).

[122] *In VIII Ethic.*, lec. 1, n. 1543.

[123] *Ibid.*, n. 1542.

[124] C. CARDONA, *Metafísica del bien común*, p. 86.

[125] Pau VI, en adreçar-se als descendents dels aborígens australians, ensenya que mai no és lícit, en nom del bé comú, ferir una cultura particular: «Nós sabem que teniu un estil de vida propi del vostre geni ètnic, és a dir, de la vostra cultura [...]. Això no obstant, *en aquesta qüestió ha de quedar clar –i Nós ho volem subratllar– que el bé comú mai no ha de servir de pretext legal per a danyar els valors positius del vostre particular mode de vida*. La mateixa societat s'enriqueix amb la presència de diferents elements culturals i ètnics» (PAU VI, *Discurs als descendents dels aborígens australians*, 2.XII.1970, en *Insegnamenti di Paolo VI*, VIII, Città del Vaticano 1971, pp. 1352-1353). Els subratllats són nostres.

però no s'identifica sense més matisos amb ells: només pot entendre's a la llum de la *materia debita*, de la virtut, de la naturalesa humana, de la llei i del Fi Últim, que és Déu.[126]

e. Les virtuts i la caritat

Podem fer un nou pas recollint elements que ja han estat estudiats. Un acte és bo en la mesura que és conforme amb la virtut.[127] Els fins de les virtuts assenyalen els fins de l'actuar veritablement humà.[128] De fet, els actes morals queden especificats per les virtuts o vicis als quals fan referència.[129] Aquests fins, en el marc de l'*ordo bonorum*, són fins intermedis en relació amb el Fi Últim: es constitueix així l'*ordo virtutum*. La primacia recau en la caritat. La virtut de la caritat fa possible que els actes de totes les altres virtuts s'ordenin al Fi Últim.[130] En aquest sentit, la caritat és la forma de totes les virtuts. Usant la regla de tres, podem dir que la caritat és a les virtuts el que el Fi Últim és als fins últims i el que el primer principi de l'obrar és a les regles últimes de l'obrar (que s'expressen amb el darrer judici pràctic, que es concreta volitivament en l'elecció i dóna lloc a l'*imperium*).

Dir que obrar bé és obrar sota la guia de la caritat no significa que si subjectivament actuem per amor, l'acte sigui bo (és la coneguda justificació d'alguns desordres morals: «si s'estimen, ...»), sinó que s'obra per amor quan es vol una *res moraliter bona*. El terme amor, recordem-ho, té una triple accepció en els escrits del Doctor angèlic. Pot considerar-se una *passió*, un *acte* i també una *virtut*. La passió es defineix per aquell moviment que es «complau en el que és apetible».[131] Si es considera com a acte, significa «voler el bé per a alguna persona».[132] I, com a virtut, si fa no fa s'identifica amb l'amistat o la caritat.[133]

L'objecte de la caritat sempre és un amor interpersonal: no s'estima amb amor de caritat el que no és persona, sinó quan fa referència a una persona.[134] La caritat ens ajuda a discernir la bondat dels nostres comportaments en la mesura que la densitat de l'ésser *volitum* en la seva dimensió relacional amb Déu, amb el mateix agent i amb les altres persones sigui *convenient*, és a dir, sigui una *materia debita*. Així, l'*ordo bonorum* es concreta en un *ordo amoris*. En aquest *ordo* es dóna una subordinació, una jerarquia: el major i més important és Déu, després la mateixa persona que actua, i el proïsme.[135] Qualsevol altre bé *ordenat* queda subordinat sota aquests tres béns.

---

[126] Vegeu el text següent de Tomàs d'Aquino en el qual vincula el bé comú a les exigències de la naturalesa humana, a la virtut i a Déu: «Videmus enim quod naturaliter pars se exponit, ad conservationem totius, sicut manus exponitur ictui, absque deliberatione, ad conservationem totius corporis. Et quia ratio imitatur naturam, huiusmodi inclinationem invenimus in virtutibus politicis; est enim virtuosi civis, ut se exponat mortis periculo pro totius reipublicae conservatione; et si homo esset naturalis pars huius civitatis, haec inclinatio esset ei naturalis. Quia igitur bonum universale est ipse Deus, et sub hoc bono continetur etiam angelus et homo et omnis creatura, quia omnis creatura naturaliter, secundum id quod est, Dei est; sequitur quod naturali dilectione etiam angelus et homo plus et principalius diligat Deum quam seipsum» (STh, I, q. 60, a. 5). Vegeu, també, la íntima relació entre el bé comú i la vida virtuosa que porta a Déu: «Videtur autem finis esse multitudinis congregatae vivere secundum virtutem. Ad hoc enim homines congregantur ut simul bene vivant, quod consequi non posset unusquisque singulariter vivens; bona autem vita est secundum virtutem; virtuosa igitur vita est congregationis humanae finis. [...]. Sed quia homo vivendo secundum virtutem ad ulteriorem finem ordinatur, qui consistit in fruitione divina, ut supra iam diximus, oportet eumdem finem esse multitudinis humanae qui est hominis unius» (*De Regimine*, l. 1, cap. 15). Cf. STh, I-II, q. 92, a. 1, ad 3. Per a altres textos sobre la mútua implicació: cf. STh, I, q. 60, a. 5, ad3; STh, II-II, q. 31, a. 3, ad 2.

[127] «Actus boni sunt actus virtutis» (STh, I-II, q. 21, a. 2, sc).

[128] «Virtus humana est quae inclinat ad id quod est secundum rationem» (STh, II-II, q. 141, a. 1); «Virtus moralis perficit appetitivam partem animae ordinando ipsam in bonum rationis» (STh, I-II, q. 59, a. 4); «Virtus moralis conservat bonum rationis» (STh, II-II, q. 146, a. 2).

[129] Cf. *De Malo*, q. 2, a. 6.

[130] «Per caritatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem» (STh, II-II, q. 23, a. 8). Bartholomew Kiely, seguint Tomàs d'Aquino, relaciona i vincula l'ordenabilitat a Déu dels nostres actes amb l'autodonació personal; així, un acte objectivament dolent és aquell que no pot expressar la donació de si mateix. (B. KIELY, *La* Veritatis Splendor *y la moralidad personal*, en G. DEL POZO (dir.), *Comentarios a la* Veritatis Splendor, p. 726).

[131] STh, I-II, q. 26, a. 2.

[132] STh, I-II, q. 26, a. 4.

[133] STh, I-II, q. 26, a. 3.

[134] «Nulla creatura irrationalis potest ex caritate amari» (STh, II-II, q. 25, a. 3).

[135] Referint-se a la gravetat del pecat, aquesta es correspon segons el fi que es proposi l'agent, de manera que a major densitat de fi, major pecat: «Ex quo quidem tanto attenditur maior gravitas in peccato, quanto obiectum eius est principalior

Afirmar un ordre implica l'existència d'un principi i viceversa. Si el principi de tota realitat és Déu, i atès que la caritat és la forma de totes les virtuts, convé que totes les nostres accions reflecteixin aquell *ordo amoris* que té en Déu el principi i el fi.[136] Sant Tomàs sintetitza aquestes idees dient: «És manifest que l'home està naturalment ordenat a Déu com al seu fi. Així tota acció que duu l'home al coneixement i amor de Déu és naturalment recta; quan s'esdevé el contrari, és naturalment polenta.»[137]

Aquest ordre és copsat per la raó i com a tal és proposat a la voluntat. «L'home, en desvetllar-se a la realitat moral –explica I. de Celaya–, davant seu es presenten els béns en una multiplicitat ordenada que ha de discernir; i en una reflexió ascendent –treballosa, però segura–, distingeix, amb una inicial connaturalitat que està sempre virtualment present, la participació del bé diví que hi ha en cada un; i sempre guiat per la llum de la sindèresi, s'adhereix a través d'ells a la mateixa Bondat de Déu.»[138] Per això es diu que l'ordre pertany a la raó com a ordenadora i a la voluntat com a ordenada.[139] El binomi ordre-ordenació ens ajudarà a continuar aprofundint en la raó de la bondat i malícia de les accions humanes: tot ordre s'explicita racionalment mitjançant una ordenació. Aquesta ordenació de la raó és el que s'anomena *llei*.

f. La llei, ordenació de la raó[140]

La llei pertany a l'àmbit de la raó,[141] i es defineix com a una «ordenació o prescripció de la raó (pràctica), que mira el bé comú, promulgada per aquell que té cura de la comunitat».[142] Des d'aquesta perspectiva, i considerant el bé comú major, promulgat per qui governa l'univers –Déu–, l'analogat principal de llei és la llei eterna. Una llei que s'identifica amb la saviesa divina, però amb el matís de dirigir tots els actes i tots els moviments.[143]

Com tota llei, és en la raó com a regla o mesura dels actes i, alhora, en les coses realitzades en tant que participen de l'ordre del qui regula;[144] així, la llei divina es troba per participació en les persones. Aquesta és, en els seus preceptes més universals, l'anomenada llei natural, que no és una altra cosa que l'ordre prescrit per Déu per a l'ésser humà:[145] una llei que es troba en l'home de forma passiva, en tant que regulat, i de forma activa, com a regulador, en la mesura que descobreix aquest ordre i, per mitjà

---

finis. Fines autem principales humanorum actuum sunt Deus, ipse homo, et proximus, quidquid enim facimus, propter aliquod horum facimus; quamvis etiam horum trium unum sub altero ordinetur» (STh, I-II, q. 73, a. 9).

[136] «Unde oportet quod ubicumque est aliquod principium, sit etiam aliquis ordo. Dictum autem est supra quod dilectio caritatis tendit in Deum sicut in principium beatitudinis, in cuius communicatione amicitia caritatis fundatur. Et ideo oportet quod in his quae ex caritate diliguntur attendatur aliquis ordo, secundum relationem ad primum principium huius dilectionis, quod est Deus» (STh, II-II, q. 26, a. 1).

[137] «Ostensum est autem supra quod homo naturaliter ordinatur in Deum sicut in finem. Ea igitur quibus homo inducitur in cognitionem et amorem Dei, sunt naturaliter recta: quae autem e contrario se habent, sunt naturaliter homini mala» (SCG, III, cap. 129, n. 8).

[138] I. DE CELAYA, *La sindéresis, principio de rectitud moral*, pp. 130 i 133.

[139] «Ordo pertinet ad rationem sicut ad ordinantem, sed ad vim appetitivam pertinet sicut ad ordinatam» (STh, II-II, q. 26, a. 1).

[140] Per aprofundir en la llei com a activitat de la raó pràctica: cf. M. RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica*, pp. 77-178.

[141] «Relinquitur quod lex sit aliquid pertinens ad rationem» (STh, I-II, q. 90, a. 1).

[142] «Definitio legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata» (STh, I-II, q. 90, a. 4). Cf. STh, I-II, q. 91, a. 1.

[143] Cf. STh, I-II, q. 93, a. 1.

[144] Cf. STh, I-II, q. 90, a. 3.

[145] Sobre la llei natural: cf. N. BLÁZQUEZ, *Ley natural*, pp. 602 ss, especialment, p. 604. Estic d'acord amb M. Rhonheimer quan afirma que Aristòtil no va acabar d'oferir una teoria completa sobre el que és *racional per naturalesa*, a diferència de Tomàs d'Aquino amb la seva teoria sobre la *llei natural*: cf. M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, p. 227.

Sobre la immutabilitat de la llei natural, sant Tomàs reconeix aquesta característica pels preceptes primaris de la mateixa: «Alio modo intelligitur mutatio legis naturalis per modum subtractionis, ut scilicet aliquid desinat esse de lege naturali, quod prius fuit secundum legem naturalem. Et sic quantum ad prima principia legis naturae, lex naturae est omnino immutabilis» (STh, I-II, q. 94, a. 5). Vegeu, tanmateix, com queda reinterpretada aquesta immutabilitat després el sedàs: «Dire che le norme morali naturali sono immutabili equivale a dire che sono universalizzabili o che sono imparziali. Di per sé l'immutabilità esclude solo due cose: 1) Che l'individuo puramente in quanto tale determini la moralità di una condotta; 2) Che la presa di posizione facoltativa di una qualche volontà costituisca in quanto tale il motivo per cui una condotta sia prescritta, permessa o proibita» (B. SCHÜLLER, *La fondazione dei giudizi morali*, p. 204).

de la raó pràctica, dictamina coherentment sobre la seva activitat. Els preceptes de la raó pràctica que guien l'obrar adquireixen, aleshores, el caràcter de llei: «Les proposicions universals de la raó pràctica ordenades a l'acció —afirma sant Tomàs— tenen raó de llei.»[146] El dominic concep, doncs, la raó pràctica com a legisladora i no només com a observadora de la llei natural i, per tant, de la llei eterna.

Descobrim, així, la moralitat de les nostres accions –en paraules del salmista a la pregunta: qui ens mostrarà el bé? (Sl 4,7)– mitjançant la «llum del rostre de Déu» impresa en els nostres cors. Només Déu pot il·luminar l'home per discernir el bé i el mal, per mitjà de la raó. És una llum que brilla amb plenitud en la persona de Crist, norma concreta i universal de l'obrar humà, com hem exposat en el primer capítol.

La raó especulativa, partint dels primers principis, per mitjà de la ciència assoleix noves concrecions; anàlogament, els principis de la raó pràctica, quan es concreten en els àmbits socials de l'activitat humana, reben el nom de lleis humanes.[147]

f.1. *Els preceptes universals de l'obrar*

Com aconseguim els preceptes universals de l'actuar? Recorrem al paral·lelisme entre la raó especulativa i la raó pràctica.[148] L'hàbit que fa possible l'aprehensió dels primers principis especulatius –l'*intellectus*–, té un paral·lel en l'àmbit de l'obrar: la sindèresi.[149] Aquests primers principis, tant del saber teòric com de l'obrar, no són innats en l'ésser humà –no els posseïm en néixer–, encara que es pot dir que són naturals, en el sentit que posseïm un hàbit natural per aprehendre'ls i són en si mateixos *per se nota quoad nos*.

És interessant notar que en la percepció dels primers principis, els hàbits corresponents de l'enteniment –l'*intellectus* i la sindèresi– no s'equivoquen,[150] són infal·libles, car «la naturalesa no falla en el que li és necessari».[151] Aquests primers principis no són, doncs, el resultat d'una investigació, sinó el seu pressupòsit; són l'inici de tot coneixement moral. Alhora, però, també constitueixen el seu terme quant a la força de jutjar-lo: en qualsevol moment del procés racional, hi ha necessàriament un examen de veracitat a la llum dels primers principis, de manera que l'enteniment, mitjançant els seus hàbits naturals, és «principi de la raó quant al camí de recerca, i terme de la mateixa quan jutja i accepta la veritat del que s'ha trobat».[152]

---

[146] «Propositiones universales rationis practicae ordinatae ad actiones, habent rationem legis. Quae quidem propositiones aliquando actualiter considerantur, aliquando vero habitualiter a ratione tenentur» (STh, I-II, q. 90, a. 1, ad 2). Per aquest motiu, Rhonheimer afirma que la llei natural és la llei de la raó pràctica i precisament per això una teoria de la *lex naturalis* és una teoria de la raó pràctica (cf. M. RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica*, p. 33).

[147] Cf. STh, I-II, q. 91, a. 3.

[148] El paral·lelisme argumentatiu no implica *per se* una doble raó en l'ésser humà. Hi ha una única raó, la potència cognoscitiva, el coneixement de la qual pot restar en l'àmbit especulatiu, i l'anomenem raó teòrica, o bé pot orientar la seva activitat vers l'acció voluntària, i aleshores s'anomena raó pràctica. Aquesta última, com hem anat veient, utilitza en el seu desenvolupament fins a concretar-se en una acció, tots els actes propis de la raó–aprehensió, judicis i sil·logismes. Si bé alguns d'aquests actes també poden ser estrictament teòrics (consultes, raonaments, diàlegs veritatius, etc.), donat que es dirigeixen a una conclusió pràctica –una acció–, formen part de la raó pràctica: «Intellectus practicus et speculativus non sunt diversae potentiae. Cuius ratio est quia, ut supra dictum est, id quod accidentaliter se habet ad obiecti rationem quam respicit aliqua potentia, non diversificat potentiam, [...]. Accidit autem alicui apprehenso per intellectum, quod ordinetur ad opus, vel non ordinetur. Secundum hoc autem differunt intellectus speculativus et practicus. Nam intellectus speculativus est, qui quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem, practicus vero intellectus dicitur, qui hoc quod apprehendit, ordinat ad opus. Et hoc est quod philosophus dicit in III de anima, quod speculativus differt a practico, fine. Unde et a fine denominatur uterque, hic quidem speculativus, ille vero practicus, idest operativus» (STh, I, q. 79, a. 11). Vegeu l'apartat «II. La raó teòrica i la raó pràctica» del capítol present, pp. 263 ss.

[149] Cf. STh, I-II, q. 94, a. 1, ad 2; *De Verit.*, q. 16.

[150] En referir-se a l'activitat de l'*intellectus* afirma: «In cognoscendo quidditates simplices non potest esse intellectus falsus, sed vel est verus, vel totaliter nihil intelligit» (STh, I, q. 17, a. 4).

[151] «Natura enim non deficit in necessariis» (SCG, III, cap. 129, n. 5).

[152] «Ut sic intellectus inveniatur rationis principium quantum ad viam inveniendi, terminus vero quantum ad viam iudicandi» (*De Verit.*, q. 15, a. 1). «El hábito de los primeros principios de la razón práctica –afirma Ignacio de Celaya– es no sólo garantía de la rectitud inicial del conocimiento moral, sino piedra de toque de la verdad práctica alcanzada; es principio a partir del cual se progresa en el conocimiento, y a la vez criterio de verificación de la validez de su término» (I. DE CELAYA, *La sindéresis, principio de rectitud moral*, p. 130).

Sense aquesta obertura natural a la veritat[153] no podria organitzar-se l'activitat de la raó pràctica, que restaria tancada en un cercle viciós processual.[154]

En l'àmbit especulatiu –resumeix sant Tomàs en el cos de la STh, I-II, q. 94, a. 2–, el primer que cau a l'enteniment és l'*ens*. Aquí l'ésser humà percep un primer principi indemostrable: el principi de no contradicció. En l'àmbit de l'obrar, el que primerament percep l'enteniment en la seva dimensió pràctica és l'*ens* en tant que *bonum*: el bé, fi de tot obrar. A partir d'ací, la sindèresi es fa amb el primer principi de la raó pràctica: «S'ha de fer i prosseguir el bé i evitar el mal.»[155] Tots els altres principis de la raó pràctica es fundaran en aquest i s'hi han de referir. La llum de la sindèresi –afirma I. de Celaya– es projecta durant tot l'exercici de la raó pràctica: «Cada pas de l'home a la recerca de la veritat i del bé està il·luminat i impulsat per aquell segell diví; i cada troballa assolida en aquesta recerca rep el marxamo de la veritat per reducció natural al contingut d'aquesta llum.»[156]

En el debat sobre la connexió entre l'ésser i el deure, s'ha posat en relleu que del primer principi pràctic no se'n *dedueixen* tots els altres, sinó que aquests són concrecions que en ell tenen la seva verificació i referent: s'hi funden. A diferència de la resta dels animals –que s'adrecen sempre a béns particulars–, l'ésser humà és l'única criatura a la terra que «capta de manera general l'essència del bé i amb la voluntat es torna sempre al bé captat d'aquesta forma. I precisament gràcies a la dita comprensió, la relació de l'home amb els distints béns en l'acció conté la norma».[157]

La resta de principis universals de la raó pràctica es concretaran en aquells aspectes de la realitat que la raó esmentada aprehengui com a béns humans. Tornem de nou a aquella pregunta: què és el que la raó pràctica percep com a bé humà i per què?

f.2. *La llei i la naturalesa humana*

La raó recorre a la manera de ser humana per discernir què convé a la persona. Aquesta forma de ser s'expressa mitjançant la naturalesa *humana*. No es tracta, per tant, d'un positivisme legal: la rectitud de les nostres accions no prové només d'una llei positiva sinó, abans que res, de ser *secundum rationem*,[158] *secundum naturam*. Un criteri amb el qual discerneix la raó pràctica l'aprehensió de la realitat com a moral és, doncs, la naturalesa humana racional. No hem d'oblidar que en el concepte i el

---

[153] «La ideonidad de nuestra facultad cognoscitiva para captar lo real es un dato espontáneo, precrítico» (L. MELINA, *Cuestiones epistemológicas relativas al estatuto del embrión humano*, en I. CARRASCO DE PAULA *et al.*, *Identidad y estatuto del embrión humano*, Madrid 2000, p. 85).

[154] De fet, filòsofs posteriors a Tomàs d'Aquino també recorren a certs primers principis que governen l'acció, encara que amb altres criteris: Hume apel·la al consens respecte a les passions; Kant formula l'imperatiu categòric, i Mill postula el principi d'utilitat. Vid. el capítol VI, pp. 333-373.

[155] «Primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana» (STh, I-II, q. 94, a. 2).

L'afirmació del *primer principi de la raó pràctica* del pensador dominic no troba un paral·lel equivalent en Aristòtil. K.L. Flannery es planteja per què no trobem formulat en Aristòtil un primer principi de la raó pràctica quan l'ètica tomista és clarament aristotèlica. Aquest mateix autor respon amb la defensa d'un primer principi de la raó pràctica en Aristòtil, que es concreta en el principi socràtic que ningú no fa res de dolent deliberadament: «I shall argue in this essay that there is such a principle in Aristotle's ethical theory and that it has the logical status that Thomas attributes to it. It is none other than the well-known paradoxical Socratic principle that no one deliberately does wrong in a certain way. (I shall refer to this principle as "the Socratic Principle.") I shall also argue that Aristotle has a fairly elaborate theory about how, psychologically, a person accommodates himself to a violation of the first principle of practical reason» (K.L. FLANNERY, *The Aristotelian First Principle of Practical Reason*, Thom. 59 [1995] 442). A una conclusió anàloga, hi arriba Pedro Ribes, que formula el primer principi en Aristòtil com «vivir de acuerdo con la voluntad consciente de alcanzar el fin connatural al hombre y la elección de los medios adecuados» (P. RIBES, *El principio y la norma de la moralidad en Aristóteles*, p. 50).

[156] I. DE CELAYA, *La sindéresis, principio de rectitud moral*, p. 131.

[157] K. WOJTYLA, *El fundamento metafísico y fenomenológico*, pp. 259 s. «Natura rationalis vel intellectualis quodam speciali modo se habet ad bonum et malum prae aliis creaturis; quia quaelibet alia creatura naturaliter ordinatur in aliquod particulare bonum; intellectualis autem natura sola apprehendit ipsam rationem boni communem per intellectum, et in bonum commune movetur per appetitum voluntatis» (*De Malo*, q. 1, a. 4).

[158] «Ea quae divina lege praecipiuntur, rectitudinem habent non solum quia sunt lege posita, sed etiam secundum naturam [...]. Sunt igitur aliquae operationes naturaliter homini convenientes, quae sunt secundum se rectae, et non solum quasi lege positae [...]» (SCG, III, cap. 129, n. 1); Tomàs d'Aquino conclou: «Patet igitur quod bonum et malum in humanis actibus non solum sunt secundum legis positionem, sed secundum naturalem ordinem» (*ibid.*).

contingut de la naturalesa humana «està ja present i implicada l'activitat ordenadora i valorativa de la raó pràctica com a *ratio naturalis*, que representa, per tant, una unitat estructurada d'ordre entre la raó, la persona, la funcionalitat i naturalitat, una unitat que indubtablement és constituïda com a tal, alhora, per a la raó, la qual s'objectiva, en la reflexió, com a *naturalesa*».[159]

La voluntat tendeix a allò que és bo. I bo és allò que convé a la condició de la persona. Evidentment, serà bo allò al qual naturalment tendeix la voluntat. D'aquí sorgeixen els principis de la raó pràctica.[160] L'argumentació del dominic és ben explícita: «Tal com el bé té raó de fi i el mal té raó del contrari, se segueix que totes aquelles realitats a les quals l'home té una inclinació natural la raó pràctica les percep com a béns humans a perseguir mitjançant l'acció.»[161] Insisteixo en el dens sentit de natural com a racional i no en les seves degeneracions fisicistes. Per tant –conclou–, «l'ordre de les inclinacions naturals es correspon amb l'ordre dels preceptes de la llei natural, de la raó pràctica».[162]

Quines són, doncs, aquestes inclinacions naturals de l'ésser humà? En la mateixa qüestió de la *Summa Theologiae*, sant Tomàs analitzarà les següents: la conservació, la procreació i educació, la contemplació i la vida en societat. Aquestes inclinacions donen lloc als preceptes de la raó pràctica que miren a conservar la vida i evitar els seus obstacles, a la comunicació sexual i educació de la descendència, a desterrar la ignorància, a evitar les ofenses als altres, etc.[163] Novament, les inclinacions naturals en si no són pròpiament regles de l'obrar, sinó el seu fonament (són només *indirectament* regles).

f.3. *La llei i les virtuts*

Com ja hem vist, si afegim que les inclinacions són humanes en tant que racionals, obrar seguint aquestes inclinacions implica obrar en conformitat amb la raó, cosa que equival a obrar segons

---

[159] M. RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica*, p. 467.

[160] «Et ideo necesse est quod, hoc modo accipiendo naturam, semper principium in his quae conveniunt rei, sit naturale. Et hoc manifeste apparet in intellectu, nam principia intellectualis cognitionis sunt naturaliter nota. Similiter etiam principium motuum voluntariorum oportet esse aliquid naturaliter volitum. Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit, sicut etiam quaelibet potentia in suum obiectum, et etiam ipse finis ultimus, qui hoc modo se habet in appetibilibus, sicut prima principia demonstrationum in intelligibilibus, et universaliter omnia illa quae conveniunt volenti secundum suam naturam. Non enim per voluntatem appetimus solum ea quae pertinent ad potentiam voluntatis; sed etiam ea quae pertinent ad singulas potentias, et ad totum hominem. Unde naturaliter homo vult non solum obiectum voluntatis, sed etiam alia quae conveniunt aliis potentiis, ut cognitionem veri, quae convenit intellectui; et esse et vivere et alia huiusmodi, quae respiciunt consistentiam naturalem; quae omnia comprehenduntur sub obiecto voluntatis, sicut quaedam particularia bona» (STh, I-II, q. 10, a. 1).

[161] «Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda» (STh, I-II, q. 94, a. 2).

[162] *Ibid*. Rhonheimer distingeix encertadament entre el fi propi de les inclinacions naturals i el fi *degut* en la mesura que s'insereixen en l'ordre moral: «Tommaso d'Aquino adopera qui una differenziazione per lo più trascurata dai suoi interpreti. Egli distingue infatti tra l'"atto proprio e il fine proprio" di un'inclinazione dai suoi "atto e fine dovuti". Solo l'inclinazione che deriva dalla ragione è un'inclinazione al *debitum*. Oppure: il *particolare* della ragione è esattamente l'inclinazione al dovuto. Tutto ciò che è *particolare* nelle inclinazioni originariamente non-ragionevoli, la ragione lo coglie e lo inserisce nell'ordine del *debitum*. Ciò significa che attraverso la ragione esso dal livello del *genus naturae* entra in quello del *genus moris*. La differenza morale si costituisce dunque in ogni caso per mezzo della ragione e non attraverso il fatto della *naturalità*. D'altra parte, senza l'inclinazione naturale e ciò che le è proprio, la ragione non avrebbe nessun oggetto. Così non potrebbe neanche trasmettere un orientamento pratico. [...] I principi pratici che si costituiscono attraverso la conoscenza intellettiva di inclinazioni naturali come *buone*, non sono dunque identici all'inclinazione naturale, in quanto principi della ragione, essi sono piuttosto regolamenti, misure, ordinamenti *in* queste inclinazioni. Senza l'inclinazione naturale non esisterebbero né principi pratici né azioni. Ma i principi stessi non sono queste inclinazioni in quanto naturali, ma giudizi pratici e universali del tipo "p è buono" *in riferimento* a queste inclinazioni. Ogni principio pratico –e ciò significa di nuovo: ogni precetto della *legge naturale*– è un ordinamento della ragione *in rapporto alle o nelle* inclinazioni naturali» (M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, pp. 238-239).

[163] Un desenvolupament paral·lel a STh, I-II, q. 94 en SCG, III, cap. 129, nn. 5-7, on es concreta allò que convé a la naturalesa humana: el que conserva la societat (dret de propietat, evitar las injúries, etc.), l'ús amb mesura dels ens inferiors (que és contrari a la gola, etc.) al servei de la persona i la subordinació del corporal a l'espiritual (la conservació i cura del cos, contrari a la mutilació, a la violència, a l'ús veneri desordenat, que no permet l'ús de la raó, etc.).

virtut.[164] Així, pertany a la llei natural l'obrar virtuós,[165] que es defineix pel seu mitjà just. La llei natural, doncs, pot entendre's com «els principis de la raó pràctica en base dels quals l'aspiració intencional de la virtut moral ve guiada cognitivament».[166]

Qui determina el just mitjà? La raó com a regla de la voluntat, que mesura la seva moralitat. L'home determina allò que és bo per a ell en relació amb la raó i a través de la raó.[167] El bé de la raó és el bé moderat i guiat per la raó[168] en dependència de la llei eterna que és la raó divina.[169] La bondat d'allò mesurat consisteix en la conformitat amb la seva regla, regla que es concreta en un *medium rationis* assenyalat per la virtut moral i dictaminat per la prudència, no en un *medium rei* (excepte en el cas de la pura justícia commutativa en el qual ambdós s'identifiquen). El *medium rationis* esmentat és percebut per l'enteniment com a conforme amb la recta raó i no es limita a donar-se en l'acte de la raó.[170] «És precisament la virtut moral –comenta Rhonheimer– la que fa que el que en cada cas *apareix* com a bo sigui també el que és bo de debò. La virtut moral produeix i és la *veritat de la subjectivitat*. Per això, l'home virtuós és l'encarnació pròpiament dita de la llei natural.»[171] La raó pren el criteri moral, el patró, de la llei eterna, de la raó divina, la qual cosa equival a dir de la voluntat divina, no del que Déu vol en general, sinó del que Déu vol que vulguem, tal com ho percep la raó.[172]

---

[164] Afirmar que obrar conforme a la raó equival a obrar conforme a la virtut, implica que l'*ordo rationis* s'identifica amb l'*ordo virtutum*: «Ordo virtutis, qui est ordo rationis» (STh, I-II, q. 100, a. 2).

«Questa trasformazione delle inclinazioni naturali nella loro identità come beni umani –cioè nella loro identità come "ciò che è buono per la ragione" o "bene oggettivo alla ragione"– deriva da un processo inventivo della ragione naturale, che certamente si svolge ancora nell'ambito dei principi e che perciò non può avere un'autentica fondazione, ma che può tuttavia venir ricostruita argomentativamente. Così arriviamo all'identificazione dei principi specifici dell'azione che non sono altro che i fini delle singole virtù» (M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, p. 240). Cf. IDEM, *La ley natural y la razón práctica*, pp. 104-111.

[165] Cf. STh, I-II, q. 94, a. 3. En referir-se a la corrupció del bé de la naturalesa per efecte del pecat, descriu tres maneres de referir-se al *bonum naturae humanae*: «Bonum naturae humanae potest tripliciter dici. Primo, ipsa principia naturae, ex quibus natura constituitur, et proprietates ex his causatae, sicut potentiae animae et alia huiusmodi. Secundo, quia homo a natura habet inclinationem ad virtutem, ut supra habitum est, ipsa inclinatio ad virtutem est quoddam bonum naturae. Tertio modo potest dici bonum naturae donum originalis iustitiae, quod fuit in primo homine collatum toti humanae naturae» (STh, I-II, q. 85, a. 1).

Vegeu la síntesi que ofereix Rodríguez Luño sobre vinculació entre *norma* i *virtut*: «1) Las virtudes se definen indicando genéricamente los modos de regulación requeridos por la vida buena. Las normas, en cambio, permiten o prohíben acciones; 2) las normas, permitiendo y prohibiendo, delimitan dos grandes áreas del comportamiento: una cubierta por las normas y otra en la que el sujeto es libre de hacer lo que quiera. Las virtudes, por el contrario, son fines que han de ser perseguidos y realizados en todas las acciones, también en las que no son subsumibles bajo normas. Las virtudes miran a la perfección de *toda* conducta, y por eso permiten entender fácilmente la conexión entre teología moral y teología espiritual; 3) las normas están en función de las virtudes: indican las acciones requeridas o excluidas por la *ratio virtutis*. Pero no todo el ámbito de las virtudes puede ser condensado en normas. Lo que siempre requieren las virtudes es el juicio prudencial, a cuya educación apuntan las normas; 4) la concreción de los fines virtuosos en acciones es algo completamente diverso de la aplicación de normas a casos. Esta aplicación presupone que se conocen las acciones alternativas. La concreción de fines no presupone ese conocimiento; se debe encontrar la acción justa, en cierto modo muchas veces hay que inventarla.

»Para la ética de las virtudes no toda regla de las virtudes es conocida inmediatamente por el sujeto, sino que su conocimiento se desarrolla hacia una mayor especificación y articulación, hasta llegar a ser perfecto en el sujeto virtuoso. Se parte del deseo natural de la voluntad, de los *semina virtutum* y del conocimiento de los bienes humanos fundamentales. Como estos bienes son varios, se han de ordenar el deseo y los afectos que ellos suscitan, de forma que su deseo sea compatible y coherente con la voluntad del bien perfecto, que es la caridad, y con el conocimiento de la verdad, sin la cual no hay orden. Punto esencial en el desarrollo moral es la recepción de la verdad sobre Dios otorgada por la fe, que permite la formación del amor a Dios como norma suprema. La razón práctica no extrae la regla moral del conocimiento especulativo de la naturaleza humana, sino de la aprehensión de los fines virtuosos. La inteligencia y la voluntad, con la luz y el deseo natural que respectivamente tienen, constituyen la naturaleza práctica del hombre, o si se quiere la *ratio naturalis*, entendiendo por *ratio* toda la parte superior del alma. Lo normativo es el fin y la naturaleza práctica en cuanto orientada a ese fin. En este sentido, la regla moral es natural, forma parte de la naturaleza humana» (A. RODRÍGUEZ-LUÑO, *El primado de la persona*, p. 73).

[166] M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, p. 229.

[167] *Ibid.*, p. 139.

[168] «Est autem rationis bonum id quod est secundum rationem moderatum seu ordinatum» (STh, I-II, q. 59, a. 4).

[169] «Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanae, ex qua eius bonitas mensuretur, habet ex lege aeterna, quae est ratio divina» (STh, I-II, q. 19, a. 4).

[170] «Idem medium, quod est virtutis moralis, etiam est ipsius prudentiae, scilicet rectitudo rationis» (STh, I-II, q. 64, a. 3).

[171] M. RHONHEIMER, *Autonomía y teonomía*, p. 565.

[172] Cf. STh, I-II, q. 19, a. 10.

El raonament pràctic segons Tomàs d'Aquino ens planteja una nova circularitat: les virtuts orienten els vertaders béns humans, i, alhora, només l'home prudent, que requereix ser virtuós, és capaç de percebre el bé humà i dictaminar el just mitjà que configura la virtut.

Com ja vam argumentar en l'estudi de la raó pràctica aristotèlica, Tomàs d'Aquino també recorre a la potencialitat de la intel·ligència i a l'educació en la virtut per a trencar la circularitat i convertir-la en una espiral creixent.[173] «L'adquisició del saber pràctic i l'exercici del bon raonament pràctic –afirma MacIntyre comentant sant Tomàs– no poden esdevenir sense algun desenvolupament de les virtuts morals, que al seu torn no pot ocórrer sense l'educació; tanmateix, s'ha de donar en el cas en el qual els qui encara estan sense educar i aquells privats de la possibilitat de semblant educació tinguin suficient saber pràctic per a obrar i ser el que la justícia i la llei divina requereixen.»[174]

Això significa –seguint de nou a Aristòtil– que, si només podem ser justos realitzant obres justes, els éssers humans posseïm una manera d'identificar quines són les accions justes amb anterioritat a la nostra adquisició de la virtut que ens permet de jutjar i actuar correctament respecte a la justícia. Aquest dinamisme identificatiu requereix el paper de l'educació per part dels pares i del legislador[175] i l'autoeducació,[176] així com la comunitat política i les seves lleis oferien als seus ciutadans el progrés en la virtut.

g. La raó, criteri de moralitat

A la llum de l'exposició efectuada i recorrent a la idea de raó com a regla reglada de l'obrar,[177] observem que el criteri de la raó es troba fora de la raó mateixa. Dir que la raó és regla i mesura de les nostres accions, no significa que ella és el criteri al marge de qualsevol altra realitat, ja que, com veiem, està *reglamentada*. És regla quan promulga una ordenació pràctica, però no quan la dictamina

---

[173] En *De Verit.*, q. 11, a. 1, Tomàs d'Aquino, responent a la pregunta de si només Déu pot ser anomenat mestre, resumeix el procés educatiu, en els àmbits teòric i pràctic, en confrontació amb les opinions d'Avicena i Sòcrates que, per una altra part sintetitza: «Formae enim naturales praeexistunt quidem in materia, non in actu, ut alii dicebant, sed in potentia solum, de qua in actum reducuntur per agens extrinsecum proximum, non solum per agens primum, ut alia opinio ponebat.» Aplicant-ho a l'obrar moral, en resulta l'existència d'unes inclinacions naturals que són com unes virtuts incoades que per l'exercici de l'obrar assoleixen la seva plenitud: «Virtutum habitus ante earum consummationem praeexistunt in nobis in quibusdam naturalibus inclinationibus, quae sunt quaedam virtutum inchoationes, sed postea per exercitium operum adducuntur in debitam consummationem.» Descobreix en l'ésser humà un doble tipus de potencialitat, una activa –aquella el principi intrínsec del qual és suficient per a produir l'acte– i una segona, passiva –aquella el principi intrínsec del qual és insuficient per eduir el seu acte. En el primer cas l'agent extrínsec és simple ajuda; en el segon, l'agent extrínsec és qui principalment edueix l'acte de la potència passiva. D'aquí sorgeixen dues maneres d'adquirir la ciència: la *inventio* i la *disciplina*. Ambdues contribueixen a la maduresa intel·lectual i moral del subjecte.

[174] A. MACINTYRE, *Justicia y racionalidad*, p. 179.

[175] Sant Tomàs precisa: «Homini naturaliter inest quaedam aptitudo ad virtutem; sed ipsa virtutis perfectio necesse est quod homini adveniat per aliquam disciplinam. [...]. Et ideo oportet quod huiusmodi disciplinam, per quam ad virtutem perveniatur, homines ab alio sortiantur. Et quidem quantum ad illos iuvenes qui sunt proni ad actus virtutum, ex bona dispositione naturae, vel consuetudine, vel magis divino munere, sufficit disciplina paterna, quae est per monitiones. Sed quia inveniuntur quidam protervi et ad vitia proni, qui verbis de facili moveri non possunt; necessarium fuit ut per vim et metum cohiberentur a malo, ut saltem sic male facere desistentes, et aliis quietam vitam redderent, et ipsi tandem per huiusmodi assuetudinem ad hoc perducerentur quod voluntarie facerent quae prius metu implebant, et sic fierent virtuosi. Huiusmodi autem disciplina cogens metu poenae, est disciplina legum. Unde necessarium fuit ad pacem hominum et virtutem, ut leges ponerentur» (STh, I-II, q. 95, a. 1).

[176] L'autoeducació queda redimensionada amb el concepte clau de *conversió*, que possibilita, entre altres coses, el creixement en la percepció de la veritat i del bé. Reiterem la cita de sant Pau amb què finalitzàvem la introducció d'aquest estudi: «No us emmotlleu al món present; deixeu-vos transformar i renoveu el vostre interior, perquè pugueu reconèixer quina és la voluntat de Déu, allò que és bo, agradable a ell i perfecte» (Rm 12,2).

[177] «Ratio recta est regula regulata a prima regula quae est Deus» (*De Virtut.*, q. 5, a. 1, ag. 10). La regla pròxima és la raó humana, però la regla suprema és la llei divina. Així, serà bo aquell acte que és conforme amb l'ordre de la raó i amb la llei eterna, i dolent aquell al qual manqui aquesta ordenació: «Debitus autem ordo ad finem secundum aliquam regulam mensuratur. [...] In his vero quae aguntur per voluntatem, regula proxima est ratio humana; regula autem suprema est lex aeterna. Quando ergo actus hominis procedit in finem secundum ordinem rationis et legis aeternae, tunc actus est rectus, quando autem ab hac rectitudine obliquatur, tunc dicitur esse peccatum» (STh, I-II, q. 21, a. 1).

en virtut de si mateixa.[178] En cas contrari, això significaria afirmar el sentit adverbial de la moralitat.[179] Ara bé, la raó mateixa continua sent el criteri de moralitat: «La raó –comenta Rhonheimer– és regla i mesura de la voluntat, com a principi constituent del seu *ésser bo* –i certament, no només com a regla de la moralitat *subjectiva*, sinó com a *mesura objectiva*. I tampoc no únicament en el sentit d'una *ratio mensurans*, sinó en el d'una *mensura*. Car la raó no és només una instància mesuradora i reguladora, en el sentit d'aplicació d'una mesura, sinó que és ella mateixa mesura, i amb això, norma, de la moralitat»:[180] la raó és *mensura mensurans*.

Davant de plantejaments hedonistes, sant Tomàs afirma que la delectació no és criteri per discernir la moralitat si ve de les potències apetitives sensibles, però pot ser un epifenòmen de la rectitud moral si ve de la fruïció de la voluntat en el vertader bé.[181] La naturalesa racional, les virtuts, la caritat, el Fi Últim i la nostra *imago Dei* tampoc no són les *regles* de l'obrar sinó, com hem afirmat, el seu *fonament*, alhora que pressupòsit de la raó per constituir els criteris de la moralitat: són *causa ordenationis*, perquè elles mateixes posseeixen una intrínseca racionalitat, reflex de la saviesa trinitària, que es fa *intel·ligible* a la raó. Amb aquest plantejament, no es defensa una raó merament autònoma, sinó una autonomia participada de la raó. L'encíclica *Veritatis Splendor* expressa aquesta vinculació rebutjant l'*autonomia absoluta* i afirmant la *teonomia participada* de la raó que depèn de la saviesa i de la providència de Déu.[182]

A la llum d'aquesta exposició, parlar d'objecte moral com a *forma apprehensa et concepta a ratione*, significa pròpiament parlar del «contingut de sentit objectiu-moral de les accions humanes».[183]

F. EL CONFLICTE DE BÉNS I LA VALIDESA DE LA LLEI NATURAL. L'EPIQUEIA («AEQUITAS»)

La subordinació de tot fi al Bé summe constitueix l'*ordo bonorum*. Entendre bé aquesta realitat significa substituir el *conflicte* de béns per la seva jerarquia. Els plantejaments proporcionalistes, especialment de Knauer,[184] desdiuen del desenvolupament del teòleg dominic. Els conflictes aparents no es resolen primant béns òntics, sinó descobrint, mitjançant la raó pràctica, l'ordre dels béns.

Sabem que les virtuts assenyalen els fins de les accions humanes. Què passa quan ens trobem amb suposats conflictes de virtuts? El Doctor angèlic es qüestiona un cas concret de conflicte: si per motius de religió s'han d'ometre els deures de pietat quant als pares. La seva resposta, en coherència amb la idea de l'*ordo bonorum*, no pot ser més explícita: «Cap virtut no pot estar en pugna amb una altra virtut, perquè el bé no és contrari al bé.»[185] Pot succeir que algunes de les virtuts preteses (en aquest cas la religió i la pietat) deixin de ser vertaderes per no cenyir-se al just mitjà en relació amb la per-

---

[178] «Ratio humana secundum se non est regula rerum, sed principia ei naturaliter indita sunt quaedam regulae generales et mensurae omnium eorum quae sunt per hominem agenda, quorum ratio naturalis est regula et mensura» (STh, I-II, q. 91, a. 3, ad 2).

[179] Aquest sentit adverbial de la moralitat, de ressonàncies kantianes, és assumit en l'àmbit catòlic, principalment pels defensors de la *moral autònoma* en les seves diferents variants: *autonomia teònoma de l'ethos del món* (A. Auer) i *autonomia teònoma de la raó creadora* (F. Böckle i K.W. Merks).

[180] M. RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica*, p. 44. Cf. *ibid*., pp. 91 i 311 ss.

[181] Cf. STh, I-II, q. 34, a. 4; el bé delectable es defineix per la seva conformitat amb el sentit, no amb la raó; és a dir, poden existir –i existeixen– béns delectables que no són béns *humans*, béns conforme a la raó: cf. STh, II-II, q. 145, a. 3.

[182] VS 41. «Nuestra autonomía es en nosotros expresión de una ontonomía que en la reflexión metafísica se conoce como teonomía» (J. DE FINANCE, *Autonomie et Théonomie*, en M. ZALBA [ed.], *L'agire morale. Atti del Congresso Internazionale, Roma-Napoli 17-24 aprile 1974: Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, V, Neapel 1974, p. 251).

[183] M. RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica*, p. 408; «Objetivar es *reddere cognitum*, volver algo desconocido en conocido, gracias a la capacidad de un sujeto» (A. MILLÁN-PUELLES, *Teoría del objeto puro*, p. 108).

[184] Knauer planteja tota la moral sota el prisma de l'acció de doble efecte: cf. P. KNAUER, *La détermination du bien et du mal moral par le principe du double effet*, NRTh 87 (1965) 356-376.

[185] «Nulla autem virtus alii virtuti contrariatur aut repugnat, quia secundum philosophum, in praedicamentis, bonum non est bono contrarium» (STh, II-II, q. 101, a. 4).

sona. L'ordre o la jerarquia de béns serà un criteri per discernir el just mitjà de cada virtut en el cas d'*aparent* conflicte de valors.[186]

Si a la llei natural correspon l'obrar virtuós, es pot inferir, equivocadament, a la claror de l'argumentació anterior, que la llei natural no pot fer afirmacions universals, almenys en algunes de les seves determinacions. De fet, sant Tomàs es planteja si la llei natural és *una per a tots*.[187] I respon: «Com que la raó pràctica s'ocupa del que és contingent —les accions humanes—, encara que en els seus principis comuns es doni necessitat, quan més descendim al particular, tant més es troben defectes.»[188] Aquests defectes provenen d'un doble origen: en primer lloc, perquè la veritat o la rectitud pràctica no és la mateixa per a tots considerada en concret, sinó només en quant al que és comú. Així doncs, respecte a les conclusions particulars de la raó pràctica no es dóna la mateixa veritat i rectitud en tots («non est eadem veritas seu rectitudo apud omnes»); en segon lloc, encara que la rectitud sigui la mateixa en el particular, no és igualment coneguda per tots.[189] No s'esdevé el mateix amb la raó teòrica, els principis i les conclusions dels quals posseeixen igual veritat per a tots, encara que no tots la coneguin igual.

Tomàs conclou la *quaestio* afirmant de nou que «la llei natural, quant als principis comuns, és la mateixa per a tots els homes, tant segons la seva rectitud com segons el seu coneixement. Quant als principis particulars que són conclusions dels principis comuns, però, la llei natural és la mateixa *ut in pluribus* (en la majoria dels casos) per la seva rectitud i el seu coneixement, encara que *ut in paucioribus* (en certes ocasions) pot fallar o bé en la seva rectitud per culpa d'algun impediment o bé en el seu coneixement».[190]

Què significa «fallar en la seva rectitud per raó d'algun impediment»? Es tracta d'un defecte de la mateixa llei o bé de l'objecte que cau sota la llei? Defensar que es tracta d'un defecte de la mateixa llei implica negar la possibilitat dels actes intrínsecament dolents i afirmar les excepcions a la llei. A la llum de l'exemple que proposa el Doctor angèlic en el desenvolupament de la qüestió –*deposita sunt reddenda*– podrem entendre la seva resposta. La proposició *deposita sunt reddenda* és un principi derivat d'un altre principi més comú que podem formular així: s'ha d'obrar de manera conforme amb la raó. Si bé és cert que en la majoria dels casos el just és tornar els béns en dipòsit, en certs contextos morals, en els quals la devolució sigui perjudicial –i, per tant, irracional–, no regeix la validesa d'aquest principi derivat. Si ens és conegut que el propietari reclama la seva devolució per hostilitzar la pàtria,[191] aleshores sant Tomàs –i nosaltres amb ell– manté que no s'ha de tornar el que es posseeix en dipòsit. Es tracta d'una *excepció* a la llei? Pensem que no. L'argumentació és de gran importància per no derivar en un discurs teleològic.

La llei natural és una llei *moral* i, com a moral, no se'n poden reduir les proposicions a la poieticitat de l'actuar humà, sinó al vertader i ple sentit moral de l'obrar. A causa de la necessitat de formular lingüísticament les proposicions de la llei natural, podem caure en l'equívoc de reduir les proposicions esmentades a la seva formulació lingüística, quan el que es requereix és justament la realitat inversa: la

---

[186] Alguns també pretenen d'estendre la conflictivitat a la vinculació entre normes i valors, però, com afirma Caffarra, «un conflicto entre las normas morales y la jerarquía de los valores éticos es esencialmente imposible, por el hecho de que precisamente la norma moral es la expresión de la jerarquía de los valores y, por tanto, se conforma siempre a ella» (C. CAFFARRA, *Vida en Cristo*, p. 99).

[187] STh, I-II, q. 94, a. 4.

[188] «Sed ratio practica negotiatur circa contingentia, in quibus sunt operationes humanae, et ideo, etsi in communibus sit aliqua necessitas, quanto magis ad propria descenditur, tanto magis invenitur defectus» (*ibid.*).

[189] «Sed quantum ad proprias conclusiones rationis practicae, nec est eadem veritas seu rectitudo apud omnes; nec etiam apud quos est eadem, est aequaliter nota» (*ibid.*). La carència de coneixement pot venir per algun impediment com, per exemple, la perversió de la raó per una passió desordenada o per un mal costum.

[190] *Ibid.*

[191] *Ibid*. La mateixa idea apareix en STh, II-II, q. 57, a. 2, ad 1: «Sicut naturalem aequalitatem habet ut deponenti depositum reddatur, et si ita esset quod natura humana semper esset recta, hoc esset semper servandum. Sed quia quandoque contingit quod voluntas hominis depravatur, est aliquis casus in quo depositum non est reddendum, ne homo perversam voluntatem habens male eo utatur, ut puta si furiosus vel hostis reipublicae arma deposita reposcat.» Cf. *In III Sent*., d. 37, a. 3; STh, II-II, q. 120, a. 1. Tomàs d'Aquino recull l'exemple que ja planteja Plató (*La República* 331c-332a). Vid. el comentari d'Anna Marta GONZÁLEZ, *«Depositum gladius non debet restitui furioso»*, pp. 217-240, en el qual mostra la relació intrínseca entre la llei natural, les virtuts i la sindèresi, a fi i efecte d'explicar el sentit de la *mutabilitat* d'alguns preceptes secundaris de la llei natural.

formulació lingüística és expressió de la llei natural, amb totes les limitacions pròpies del llenguatge.[192] Afirmar, en el cas que ens ocupa, que no ha de retornar-se el que es posseeix en dipòsit pel mal ús que en farà el propietari en contra del bé comú, no és una excepció a *deposita sunt reddenda*. Qui pensa que realment ho és, està reduint la proposició a la seva formulació lingüística i l'acte a la seva dimensió poiètica.

Ara bé, quan no es retorna pel motiu esmentat, l'acte moral que realitza l'agent té una nova *especificació moral*: no cooperar amb qui perjudica el bé comú, que no té res a veure amb la restitució. Dins la jerarquia de béns –que no ha de confondre's amb el càlcul de conseqüències o la proporció de béns òntics– la virtut de la justícia que guia l'obrar, en aquest cas requereix la no devolució. No és que aquest precepte de la llei natural s'exceptuï en aquesta ocasió, sinó que, per ser l'objecte de l'acció un altre bé pràctic diferent, el precepte de la llei natural que li correspon no és *deposita sunt reddenda*, sinó el que ens obliga a cooperar al bé comú.

Per tant, les formulacions de les proposicions de la llei natural s'han d'entendre sempre en el seu *context moral*.[193] Negar aquest context significa quedar-nos amb el cadàver de la llei natural i amb el cadàver de l'acció.

Vegem un paral·lelisme en l'àmbit de la física. La proposició *els cossos cauen pel seu propi pes* és universalment vàlida, sempre que es formuli en un context gravitatori. En absència de gravetat els cossos ni cauen ni posseeixen pes. Qui formuli que aquesta proposició és vàlida només *ut in pluribus*, està reduint la llei física a una mera expressió lingüística, realitzant una transgressió lògica. De fet, el físic que pensi així il·lògicament haurà de defensar que, depenent de les circumstàncies, pot donar-se el cas que, en un context gravitatori, els cossos no s'atreguin. Podria fins i tot argumentar que un avió en vol no *cau sota el seu propi pes* i que, per tant, aquesta proposició és falsa en algunes ocasions (no regeix *semper et pro semper*) i que depèn de les circumstàncies. L'error del físic consisteix a considerar la proposició de la llei física i la realitat analitzada en la seva pura materialitat, sense advertir que en el cas de l'avió en vol es tracta d'una *altra* realitat física diferent, que posa en joc una *altra* llei de la física: la força ascendent que sorgeix de la diferència de pressió entre la part superior i inferior de les ales de l'avió, capaç de superar la força gravitatòria. Hem d'afirmar que l'avió *en vol* suposa un *context físic* diferent de l'avió a *terra*.

Anàlogament, les proposicions de la llei natural s'han d'entendre sempre en el seu context *moral* si no volem fer aquests salts lògics que porten a confondre la realitat. Reprenent l'exemple que analitzem, la proposició *deposita sunt reddenda* no és l'*adequada* en el nou context moral en el qual el propietari té el propòsit d'utilitzar allò retornat per causar un mal al bé comú. Hem emfasitzat la paraula *adequada* per mostrar que sant Tomàs no parla d'un defecte de la *validesa* o *obligatorietat* del precepte moral corresponent, sinó només de la seva *rectitudo*. És un defecte «quantum ad rectitudinem». Aquest defecte no té el seu origen en el precepte, sinó més aviat en la matèria a la qual el precepte ha de referir-se.[194] En canviar el context moral, pot canviar l'objecte moral, és a dir, l'especificació d'una determinada acció (pot donar-se el que podem anomenar una *mutatio materiae*)[195]; en aquest cas, el *precepte moral* que correspon a l'esmentada acció –fins i tot sent les dues accions poièticamente idèntiques– és un altre diferent. El nou objecte moral cau sota una nova prescripció moral. I per això «la irrellevància pràctica d'un precepte partint de la contingència de la matèria de l'acció (*mutatio materiae*) i les *excepcions* d'un precepte són, per tant, coses fonamentalment diferents».[196]

Íntimament unida a la reflexió anterior, apareixen les qüestions de la dispensa de la llei i de l'epiqueia (o *aequitas*). Tomàs d'Aquino, en virtut de l'autoritat del legislador diví admet la dispensa

---

[192] La realitat no està subjecta a les paraules, sinó aquestes a la realitat: «Non sermoni res, sed rei debet esse sermo subiectus» (STh, I-II, q. 96, a. 6, sc). Convé distingir entre *principi* i *norma promulgada*: les normes promulgades són formulacions reflexivolingüístiques dels principis, proposicions normatives enunciatives. Les normes promulgades es fonamenten sobre els principis pràctics, els reflecteixen i són la seva expressió lingüística. Cf. M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, pp. 269 s.

[193] Sobre el *context moral*, vid. p. 109 i la nota 154 de la mateixa pàgina.

[194] Cf. M. RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica*, pp. 472 s.

[195] Sobre la *mutatio materiae*: cf. TH. BELMANS, *Le sens objectif de l'agir humain*, p. 200; M. RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica*, p. 475.

[196] *Ibid.*, p. 478.

d'alguns preceptes de la llei natural relatius a la segona taula del Decàleg.[197] Si es té en compte el context social de l'Antic Testament i la condició de l'home ferit pel pecat original, incapaç d'assumir totes les exigències de la mateixa naturalesa humana i mancat de la plena llum de la redempció obrada per Crist, la permissió de la poligàmia i del libel de repudi resta redimensionada per una *mutatio materiae*[198] que dóna lloc a una vertadera dispensa divina,[199] que reafirma, alhora, el valor de la llei que realment li correspon. Per a Tomàs, sota aquestes condicions, la poligàmia es constitueix davant els ulls humans –és a dir, així ho aprehèn l'home veterotestamentari– com la possibilitat d'augmentar la descendència i d'educar-la per al culte de Déu,[200] mentre que la donació del libel de repudi es configura com un comportament que evita la mort de la dona:[201] es tracta de dos objectes morals diferents.

El canvi d'objecte moral, la *mutatio materiae*, té lloc també, segons l'opinió de Tomàs, en el comportament d'Abraham davant l'assassinat del seu propi fill,[202] i en el d'Osees, en acudir a una prostituta,[203] ambdós per mandat diví: Abraham no consent en un assassinat ni Osees en la fornicació, sinó que ambdós obeeixen el Creador.[204] Davant l'obediència a Déu regeix com a precepte el primer manament del Decàleg: estimar Déu sobre totes les coses.

Aquesta dispensa divina no equival a l'epiqueia, encara que pugui semblar-ho en un sentit ampli. La raó de l'epiqueia rau en la limitació del legislador humà per abastar tots els casos de la llei en una formulació legal.[205] Així, en legislar, el legislador proposa una llei d'acord amb allò que més freqüentment succeeix (*ut in pluribus*). Atès que la força de la llei ve de la seva ordenació al bé comú, si en certs casos particulars (*ut in paucioribus*) suposés un perjudici, la llei no tindria validesa.[206] Si recordem la distinció entre *principi* i *norma promulgada*[207] (aquestes són formulacions reflexivolingüístiques dels principis), les prescripcions legals són normes promulgades, que reflecteixen els seus corresponents principis. En el cas de l'epiqueia, dita també *aequitas*,[208] el que no té validesa és la *norma promulgada* en un cas concret, però el principi del qual emana continua sent vàlid, encara que no és *adequat* per a aquest objecte particular de l'acció.

Si el legislador de la llei divina és Déu, defensar l'epiqueia de la llei natural –participació de la llei divina en el cor humà– significaria afirmar una limitació en Déu que no s'ha adonat d'alguna

---

[197] Cf. *In I Sent.*, d. 47, a. 4; *In IV Sent.*, d. 33, a. 2; *In IV Sent.*, d. 33, a. 3c; *In IV Sent.*, d. 33, q. 2, a. 2a; SCG, III, cap. 125, n. 10.

[198] Quan Tomàs d'Aquino es qüestiona la dispensa de la llei del Decàleg en la *Summa Theologiae*, conclou: «Praecepta Decalogi sunt omnino indispensabilia» (STh, I-II, q. 100, a. 8). L'aparent contradicció amb l'afirmació de la possibilitat de dispensa de les lleis de la segona taula rau en el doble objecte de *dispensa*. *Formalment* aquests preceptes de la llei són sempre vàlids en la seva raó de llei (no són susceptibles de dispensa), però *materialment* poden no aplicar-se sobre un acte particular en el sentit que aquest no es correspon amb una determinada llei (la que *ut in pluribus* regeix), sinó amb una altra. En aquest sentit es parla també, en certa manera, de dispensa.

[199] «Et propter hoc dicitur, quod contra praecepta primae tabulae, quae ordinant immediate in Deum, Deus dispensare non potest; sed contra praecepta secundae tabulae, quae ordinant immediate ad proximum, Deus potest dispensare; non autem homines in his dispensare possunt» (*In I Sent.*, d. 47, a. 4).

[200] «Et ideo in hoc a solo Deo dispensatio fieri potuit per inspirationem internam, quae quidem principaliter sanctis patribus facta est, et per eorum exemplum ad alios derivata est eo tempore quo oportebat praedictum naturae praeceptum praetermitti, ut *major esset multiplicatio prolis ad cultum Dei educandae*» (*In IV Sent.*, d. 33, a. 2).

[201] «In lege Moysi per dispensationem licebat dare libellum repudii *ad evitandum uxoricidium*» (*In IV Sent.*, d. 33, a. 3c, ad 3).

[202] Gn 22.

[203] Os 1,2.

[204] «Sicut Abraham non peccavit filium innocentem volendo occidere, propter hoc quod obedivit Deo, quamvis hoc, secundum se consideratum, sit communiter contra rectitudinem rationis humanae; ita etiam Osee non peccavit fornicando ex praecepto divino. Nec talis concubitus proprie fornicatio debet dici, quamvis fornicatio nominetur referendo ad cursum communem» (STh, II-II, q. 154, a. 2, ad 2).

[205] Sant Tomàs tracta especialment de l'epiqueia en STh, I-II, q. 96, a. 6; STh, II-II, q. 120.

[206] «Contingit autem multoties quod aliquid observari communi saluti est utile ut in pluribus, quod tamen in aliquibus casibus est maxime nocivum. Quia igitur legislator non potest omnes singulares casus intueri, proponit legem secundum ea quae in pluribus accidunt, ferens intentionem suam ad communem utilitatem. Unde si emergat casus in quo observatio talis legis sit damnosa communi saluti, non est observanda» (STh, I-II, q. 96, a. 6).

[207] Vid. nota 192 d'aquest mateix capítol.

[208] STh, II-II, q. 120, a. 1.

circumstància determinada i, per tant, negar el mateix Déu. L'epiqueia s'articula, com a virtut, només en l'àmbit de les lleis humanes promulgades per legisladors humans.[209]

Ens queda per analitzar, en l'apartat següent, el defecte de la veritat o la rectitud pràctica quant als preceptes particulars pel motiu de *no ser igualment coneguts per tots*.

G. LA CONSCIÈNCIA ERRÒNIA I LA IGNORÀNCIA

L'obediència a la consciència errònia és un segon corol·lari de la teoria de la raó pràctica: la raó presenta a la voluntat una realitat que ha percebut en qualitat de bé o mal, i així queda determinada la voluntat, encara que la percepció sigui equivocada; i atès que la moralitat rau en la voluntat, aquesta serà bona o dolenta segons la valoració moral que li presenti la raó: «Tota voluntat disconforme amb la raó és dolenta.»[210]

La ignorància, com tots els elements que poden influenciar l'actuar humà, no pot ser tractada de forma unívoca, sinó que requereix una determinació correcta en relació amb la raó i la voluntat. Això obliga el Doctor angèlic a distingir els tipus d'ignorància en relació amb l'acte humà:[211]

1. Ignorància *concomitant*: aquella que, si l'agent fos conscient del que veritablement fa, no el portaria a deixar d'obrar. No causa l'involuntari[212] i equival a actuar *amb* ignorància.

2. Ignorància *antecedent*: aquella que, en la mesura que l'agent fos conscient de la mateixa, el portaria a deixar d'actuar. Pot causar l'involuntari si s'actua *per* ignorància.[213]

3. Ignorància *consegüent*: és la ignorància estimada i, per tant, voluntària. Pot concretar-se en: (a) ignorància *afectada*: quan es vol continuar ignorant; (b) ignorància *respecte a allò que es pot i s'ha de saber*, bé per no posar atenció (a causa de la passió o de l'hàbit), bé per no procurar d'adquirir els coneixements que hom està obligat a posseir.[214]

A la llum de la teoria de la raó pràctica, s'entén que alguns tipus d'ignorància afectin constitutivament la percepció de l'objecte (sigui de la intenció o de l'elecció) de la voluntat.

Actuar *per* ignorància *antecedent* no voluntària significa percebre un objecte diferent de l'objecte real, la volició del qual l'agent es fa moralment responsable. En aquest cas, per ser una ignorància involuntària (sigui invencible, sigui per nesciència no negligent), l'agent no és responsable de l'objecte real, sinó només de l'objecte percebut.[215]

---

[209] La reflexió oferta sobre l'epiqueia no té res a veure amb la interpretació teleologista de Tomàs d'Aquino que proposa Virt, en substituir el vertader *principi* que la raó pràctica descobreix que es correspon amb el comportament particular per una justícia entorn a la ponderació de béns: «Tomás de Aquino afirmó, de manera inequívoca, cuando equiparó la epiqueya con la aequitas, que la epiqueya se refiere a la ponderación de los bienes, y esta ponderación a la epiqueya. Ya bajo el concepto romano de aequitas subyace la imagen de la balanza y, por tanto, la idea del peso y de la ponderación. Aequitas significa, pues, búsqueda de la más exacta justicia mediante el recurso de poner en la balanza todas las circunstancias, también extraordinarias» (G. VIRT, *Epiqueya y autodeterminación moral*, p. 247).

[210] «Omnis voluntas discordans a ratione, sive recta sive errante, semper est mala» (STh, I-II, q. 19, a. 5 *in fine*).

[211] Cf. STh, I-II, q. 6, a. 8; STh, I-II, q. 76, a. 4.

[212] Sant Tomàs distingeix l'*involuntari* del *no voluntari*: matar a qui es desitja matar, però actuant amb la ignorància que la persona que matem és de fet qui desitgem matar, és un acte *no voluntari*, però no podem dir que sigui *involuntari*: cf. STh, I-II, q. 6, a. 8.

[213] La ignorància afecta intrínsecament el sil·logisme pràctic, conclusió de la qual és, segons com es miri, el judici, l'elecció o l'operació. Una ignorància que pot afectar tant la major com la menor del sil·logisme esmentat. En aquests actes moralment dolents, en la mesura que la ignorància afecti la major, es diu que la ignorància és *causa accidental* del pecat (s'actua *per* ignorància); si només afecta la menor i la voluntat està disposada a seguir obrant –encara que no posseeixi la ignorància sobre el concret–, la ignorància no és *causa* del pecat (actua *amb* ignorància): «Non quaelibet ignorantia peccantis est causa peccati, sed illa tantum quae tollit scientiam prohibentem actum peccati. Unde si voluntas alicuius esset sic disposita quod non prohiberetur ab actu parricidii, etiam si patrem agnosceret; ignorantia patris non est huic causa peccati, sed concomitanter se habet ad peccatum. Et ideo talis non peccat propter ignorantiam, sed peccat ignorans» (STh, I-II, q. 76, a. 1).

[214] S'ha de distingir aquesta ignorància fruit de la negligència de la ignorància de la ciència no deguda, que s'anomena *nesciència*: cf. STh, I-II, q. 76, a. 2. La primera no només pot ser causa del pecat, sinó que ella mateixa ja és pecat.

[215] «Si vero sit talis ignorantia quae omnino sit involuntaria, sive quia est invincibilis, sive quia est eius quod quis scire non tenetur; talis ignorantia omnino excusat a peccato» (STh, I-II, q. 76, a. 3).

Quan s'actua per ignorància *consegüent*, encara que l'enteniment només assoleixi captar un objecte que no és el real, l'objecte percebut suposa la percepció del mateix i d'altres de *possibles*. Per tant, l'agent es fa responsable de tots els objectes, actual i possibles. Per exemple, qui dispara durant una cacera a una *cosa* de la qual hom no està molt segur que sigui un cérvol, donat que intencionalment l'agent repara que podria ser qualsevol altre ésser viu, inclosa una persona, es fa moralment responsable de tots aquells comportaments que especificarien el seu actuar segons l'ésser viu de què es tracti; per tant, en cas de ser una persona, cometria un assassinat. La descripció de l'acte humà vertader que ha elegit el caçador inclou, en aquest cas, l'assassinat, encara que de fet en resulti finalment. Un acte realitzat amb ignorància consegüent és un acte pluriobjectual en potència.[216]

Quan s'actua amb ignorància concomitant, aquesta no afecta substancialment l'especificació de l'acte, sinó que és una de les seves circumstàncies.

L'estudi de la ignorància en la determinació moral no és, per tant, un mer *correctiu* a les fonts de la moralitat, sinó un element que hi pertany constitutivament: entra en la configuració de l'objecte de la intenció (també anomenat *fi*), l'objecte de l'elecció (comunament anomenat *objecte*) i la percepció de les *circumstàncies*.

H. ERRORS EN LA RACIONALITAT PRÀCTICA

De l'exposició precedent podem descobrir els motius dels errors en el procés de la raó pràctica,[217] és a dir, el perquè de l'elecció d'accions que desdiuen del bé humà. Sant Tomàs ens n'ofereix una primera síntesi.[218] El sil·logisme pràctic pot no concloure en una acció bona per a l'agent en la mesura que aquest: (a) es vegi mancat de la ciència universal (falla la major i potser la menor); (b) estigui privat de la ciència particular (falla la menor); (c) no posseeixi actualment la ciència que habitualment té, per la manca d'intenció o per algun impediment –impediment que esdevé per distraccions, per contrarietats o per certs trastorns corporals.

A la manca de ciència, s'hi ha d'afegir l'influx desordenat de les passions que mouen el subjecte sense el govern de la raó.[219] Quan el Doctor angèlic es planteja si l'apetit sensitiu pot moure la voluntat, constata que la percepció o aprehensió del bo i convenient depèn de dues causes: (a) de la condició del subjecte que percep;[220] (b) de la condició de l'objecte percebut. Així, d'acord amb les seves disposicions, el subjecte pot fer-se incapaç de percebre el seu vertader bé, donant lloc a un error en la racionalitat pràctica. L'influx de les passions desordenades pot fer fallar el judici del bé aprehès.[221] «Els sentiments que procedeixen de l'apetit sensitiu –comenta Wojtyla– cerquen d'influir sobre l'objectivació dels objectes de desig per part de la raó i adequar-la a ells mateixos, perquè es col·loquen davant d'aquests mateixos objectes.»[222] No oblidem que sobre les passions no tenim un ple domini sinó un domini *polític*.[223] Si l'esmentat domini fos despòtic, tot el que la raó ordena es faria, i

---

[216] Sobre els actes pluriobjectuals, vid. cap. VII, pp. 394 ss.

[217] Presentem aquí els errors en la racionalitat pràctica a la llum de la teoria de la raó pràctica de sant Tomàs. Aquesta dóna explicació dels errors en l'actuació. Tanmateix, des de perspectives teleològiques normatives, la unitat de la raó pràctica pateix una profunda ruptura, es fa bocins: la distinció entre el moralment bo/dolent i el moralment correcte/incorrecte comporta que el mateix mètode d'anàlisi moral faci de la ruptura la regla: cf. A. RODRÍGUEZ-LUÑO, Veritatis Splendor *un anno dopo. Apunti per un bilancio (II)*, p. 63, nota 89.

[218] Cf. STh, I-II, q. 77, a. 2.

[219] No hem dedicat un apartat propi a les passions per no considerar-lo necessari per al desenvolupament d'una tesi encaminada a percebre la realitat de l'objecte moral. Tanmateix, no volem reduir les passions a la seva possible influència negativa en el procés de la raó pràctica. Les passions són elements importants de la persona, també a fi i efecte de portar a terme una actuació excel·lent. Vid., per exemple, l'estudi de PAUL J. WADELL, *La primacía del Amor, Una introducción a la Ética de Tomás de Aquino*, Madrid 2002, pp.147-188.

[220] «Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei» (STh, I-II, q. 9, a. 2; STh, I-II, q. 58, a. 5).

[221] «Passiones animae dupliciter se possunt habere ad iudicium rationis. Uno modo, antecedenter. Et sic, cum obnubilent iudicium rationis, ex quo dependet bonitas moralis actus, diminuunt actus bonitatem» (STh, I-II, q. 24, a. 3).

[222] K. WOJTYLA, *El problema de la voluntad*, p. 174. Quan les passions imposen el fi de l'obrar, la raó actua només de manera auxiliar, al servei dels sentits; i de ser la facultat més perfecta de l'home es redueix a una esclavitud *sui generis*: cf. IDEM, *El papel dirigente o auxiliar de la razón*, p. 227; STh, I-II, q. 9, a. 2.

[223] Cf. STh, I, q. 81, a. 3, ad 2; STh, I-II, q. 58, a. 3; STh, I-II, q. 56, a. 4, ad 3.

així el mal i l'error només es donarien en la raó. Aquesta és, en part, la tesi de Sòcrates: tota maldat és fruit d'una manca de ciència.

Un nou error pràctic s'esdevé quan l'*imperi* de la raó (que després de l'ús actiu de la voluntat posa en acte les potències que realitzaran l'acció) és substituït per un imperi que prové de l'apetit sensible. En la mesura que aquest moviment no participi de la raó, no pot qualificar-se l'acte d'acte humà: no és voluntari i com a tal no és moral. Aquest és el cas, entre altres, de molts actes dels pàrvuls.[224] El pecat apareix quan la voluntat es mou per l'aprehensió que procedeix de la sensualitat i no de la raó, encara que la raó pot fer-la seva. O bé quan la raó li presenta una *res* que no és un bé propi que pugui ser exigit.[225]

Coherentment, sant Tomàs, fent seva la tesi aristotèlica, afirma que els ancians tenen més *prudència* per tenir les passions apagades i per tenir més experiència.[226]

Com veiem, els errors pràctics provenen de l'ordre de la raó o el fi. De l'ordre de la raó, quan la voluntat tendeix a allò que li presenta l'aprehensió sensible. En referència al fi, quan la raó presenta un fi a la voluntat, jutjant que és bo però equivocant-se en el judici.[227] Si la voluntat intervé en ambdós casos impedint l'activitat de la raó, tant en la seva dimensió perceptiva com deliberativa, aleshores l'acte és voluntari, i l'error pràctic esdevé pecat.[228]

I. EL VOLUNTARI INDIRECTE I L'ACCIÓ DE DOBLE EFECTE: «PRAETER INTENTIONEM»

La teoria de la raó pràctica també ens capacita per entendre la implicació de la voluntat en els actes anomenats de doble efecte i en el voluntari indirecte.

Recordem què entén per voluntari sant Tomàs: «Aquell acte que procedeix d'un principi intern amb coneixement del fi»,[229] és a dir, aquell que cau sota un acte de la voluntat o, millor, sota el poder de la voluntat[230] (no voler pot ser voluntari). Ara bé, «alguna cosa pot ser voluntària, bé sia *secundum se* –quan la voluntat s'adreça directament–, sia *secundum suam causam* –quan la voluntat s'adreça a la causa i no a l'efecte, com qui en embriagar-se voluntàriament es fa, també, responsable de tot el que faci en aquest estat».[231] Una nova distinció es refereix a la manera de tendir la voluntat al seu objecte:

---

[224] Sant Tomàs, parlant de l'enveja, afirma: «Motus invidiae secundum quod est passio sensualitatis, est quoddam imperfectum in genere actuum humanorum, quorum principium est ratio. Unde talis invidia non est peccatum mortale. Et similis est ratio de invidia parvulorum, in quibus non est usus rationis» (STh, II-II, q. 36, a. 3, ad 1).

[225] «Cum autem voluntas in actionem prorumpit ad apprehensionem apprehensivae sensualis; vel ipsius rationis aliquod aliud bonum repraesentantis a proprio bono diversum; sequitur in actione voluntatis peccatum morale» (SCG, III, cap. 10, n. 16).

[226] Cf. STh, II-II, q. 47, a. 15, ad 2.

[227] Quan hi ha dubte sobre la voluntat tant del fi com dels mitjans pel fi, el Doctor angèlic afirma que l'actuar virtuós reclama fer el que té menys perill: «Ubi difficultas occurrit, semper est accipiendum illud quod habet minus de periculo» (STh, III, q. 83, a. 6, ad 2).

[228] «Praecedit igitur in voluntate peccatum actionis defectus ordinis ad rationem; et ad proprium finem. Ad rationem quidem, sicut cum, ad subitam apprehensionem sensus, voluntas in bonum delectabile secundum sensum tendit. Ad finem vero debitum, sicut cum ratio in aliquod bonum ratiocinando devenit quod non est, vel nunc vel hoc modo, bonum, et tamen voluntas in illud tendit quasi in proprium bonum. Hic autem ordinis defectus voluntarius est: nam in potestate ipsius voluntatis est velle et non velle. Itemque est in potestate ipsius quod ratio actu consideret, vel a consideratione desistat; aut quod hoc vel illud consideret. Nec tamen iste defectus est malum morale: si enim ratio nihil consideret, vel consideret bonum quodcumque, nondum est peccatum, quousque voluntas in finem indebitum tendat. Quod iam est voluntatis actus» (SCG, III, cap. 10, n. 17).

[229] STh, I-II, q. 6, a. 1.

[230] «Aliquid dicitur esse voluntarium, non solum quia cadit sub voluntatis actu, sed quia cadit sub potestate voluntatis. Sic enim et ipsum non velle dicitur voluntarium; quia in potestate voluntatis est velle et non velle, et similiter facere et non facere» (*De Malo*, q. 2, a. 1, ad 2). Cf. STh, I-II, q. 6, a. 3.

[231] STh, I-II, q. 77, a. 7. Es tracta del resumen de STh, I-II, q. 6.

«Alguna cosa s'anomena voluntària *directament* quan la voluntat es dirigeix a això, i *indirectament*, quan la voluntat podria impedir-ho i no ho fa.»[232]

Contràriament, podem anomenar involuntaris aquells actes que no cauen sota el domini de la voluntat, bé per una causa extrínseca (violència), bé intrínseca no voluntària (febre, algun tipus d'ignorància, sigui invencible o nesciència).[233] Seguint Aristòtil,[234] el dominic d'Aquino denomina accions mixtes de voluntari i involuntari aquelles que es realitzen per cert temor o la realització de les quals, per si mateixes, no es durien a terme.[235] Tanmateix, ambdós constaten que aquestes són accions voluntàries, encara que es vulguin de forma indirecta.

Al voler indirecte l'anomena també *praeter intentionem* o *per accidens*,[236] encara que no sempre s'identifiquen.[237] Un voler *secundum* pot ser *directe* o *indirecte*, *per se* o *per accidens*. El voler *secundum suam causam* habitualment és *in actu* un voler *per accidens*. El voler indirecte, tanmateix, és sempre un veritable *velle*.[238] Cosa que no s'esdevé amb el *praeter intentionem*.[239]

Assenyalar que un efecte és *praeter intentionem* pot significar diferents determinacions de la voluntat. Tot resultat fruit de la casualitat, al marge de qualsevol obrar humà (*praeter intentionem naturae operantis*: per exemple, quan s'esdevé una cosa que afecta un subjecte sense cap intervenció personal) o fruit fortuït del propi actuar de l'agent (*praeter intentionem agentis a proposito*: per exemple, descobrir un tresor quan es cava una fossa per enterrar un difunt[240] o un homicidi fortuït)[241] és *praeter intentionem* i no compromet existencialment l'agent.[242] Però hi ha un tercer *praeter intentionem* que no és casual ni fortuït, sinó vertadera *res intenta* o *electa* en la qual el subjecte agent queda implicat moralment. En aquest cas, el *praeter intentionem* és voluntari, encara que no *directe* o *per se*, i s'identifica amb el voluntari indirecte.[243] El fet de ser un voler indirecte, que no es vol com a intenció

---

[232] *Ibid.*

[233] Cf. *De Malo*, q. 2, a. 1.

[234] Cf. EN III (1110a 12-13).

[235] Cf. SCG, III, cap. 116, n. 3; STh, I-II, q. 6, a. 6; *De Malo*, q. 2, a. 3, ad 4.

[236] Cf. SCG, III, cap. 5, n. 13; *De Malo*, q. 2, a. 1; *In II Sent.*, d. 34, q. 1, a. 3.

[237] En *De Malo*, q. 2, a. 1, distingeix el *per accidens* del *praeter intentionem*.

[238] Sant Tomàs també expressa aquesta afirmació que tant el *voler* directe com l'indirecte són un veritable voler amb l'adverbi *simpliciter*. Però no sempre utilitza en el mateix sentit el *voler simpliciter*. Tomàs d'Aquino, en algun moment, identifica el voler indirecte d'un mal amb un *no voler simpliciter*: «Voluntas autem est eius etiam quod quis vult propter aliud, etiam si simpliciter non vellet; sicut qui proiicit merces in mari causa salutis, non intendit proiectionem mercium, sed salutem, proiectionem autem vult non simpliciter, sed causa salutis» (SCG, III, cap. 5); mentre qu en altres ocasions identifica el voler indirecte amb un voler *simpliciter*: «Sic autem hoc quod fit per metum, est voluntarium, inquantum scilicet est hic et nunc, prout scilicet in hoc casu est impedimentum maioris mali quod timebatur, sicut proiectio mercium in mare fit voluntarium tempore tempestatis, propter timorem periculi. Unde manifestum est quod simpliciter voluntarium est» (STh, I-II, q. 6, a. 6. Cf. STh, I, q. 113, a. 7). En aquest cas es tracta d'accions voluntàries *simpliciter* i involuntàries *secundum quid*: cf. Quodl., V, q. 5, a. 3. Utilitzarem preferentment la terminologia *directe* i *indirecte*.

Des de la perspectiva de la filosofia analítica, Chisholm explica la vertadera voluntarietat del voler indirecte mitjançant els principis de la *difusivitat* i de *no divisibilitat* de la intenció: «El principio de la difusividad de la intención es que si alguien pretende *p*, sabiendo que *p* implica *q*, entonces pretende la conjunción de *p* y *q*. Por ejemplo, si un hombre pretende largarse en un conche aparcado en los alrededores, sabiendo que pertenece a otro, entonces pretende esto: largarse en un coche aparcado en los alrededores que pertenece a otro. El principio de la no divisibilidad de la intención es que si alguien pretende la conjunción de *p* y *q*, no pretende necesariamente la *q* por sí misma, el hombre puede no pretender sólo esto: largarse en un coche que pertenece a otro» (S.L. BROCK, *Acción y conducta*, p. 256).

[239] La no-identificació entre el voluntari indirecte i el *praeter intentionem* dóna lloc a la no-identificació entre el *principi del doble efecte* i els arguments que justifiquen accions de doble efecte: cf. TH.A. CAVANAUGH, *Aquinas's account of double effect*, Thom. 61 (1997) 347. En el primer cas, es tracta sempre d'efectes previstos, mentre que no s'esdevé el mateix en el segon cas.

[240] Cf. *In I Sent.*, d. 46, q. 1, a. 2, ad 3; *De Malo*, q. 2, a. 1.

[241] Cf. *In IV Sent.*, d. 38, q. 2, a. 1, ad 2.

[242] «Dicitur casu fieri, si accidat praeter intentionem naturae operantis; vel fortuna, si accidit praeter intentionem agentis a proposito» (*In I Sent.*, d. 39, q. 2, a. 2, ad 2). Cf. *In I Sent.*, d. 43, q. 2, a. 1; *In I Sent.*, d. 46, q. 1, a. 2, ad 3. Aplicat a l'obrar diabòlic, però fent-lo extensible a qualsevol altre mal moral, aquest pot esdevenir un bé meritori per a qui el pateix i no consent, sent un bé *praeter intentionem diaboli*. Evidentment, aquest bé no especifica en res l'actuar diabòlic: cf. *In III Sent.*, d. 28, q. 1, a. 5, ad 4.

[243] Ampliant la cita de la nota 238 d'aquest capítol, llegim de nou el Doctor angèlic: «Licet malum praeter intentionem sit, est tamen voluntarium, ut secunda ratio proponit, licet non per se, sed per accidens. Intentio enim est ultimi finis, quem quis propter se vult: voluntas autem est eius etiam quod quis vult propter aliud, etiam si simpliciter non vellet; sicut qui proiicit

primera subjectiva, no significa que sigui mera circumstància moral de l'obrar. Sabem que algunes circumstàncies poden arribar a especificar moralment l'obrar. Així, efectes *praeter intentionem*, fins i tot no desitjats, poden configurar l'essència moral de l'actuar humà.[244]

Una conclusió que Tomàs d'Aquino repeteix moltes vegades es refereix al mal en relació amb la voluntat: com que la voluntat tendeix al fi sota la raó de bé, el mal mai no es vol en si mateix, sinó *sub ratione boni*, és a dir, el mal es vol *praeter intentionem, per accidens*.[245]

Si tenim en compte les raons del *praeter intentionem*, observem tres possibles causes: (a) en raó del que *intenta* l'agent que és incompatible amb el seu contrari (per exemple, la foscor de qui vol evitar la calor de la llum i l'apaga); (b) per part de la indisponibilitat de la *matèria* que rep l'acció que impossibilita la perfecció intentada per l'agent (per exemple, la impossibilitat de modelar una escultura en una fusta tenelluda); (c) per raó de l'*instrument*, que és incapaç de realitzar allò volgut (és el cas de qui no pot caminar recte per la seva coixesa física).[246] Aplicant aquestes distincions al mal de culpa, aquest és *praeter intentionem* per raó de la intenció de l'agent si procedeix de la deliberació (a) o, a causa de l'instrument, si no és deliberat (c).

Amb aquesta anàlisi s'entén que hom pot voler una cosa que inclou una realitat que fins i tot amb la voluntat es rebutja, però no per això és involuntària,[247] i com a tal especifica la voluntat, encara que no sempre essencialment.

Aprofundim ara en la forma com els efectes de l'actuar humà determinen la voluntat. Aquests poden ser prèviament coneguts (o previstos) o no. Quan no són coneguts poden ser efectes propis o accidentals del comportament elegit. En coherència amb la seva teoria de la raó pràctica, Tomàs d'Aquino conclou que els efectes no coneguts accidentals, sempre que la manca de coneixement no es degui a una ignorància *consegüent*, no augmenten ni disminueixen la bondat de l'acte.[248] Aquells que són coneguts, per posseir-se *intencionalment* en la raó i volguts *intencionalment* per la voluntat, formen part de l'objecte de la voluntat i com a tals intervenen en la determinació moral de l'acte i del subjecte que actua.

Els efectes previstos i *intentats*, són directament volguts per la voluntat; els previstos però no *intentats*, per ser *elegits*, són també volguts per la voluntat, encara que de forma indirecta. Dir, doncs, que alguna cosa és indirectament volguda no eximeix de voluntarietat –no és involuntària–; és veritablement voluntària, per formar part de l'objecte de la voluntat.

Quan es tracta d'efectes *propis* no previstos ni intentats, però tampoc accidentals o fortuïts, aleshores, atès que tot el que segueix directament l'acte pertany en certa forma al mateix acte –encara que no pertanyi a la seva especificació essencial–, ens trobem davant conseqüències inseparables de l'acte que repercuteixen en la moralitat.

En resum, els actes voluntaris indirectes i de doble efecte, en la mesura que els efectes o la realitat indirectament volguda cauen sota el poder de la voluntat, equivalen a actes pluridireccionals, on la raó pràctica discerneix, valora, fins a quin punt la voluntarietat secundària constitueix una circumstància moral de l'obrar o constitueix un propi objecte que especifica determinantment l'agent. Qui deixa de

---

merces in mari causa salutis, non intendit proiectionem mercium, sed salutem, proiectionem autem vult non simpliciter, sed causa salutis. Similiter propter aliquod bonum sensibile consequendum aliquis vult facere inordinatam actionem, non intendens inordinationem, neque volens eam simpliciter, sed propter hoc. Et ideo hoc modo malitia et peccatum dicuntur esse voluntaria, sicut proiectio mercium in mari» (SCG, III, cap. 5, n. 13).

[244] Per exemple, qui desitja menjar pel plaer de menjar, i menja en excés fins a fer-se mal físicament, no desitja el mal; aquest és *praeter intentionem*, però és veritablement voluntari, encara que es vulgui el mal (no es vol) indirectament: «Nocumentum proprii corporis non est proprium obiectum gulae, sed consequitur quandoque ad obiectum *praeter intentionem*; et tale nocumentum est praeter rationem gulae. Si quis tamen scienter propter immoderatam concupiscentiam cibi grave suo corpori nocumentum inferret, nimis comedendo, et nociva sumendo, non excusaretur a peccato mortali» (*De Malo*, q. 14, a. 2, ad 4). En aquest cas l'objecte de l'actuar no es descriu correctament com a gola, sinó com un atemptat contra el cinquè manament.

[245] Cf. *In I Sent.*, d. 47, q. 1, a. 3, ad 2; *In II Sent.*, d., 5, q. 1, a. 2, ad 5; *In II Sent.*, d. 35, q. 1, a. 5, ad 4; SCG, II, cap. 41, n. 8; *De Verit.*, q. 22, a. 1, ad 6; *De Malo*, q. 1, a. 3.

[246] Cf. *In II Sent.*, d. 34, q. 1, a. 3.

[247] «In actu peccati est aliquid quod peccator vult, ut delectationem; aliquid vero est quod non vult, immo praeter intentionem eius accidit, ut corruptio naturae consequens, vel etiam ipsa indecentia actionis» (*In II Sent.*, d. 36, q. 1, a. 3, ad 5).

[248] Cf. STh, I-II, q. 20, a. 5, tenint en compte STh, I-II, q. 73, a. 8 i *De Malo*, q. 1, a. 3, ad 15.

participar en la celebració eucarística dominical per estimar-se més jugar amb els amics vol, alhora, amb un únic acte de la voluntat,[249] encara que s'especifiqui doblement, *jugar* i *no anar a Missa*. Ambdós comportaments, unificats en la voluntat, comprometen l'agent, i no pot dir-se sense més matisos que l'objecte del seu obrar es descriu com *jugar amb els amics*. La raó pràctica és la que determina quins elements de l'actuar formen part de l'especificació essencial i quins són simples circumstàncies. La *deguda proporció* que percep la raó pràctica situa cada element de l'acció en la categoria de circumstància o d'objecte.

Podem afirmar, doncs, que el voluntari indirecte i les accions de doble efecte no són altra cosa que una particularització dels actes pluridimensionals, en els quals la intencionalitat secundària, per ser subjectivament intentada o objectivament elegida, és, en bona mesura, *no volguda*, encara que voluntària.

J. SANT TOMÀS I ARISTÒTIL: L'APORTACIÓ DE LA PERSPECTIVA CRISTOLÒGICA A LA RACIONALITAT PRÀCTICA

Sant Tomàs pren d'Aristòtil el seu punt de vista sobre la raó pràctica: la relació teòrica i pràctica dels béns subordinats al bé suprem, el procés de deliberació i l'organització del raonament pel qual l'afirmació del bé que ha d'assolir-se i el reconeixement perceptiu de la situació de l'agent es combinen per proporcionar-li les premisses que, en un home virtuós que actua d'acord amb la recta raó, generen l'acció correcta com a conclusió del raonament pràctic.[250]

Tanmateix, la perspectiva cristològica de Tomàs d'Aquino aporta una nova lluminositat a la racionalitat pràctica proposada per Aristòtil. Indiquem, a continuació, com la nova referència crística afecta les nocions bàsiques de la moral aristotèlica.

1. El *Fi Últim*: El ♦·●□♈ humà aristotèlic queda superat en Tomàs d'Aquino pel fi sobrenatural de la participació en la vida divina, que requereix el do de la caritat. Per a Aristòtil, l'♏➲♎♋♓❍□■⑧♋ és el fruit d'una *tasca* –la recompensa de les accions virtuoses de l'home–, que requereix, simultàniament, la *fortuna*; per a un cristià, que reconeix la felicitat perfecta en la comunió amb Déu, existeix una desproporció impossible de satisfer entre el seu obrar i aquesta meta promesa. Com afirma el dominic, en directa oposició amb l'Estagirita, «les accions humanes no són necessàries a la beatitud com a causa eficient; poden ser requerides només a títol de disposició»:[251] l'ésser humà no pot assolir la beatitud amb els seus recursos naturals.

2. La *Providència*: La fortuna que Aristòtil constata com a necessària per assolir la felicitat queda redimensionada en el pla de la providència amorosa de Déu: «Sabem que Déu ho disposa tot en bé dels qui l'estimen» (Rm 8,28).

3. La *llei natural*: La funció de la □⌫●♓♈ aristotèlica amb les seves lleis amplia horitzons en Tomàs d'Aquino amb la seva concepció de la llei natural, que regeix per a tots els ciutadans que pertanyen a la *Ciutat de Déu*.[252] Els preceptes ara són entesos no solament com a mandats teleològics (en sentit etimològic), sinó també com a expressions d'una llei divinament ordenada. Sant Tomàs omple així un buit de l'ètica aristotèlica amb el desenvolupament de la teoria ètica dels principis en el marc de la virtut. La perspectiva crística del teòleg dominic remet coherentment a la formulació de noves normes, per exemple, els preceptes de la primera taula de l'Aliança, que Aristòtil no considera.[253]

---

[249] Qui fornica per avarícia comet un doble pecat, no dos pecats –diu el teòleg dominic–, per tractar-se d'un únic acte: «Determinatur enim ad speciem luxuriae ex objecto, sed ad speciem avaritiae ex fine; non tamen sunt ibi duo peccata, sed unum peccatum duplex, cum sit unus actus» (*In IV Sent.*, d. 38, q. 2, a. 2b).

[250] Cf. A. MACINTYRE, *Justicia y racionalidd*, p. 191.

[251] «Opera hominis, cum non requirantur ad beatitudinem eius sicut causa efficiens, ut dictum est, non possunt requiri ad eam nisi sicut dispositiones» (STh, I-II, q. 5, a. 7, ag. 1).

[252] Cr. A. MACINTYRE, *Justicia y racionalidad*, p. 182.

[253] Cf. CH. KACZOR, *Exceptionless Norms in Aristotle?: Thomas Aquinas and Twentieth-Century Interpreters of the Nicomachean Ethics*, p. 50.

4. Les *virtuts*: La perspectiva teològica dóna lloc que la taula de virtuts i vicis de l'Estagirita quedi modificada i ampliada. Aquesta referència a Crist comporta noves virtuts, desconegudes per la filosofia clàssica: les virtuts teologals, la humilitat, l'obediència i el servei.

5. El *pecat*: L'experiència i el concepte del pecat i la desobediència al legislador diví s'afegeixen al concepte aristotèlic de mal, vici i error.[254]

6. La *gràcia*: El Doctor angèlic –que pren de sant Agustí el desenvolupament de la doctrina paulina de la voluntat humana deficient– posa en relleu, en funció de la revelació cristiana, la necessitat de la gràcia per guarir la tendència que descobreix l'ésser humà cap al mal i el mal en el qual cau. La *mala voluntat* pròpia del pecat no es pot identificar amb el contingut de l'acràsia aristotèlica.

7. *Els dons de l'Esperit Sant*: Més enllà de la llei, encara que mai contra la llei, la racionalitat pràctica de Tomàs d'Aquino –assenyala Melina– «culmina en els dons de l'Esperit i, en particular, en el do de la saviesa, que no només introdueix al coneixement de les realitats divines, sinó que també permet a l'home de jutjar les realitats humanes a partir de la caritat. En ella es desenvolupa un coneixement per connaturalitat de Déu com a fi últim, a partir del qual es pot ordenar l'acció de la manera més convenient a ell. Aquest do de l'Esperit és també participació de la suprema saviesa de la creu, la qual derrota totes les prudències humanes amb la niciesa sàvia de Déu. Serà el do de consell el que correspondrà, en particular, a la virtut de la prudència en el nivell que li és propi, predisposant la raó a ser regulada i moguda directament per l'Esperit Sant, en el discerniment del bé sobre les coses singulars i contingents».[255] Així, la racionalitat pràctica tomista ofereix «la seva indispensable contribució de coneixement bàsic de la veritat sobre el bé humà a un saber teològic que, fonamentant-se sobre principis superiors, certament la transcendeix i la verifica, però sense contradir la seva dinàmica constitutiva, pel que l'ha d'integrar en el seu interior».[256]

8. Qualsevol altra noció moral queda també redimensionada per la referència a Crist. Per exemple, el fi sobrenatural que Crist ha revelat a la humanitat desvetlla la immensa *dignitat* de cada persona humana, i la grandesa de la seva vida i la seva vocació. La *llibertat* queda restaurada i potenciada cap al vertader bé pel do de l'Esperit Sant.[257] Sant Pau afirma: «Ara bé, quan diu el Senyor és com si digués l'Esperit, i on hi ha l'Esperit del Senyor hi ha la llibertat» (2Co 3,17). I, finalment, la *consciència* –utilitzant una expressió de sant Bonaventura– «és com un herald de Déu i un missatger, i allò que diu no ho mana per ell mateix, sinó que ho mana com vingut de Déu, tal com un herald quan proclama l'edicte del rei. I en deriva el fet que la consciència té la força d'obligar. [...] És testimoni de Déu mateix, la veu i el judici del qual penetren la intimitat de l'home fins a les arrels de la seva ànima, bo i invitant-lo *fortiter et suaviter* a l'obediència».[258] «Però la sang de Crist –sentencia la Carta als Hebreus–, que per l'Esperit etern s'ha ofert ell mateix a Déu com a víctima sense cap defecte, amb molta més raó purificarà la nostra consciència de les obres que porten la mort, i podrem donar culte al Déu viu» (He 9,14).

K. SÍNTESI: DE LA RAÓ PRÀCTICA IL·LUMINADA PER CRIST A LA DETERMINACIÓ DE L'OBJECTE MORAL

Sant Tomàs ofereix un nou marc interpretatiu de la realitat des del qual s'han de refer els conceptes que havia aportat Aristòtil. La perspectiva *teològica* assenyala la sendera que ha de recórrer l'ésser

---

[254] Alguns atribueixen a Aristòtil, quan es tracta de les deficiències morals humanes, la meracategoria d'error; tanmateix, de fet i dret, el gran mestre de l'ètica parla, de més a més, com acabo d'indicar, de mal i de vici.

[255] L. MELINA, *La verdad sobre el bien*, p. 62. Cf. STh, II-II, q. 52, aa. 1 i 2.

[256] *Ibid.*, p. 63.

[257] «Secundum philosophum, in I metaphys., liber est qui sui causa est. Ille ergo libere aliquid agit qui ex seipso agit. [...] Quia igitur gratia spiritus sancti est sicut interior habitus nobis infusus inclinans nos ad recte operandum, facit nos libere operari ea quae conveniunt gratiae, et vitare ea quae gratiae repugnant. Sic igitur lex nova dicitur lex libertatis» (STh, I-II, q. 108, a. 1, ad 2).

[258] VS 59. Cf. *De Verit*., q. 17, aa. 3 i 4.

humà en la seva peregrinació cap a Déu, alhora que el criteri de la moralitat de l'obrar: *a Deo, secundum Christum, et cum Christo per Spiritum Sanctum, ad Deum*.

Tomàs d'Aquino, seguint els passos de l'Estagirita, entén el comportament humà com una activitat de la raó pràctica. No es tracta, doncs, d'un exercici de la raó en la seva dimensió teòrica que versa sobre el pràctic, sinó de la dimensió pràctica de la raó que té la seva pròpia peculiaritat: es troba en íntima connexió amb la facultat apetitiva de la persona. Des de l'inici de la seva activitat, és directiva –s'orienta a l'acció– i valorativa.

Una *res apprehensa* com a bé convenient i possible mou l'apetit racional. S'inicia així el procés pràctic. La voluntat es proposa, com a objecte que l'especifica en un primer moviment –*intentio*–, el que ha aprehès com a fi desitjat. Després d'una deliberació sobre com fer-nos amb el fi intentat (que, en alguns casos, pot ser substituïda per un coneixement per costum de qui ja prèviament havia deliberat en altres ocasions anàlogues), la voluntat determina, amb un moviment propi –*electio*–, els mitjans per assolir el fi que inicià el dinamisme pràctic. Aquests constitueixen un objecte que especifica de nou la voluntat. La realització pràctica de l'objecte d'elecció s'executa mitjançant l'imperi sobre les potències adequades. La possessió del fi intentat proporciona el goig i la fruïció.

El fi que pretén inicialment l'agent i l'execució de l'acte exterior que s'ordena a l'obtenció de l'esmentat fi són realitats –fins i objectes– percebudes per la raó en la seva qualitat de béns als quals tendeixen els moviments de la voluntat. Són *res apprehensae*, posseïdes intencionalment i compreses i objectivades per la raó, integrant-hi la realitat contextual. Són *formae a ratione conceptae* que esdevenen *res volitae*, objectes de la *intentio* i de l'*electio*, respectivament.[259]

Igual que Aristòtil, el Doctor angèlic afirma la necessitat de les virtuts intel·lectuals –entre les quals incorpora la sindèresi– i morals (que modelen l'apetit cap al seu vertader bé) i especialment de la prudència, a fi i efecte d'assolir la correcta comprensió i objectivació dels *bona apprehensa*.

La raó és el criteri de discerniment de la bondat moral de les *res volitae*, però no en virtut de si mateixa, és a dir, amb autonomia creativa, sinó fonamentant-se en realitats que li aporten la lluminositat necessària i oportuna que l'acció en qüestió requereix. És a dir, la raó és *mensura mensurans mensurataque*, i la *materia debita*, la naturalesa humana (racional), el bé comú, les virtuts –entre les quals destaca la caritat–, la llei i el Fi Últim són els fonaments (aporten els elements criteriològics) en els quals es recolza la raó per ser criteri ella mateixa. Tots aquests fonaments són realitats impregnades de racionalitat, realitats que no poden entendre's al marge de la racionalitat. Aquestes realitats estan mútuament implicades en la seva comprensió i unificades en el seu dinamisme directiu vers el Fi Últim (Déu), al qual s'ordena tota realitat. La raó, participació de l'enteniment diví, és capaç de percebre la seva lluminositat intrínseca.

La llei natural –participació de la llei eterna en l'ésser humà i ordenació de la raó– s'expressa normativament per mitjà de les proposicions *universals* de la raó pràctica ordenades a l'acció. Convé assenyalar i emfasitzar, d'una banda, la nota d'*universalitat* entesa en el seu sentit metafísic, no en el de *generalitat* d'una multiplicitat de fets i, de l'altra, la dimensió pràctica (moral) de la raó, que no es redueix al seu àmbit poiètic, al seu *genus naturae*. Parlar de llei natural significa referir-se sempre a accions intencionals.

La dispensa divina d'alguns preceptes de llei natural s'ha d'entendre, segons Tomàs d'Aquino, en el context d'una *mutatio materiae*: fa referència a realitats morals diferents dels preceptes de la llei que aparentment els correspon. Mentre que l'epiqueia resideix exclusivament en l'àmbit humà a causa de la limitació d'expressar *universalment* realitats morals formulades de manera propositiva. Aquestes arriben a assenyalar, en la seva significació lingüística, la *generalitat* d'accions que en la seva realitat poiètica conté implícita la realitat moral que *in universali* intenta d'expressar aquesta llei.

Proposem, a la llum dels dos paràgrafs anteriors, una triple distinció en l'expressió de la normativitat moral i en la descripció de les accions: (a) *in universali* –realitat metafísica que inclou

[259] Ángel Rodríguez Luño (Veritatis Splendor *un anno dopo. Apunti per un bilancio [II]*, p. 58) resumeix en quatre preposicions literals les tesis de sant Tomàs sobre la racionalitat pràctica: 1. «Species moralium actuum constituuntur ex formis prout sunt a ratione conceptae» (STh, I-II, q. 18, a. 10); 2. «Bonum per rationem repraesentatur voluntati ut obiectum; inquantum cadit sub ordine rationis, pertinet ad genus moris, et causat bonitatem moralem in actu voluntatis» (STh, I-II, q. 19, a. 1, ad 3); 3. «Bonitas voluntatis dependet a ratione, eo modo quo dependet ab obiecto» (STh, I-II, q. 19, a. 3); 4. «Actus exterior est obiectum voluntatis, inquantum proponitur voluntati a ratione ut quoddam bonum apprehensum et ordinatum per rationem» (STh, I-II, q. 20, a. 1, ad 1).

tots els particulars que la realitzen–; (b) *in generali* –generalització, en el seu sentit estadístic, d'allò poièticament descrit que habitualment posseeix una concreta determinació moral–; (c) *in particulari* – realització particular d'un universal.

La ignorància, la consciència errònia, el voluntari indirecte i l'acció de doble efecte són corol·laris que deriven del dinamisme de la raó pràctica: formen part integrant en el discerniment de l'objecte moral. No es tracta, per tant, de correccions i afegits posteriors a les fonts de la moralitat.

VI. L'OBJECTE MORAL EN EL MARC DE LA CRISI DE LA RAÓ PRÀCTICA

A. INTRODUCCIÓ

En aquest capítol pretenem d'oferir una breu síntesi dels plantejaments sobre la raó pràctica segons Hume, Kant, Bentham i Stuart Mill amb la voluntat de mostrar-ne la repercussió en la concepció de l'objecte moral. En l'estudi d'Aristòtil i Tomàs d'Aquino hem analitzat el nexe intrínsec entre raó pràctica i objecte moral: la percepció-configuració de l'objecte moral és una activitat de la raó pràctica. Les tesis de Hume, Kant i els utilitaristes condueixen a una nova comprensió de la fonamentació moral basada en les seves respectives interpretacions epistemològiques. Hem escollit aquests autors pel seu paper preponderant en la història de la filosofia moral i per la seva gran influència en alguns desenvolupaments en l'àmbit de les ètiques teleologiconormatives, de l'anomenada *Nova moral*.

B. DAVID HUME (1711-1776)

David Hume, pensador, historiador i assagista escocès, va néixer a Edimburg l'any 1711. Figura central de la Il·lustració, es va formar a la universitat de la seva ciutat natal i a Anjou. De retorn a Anglaterra, es dedicà al treball literari. En 1763 retorna a França com a secretari de l'ambaixada de Lord Hertford. Sis anys més tard torna a la seva terra on és nomenat secretari d'Estat d'Escòcia. Després de dimitir, es retira a la seva ciutat d'origen, on mor en 1776.

El filòsof escocès rebutjà tota especulació basada en la metafísica, que ell mateix qualificà d'abstrusa,[1] i intentà d'oferir la lluminositat d'una investigació que, guiada pel mètode experimental, tenia per font la sensibilitat humana.

1. *La teoria del coneixement*

La seva teoria del coneixement era un pas obligat en el camí la meta del qual era la moral. Hume contribuí a «traçar una línia de pensament que, partint de l'observació i l'autoconsciència, desembocava en la crítica de tot intent de fonamentar la idea de causa en fets provinents de l'experiència, sobre els quals tan sols cap el recurs cognoscitiu de la versemblança o la creença, sentiment aquest que serveix així mateix de pivot per a la valoració moral».[2]

El mateix subtítol d'una de les seves principals obres –*A Treatise of Human Nature*– és significatiu del seu intent de *newtonitzar* la filosofia: «Un intent d'introduir el mètode experimental de raonar en

---

[1] «And still more happy, if, reasoning in this easy manner, we can undermine the foundations of an abstruse philosophy, which seems to have hitherto served only as a shelter to superstition, and a cover to absurdity and error!» (D. HUME, *An Enquiry concerning Human Understanding*, I, en T.H. GREEN y T.H. GROSE (ed.), *The Philosophical woks*, vol. IV, Darmstadt 1964, p. 13).

Citarem les obres de D. Hume segons la font: T.H. GREEN y T.H. GROSE (ed.), *The Philosophical Works*, 4 vols., London 1886; reimp. Scientia Verlag Aalen, Darmstadt 1964. Utilitzarem les abreviatures següents –tal com fem constar en la «Taula d'abreviatures– per a referenciar les seves obres: THN (llibre, part, secció): *A Treatise of Human Nature*; Abstract: *An Abstract of A Treatise of Human Nature*; Ess: *Essays, Moral, Political and Literary*; EHU (secció, part): *An Enquiry concerning Human Understanding*; EPM (secció, part): *Enquiry concerning the Principles of Morals*.

[2] J.A. MARTÍNEZ, *Hume*, Madrid 1996, p. 20. Per a un estudi complet de la racionalitat pràctica segons D. Hume: cf. A. MACINTYRE, *Justicia y racionalidad*, pp. 271-310.

els assumptes morals.» S'ha arribat a afirmar que l'ambició de Hume era constituir-se en el Newton de les ciències morals.[3]

La seva epistemologia[4] es fonamenta en l'experiència –de la qual procedeix tot el material del pensar– i en l'observació.[5] No hi ha idees innates ni principis innats; ans al contrari, tots els continguts de consciència emanen de l'experiència sensible. Entén per percepció totes les dades de la ment, adquirides a través dels sentits o fruit de l'exercici de la reflexió. Divideix les percepcions en *impressions* i *idees*. Les primeres són les dades que provenen d'una experiència present, mentre que les idees són representacions mentals copiades de les impressions, de les quals sempre deriven.[6] El criteri de divisió de les percepcions es realitza en virtut de la vivacitat amb la qual es presenten, major en les impressions i menor en les idees.[7] Influenciat per Berkeley, Hume nega la possibilitat d'idees universals en si mateixes. Ni en la ment ni en la naturalesa no hi ha res universal.[8]

Les impressions poden subdividir-se, segons la seva procedència, en impressions *de sensació* i *de reflexió*. Les idees, per la seva part, ofereixen una nova divisió en virtut de la facultat que les articula: idees de *la memòria* i de *la imaginació* –de major intensitat en la memòria,[9] en les quals conserven la forma i l'ordre de les impressions originals. Aquestes impressions poden alterar la seva figura i la seva seqüència en les idees de la imaginació.[10]

Hume descobreix, mitjançant el mètode experimental, un conjunt de lleis que regeixen l'associació o connexió de percepcions: *semblança* –per exemple, un retrat ens fa pensar de forma natural en la persona que representa–, *contigüitat* espacial o temporal –en esmentar el nom de sant Fermí, ens ve naturalment la idea de Pamplona– i *relació causa-efecte* –quan pensem en el fum, estem predisposats per adreçar la nostra atenció al foc.[11]

Els objectes del coneixement queden dividits en *relacions d'idees* (*relations of ideas*) i *qüestions de fet* (*matters of fact*).[12] Les primeres es refereixen a les proposicions lògiques i matemàtiques que s'assoleixen mitjançant les operacions de l'enteniment sense necessitat de recórrer a l'experiència. Les segones, contingents, s'adquireixen per l'observació i l'experiència, la certesa de les quals es mou en l'àmbit de la probabilitat[13] que s'expressa per mitjà de la *creença*.[14] L'exemple que ens proposa el propi Hume és prou explícit: «*El sol no sortirà demà* és tan concebible com *el sol sortirà demà*; la segona predicció, però, és més *creïble* que la primera perquè, d'acord amb la nostra experiència passada, és molt més probable que s'esdevingui això i no allò.»[15] La causalitat queda reduïda a la consecució regular de dos esdeveniments en l'espai i en el temps.

---

[3] Cf. J. PASSMORE, *Hume's intentions*, London 1980, p. 43. L'afirmació es basa sobretot en el text de EHU I.

[4] L'epistemologia de Hume es concentra principalment en el llibre I del THN, intitulat *Sobre l'enteniment*; en l'Abstract, que és un compendi de l'anterior, centrat en la causalitat, i en l'EHU, si fa no fa un extracte d'allò escrit en la seva primera publicació, amb algunes modificacions.

[5] Cf. THN Introducció.

[6] La tradició exegètica dels treballs de Hume ha batejat amb el títol de *principi de la còpia* l'exigència metodològica humeana de cercar les impressions de les quals deriven les nostres idees: cf. V. SANFELIX, *Introducción*, en D. HUME, *Antología*, Barcelona 1986, p. 15. «We shall always find, that every idea which we examine is copied from a similar impression» (EHU II).

[7] Cf. THN I, i, 1.

[8] «'Tis a principle generally receiv'd in philosophy that everything in nature is individual, and that 'tis utterly absurd to suppose a triangle really existent, which has no precise proportion of sides and angles. If this therefore be absurd in fact and reality, it must also be absurd in idea; since nothing of which we can form a clear and distinct idea is absurd and impossible. But to form the idea of an object, and to form an idea simply, is the same thing; the reference of the idea to an object being an extraneous denomination, of which in itself it bears no mark or character. Now as 'tis -impossible to form an idea of an object, that is possest of quantity and quality, and yet is possest of no precise degree of either; it follows that there is an equal impossibility of forming an idea, that is not limited and confin'd in both these particulars» (THN I, i, 7).

[9] Hume entén per memòria la facultat per la qual revivim les imatges de percepcions passades: cf. THN I, iv, 6.

[10] Cf. THN I, i, 3.

[11] Cf. THN I, i, 4.

[12] Cf. EHU IV, 1.

[13] Cf. THN I, iii, 6.

[14] Cf. EHU V, 1; THN Apèndix.

[15] THN I, iii, 2. Cf. EHU XII, 3.

Atès que de la inferència de la connexió necessària causa-efecte no tenim *impressió* de la qual hauria de derivar la seva respectiva idea, nega el principi de causalitat metafísic i el redueix a una de les lleis d'associació de percepcions.[16] El principi de la naturalesa humana que ens porta i autoritza a realitzar aquell tipus d'inferències que expressen la connexió causa-efecte és el *costum*. Aquest engendra la creença, que és un *sentiment*, per ser –segons Hume– més pròpiament de la part sensitiva que de la part intel·lectiva de la nostra naturalesa.[17] El costum dóna lloc a la creença: l'acumulació de proves suficients de l'habitual connexió entre les percepcions febles i intenses, per mitjà de la llei d'associació de percepcions causa-efecte, fa que la idea s'avivi per la impressió i produeix el sentiment en què consisteix la creença.[18] Les inferències inductives són, doncs, fruit de la coordinació de dos principis: un objectiu, l'experiència, i un altre subjectiu, el costum.

En coherència amb aquests plantejaments cognoscitius, el fenomenisme humeà porta aparellat l'escepticisme. Vegeu, per exemple, la impossibilitat del coneixement de les *substàncies*. Atès que no en tenim cap impressió, la seva idea no té fonament extramental real: no hi ha cap impressió d'una realitat en si diferent de la nostra pròpia percepció.[19] Anàlogament s'esdevé amb l'existència d'una realitat fora de la nostra ment:[20] negat el principi metafísic de causalitat, de les nostres percepcions no se'n pot inferir l'existència d'una realitat en si. Hume tampoc no la nega, però la resitua en l'àmbit de la *creença* generada per la *coherència* i *constància* de les impressions.[21]

Semblantment s'esdevé amb el jo, la identitat personal. No tenim impressió del jo, sinó que aquest és allò al qual se suposa que les nostres diferents impressions i idees es refereixen.[22] La imaginació, espècie de facultat màgica de l'ànima, troba aquell «feix o col·lecció de percepcions diferents que se succeeixen entre si amb una rapidesa inconcebible i estan en perpetu flux i moviment»[23] que denominem *jo* i entenem com a suport un i uniforme d'aquestes diverses percepcions. La voluntat queda reduïda a una de les impressions originàries que sentim i de les quals ens fem conscients quan «donem origen a un nou moviment del nostre cos o a una nova percepció de la nostra ment».[24]

Aquesta comprensió del jo, gnoseològic,[25] no impedeix a Hume de parlar d'un *jo moral* que ens és íntimament present i de les accions del qual tenim consciència.

2. *La concepció de la moral*

Tal com hem afirmat, la teoria del coneixement serveix a Hume per exposar la seva concepció de la moral. Des d'aquests pressupòsits cognoscitius és impossible d'establir el bo i el dolent, la virtut i el

---

[16] «Reason can never satisfy us that the existence of any one object does ever imply that of another; so that when we pass from the impression of one to the idea or belief of another, we are not determin'd by reason, but by custom or a principle of association» (THN I, iii, 7).

[17] Cf. THN I, iv, 1.

[18] «Having found, in many instances, that any two kinds of objects –flame and heat, snow and cold– have always been conjoined together; if flame or snow be presented anew to the senses, the mind is carried by custom to expect heat or cold, and to believe that such a quality does exist, and will discover itself upon a nearer approach» (EHU V, 1).

[19] «The idea of a substance as well as that of a mode, is nothing but a collection of Simple ideas, that are united by the imagination, and have a particular name assigned them, by which we are able to recall, either to ourselves or others, that collection» (THN I, i, 6); «Now since nothing is ever present to the mind but perceptions, and since all ideas are deriv'd from something antecedently present to the mind; it follows, that 'tis impossible for us so much as to conceive or form an idea of any thing specifically different from ideas and impressions» (THN I, ii, 6).

[20] «We may well ask, what causes induce us to believe in the existence of body? But 'tis in vain to ask, whether there be body or not? That is a point, which we must take for granted in all our reasonings. [...] For as to the notion of external existence, when taken for something specially different from our perceptions, we have already shown its absurdity» (THN, I, iv, 2).

[21] Cf. THN I, iv, 2.

[22] Cf. THN I, iv, 6.

[23] THN I, iv, 6.

[24] «By the will, I mean nothing but the internal impression we feel and are conscious of, when we knowingly give rise to any new motion of our body, or new perception of our mind» (THN, II, iii, 1).

[25] El jo dóna lloc a una identitat *fictícia*, on *fictícia* no s'ha d'entendre com a sinònim d'*il·legítima*, sinó que indica l'origen de la dita identitat en la confluència de les propietats funcionals de la imaginació amb les propietats estructurals de l'experiència de nosaltres mateixos: cf. THN I, iv, 6.

vici en relació amb la raó, en contra dels ensenyaments aristotèlics i tomistes, en contra d'una correcta racionalitat moral. La raó no pot fonamentar la moralitat, no pot moure a actuar per si sola.[26] I l'argument d'aquesta tesi central humeana rau que el coneixement és o bé de *relacions d'idees* o bé de *qüestions de fet*. El primer tipus no pot impulsar l'acció per si mateix, mentre que el segon només ens ofereix notícia de la successió de fets o fenòmens.[27] En coherència amb el seu mètode experimental basat en els fets i l'observació, no és capaç d'assolir la realitat, sinó només la percepció de la realitat en la seva dimensió fàctica.

Les implicacions d'aquests requisits previs cognoscitius són de gran importància moral. Hume mateix posa l'exemple de l'assassinat intencionat.[28] La percepció de l'assassinat-fet (el *s'ha mort* impersonal) no inclou la dimensió de *vici*. Així, des de l'objecte percebut no podem concloure cap inferència moral. Se'ns fa present el famós text de l'anomenada *fal·lària naturalista*.[29] La raó és així incapaç d'aportar la moralitat. Aquesta, conclou el filòsof escocès, té lloc en l'àmbit dels sentiments.[30]

Aquest autor redueix l'activitat de la raó al discerniment de la veritat o la falsedat al terreny teòric, encara que versi sobre el pràctic, i mai, per si mateixa, no pot ser motiu per a la voluntat.[31] La veritat en si mateixa no pot ser mai objecte de desig pràctic. «La raó –afirma Hume– és, i només ha de ser, esclava de les passions, i mai no pot pretendre un altre ofici que el de servir-les i obeir-les.»[32]

Que la raó sigui esclava de les passions no implica absentar-la de l'àmbit moral. La raó té el seu paper, encara que subordinat, en actuar d'àrbitre en les qüestions teòriques que afecten la vida moral. La raó ens informa dels mitjans que s'han d'emprar per assolir un fi o ens dissuadeix de perseguir-lo quan ens mostra la seva inaccessibilitat. «No n'hi ha prou de la bondat de les nostres intencions per procurar-nos un resultat feliç per a les nostres empreses»:[33] calen la prudència i la discreció, és a dir, es requereix emprar molt raonament a fi d'experimentar el sentiment apropiat.[34] «És fàcilment comprensible –conclou K. Wojtyla– que la raó, en la posició auxiliar, no pugui desenvolupar un paper

---

[26] Així sintetitza David Hume el seu intent de relegar la raó de la pràctica: «In order to shew the fallacy of all this philosophy, I shall endeavour to prove first, that reason alone can never be a motive to any action of the will; and secondly, that it can never oppose passion in the direction of the will» (THN II, iii, 3).

[27] «Morality consists not in any relations, that are the objects of science; but if examin'd, will prove with equal certainty, that it consists not in any matter of fact, which can be discover'd by the understanding» (THN III, i, 1).

[28] Cf. THN III, i, 1.

[29] «In every system of morality, which I have hitherto met with, I have always remark'd, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, [...] or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I am surpriz'd to find, that instead of the usual copulations of propositions, is, and is not, I meet with no proposition that is not connected with an ought, or an ought not. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this ought, or ought not, expresses some new relation or affirmation, `tis necessary that it shou'd be observ'd and explain'd; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it» (THN III, i, 1). Davant d'aquest tipus d'argumentació, M. Rhonheimer s'admira de la forma com Hume arribà a formular una paraula com ara *deure*: cf. M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, p. 105.

[30] «Take any action allow'd to be vicious: Wilful murder, for instance. Examine it in all lights, and see if you can find that matter of fact, or real existence, which you call vice. In which-ever way you take it, you find only certain passions, motives, volitions and thoughts. There is no other matter of fact in the case. The vice entirely escapes you, as long as you consider the object. You never can find it, till you turn your reflection into your own breast, and find a sentiment of disapprobation, which arises in you, towards this action. Here is a matter of fact; but `tis the object of feeling, not of reason. It lies in yourself, not in the object» (THN III, i, 1).

[31] «Lo que Hume quiere decir es que si los objetos no originan una emoción de deseo o de aversión en nuestra sensibilidad, las conexiones que la razón pueda establecer nunca podrán hacer que nos sintamos *prácticamente* afectados por ellos. El motivo de la acción no nos puede ser dado, pues, a través de la razón, y toda ordenación puramente racional resultará siempre ajena al dinamismo humano del que brota la acción; con otras palabras, no existe un bien *inteligible*» (A. RODRÍGUEZ-LUÑO, *Ética general*, p. 165).

[32] THN II, iii, 3. Vet aquí una breu antologia d'afirmacions de Hume sobre el paper de la raó en la seva relació amb la moral extretes del THN iii, i, 1: «La raó és de si absolutament impotent» en les acciones i afeccions; «la raó consisteix en quelcom perfectament inert i que mai no pot evitar o produir una acció o afecció»; «les regles de la moralitat no són conclusions de la nostra raó»; «la raó no pot en cap cas impedir o produir immediatament una acció per condemnar-la o aprovar-la, no podrà ser l'origen del bé i del mal morals»; «les accions poden ser laudables o blasmables, però no raonables o irraonables». Sobre el paper auxiliar de la raó en D. Hume: cf. K. WOJTYLA, *El papel dirigente o auxiliar de la razón*, pp. 228-239.

[33] THN III, iii, 4.

[34] Cf. EPM I.

normatiu en les accions i en la moralitat. [...] No té sentit veure en ella una mesura immutable del que és just i injust.»[35]

La determinació de la conducta incumbeix no a la raó, sinó al *sentiment*, del qual neixen la inclinació agradable a la virtut i l'aversió al vici. Els sentiments són els que ens impel·leixen a obrar i donen lloc a un *sentiment moral* com una passió, una sensació que ens duu a acceptar uns comportaments i desaprovar-ne d'altres: la moralitat és qüestió de sentiment.[36] La virtut i el vici queden redefinits com aquelles accions mentals o qualitats que donen a l'agent-*espectador* el sentiment agradable d'aprovació o de rebuig, respectivament.[37] El plaer experimentat a través del sentit moral a causa de la virtut o el dolor que prové del vici moral, contenen en si una particular aprovació o desaprovació, i això és per a nosaltres el fonament propi per a la consideració del bé o del mal moral.

Filosòficament parlant, en sentit estricte, per a Hume, d'una passió no cal dir que sigui racional o irracional.[38] Encara que sol anomenar *racionals* aquelles passions que, per ser calmes, deixen lloc a la ponderació de les conseqüències de les nostres accions. Les passions són incapaces de veritat o de falsedat. No poden tenir ni deixar de tenir garantia racional ni poden ser congruents ni inconsistents amb els requeriments de la raó. Per a Hume, «les passions són preconceptuals i prelingüístiques».[39]

Els fins que en Aristòtil i Tomàs d'Aquino eren assenyalats per la virtut, en Hume s'estableixen per alguna passió. En certa manera podem manifestar que algunes passions són *intencionals*,[40] és a dir, que tenen una direcció interna cap a objectes concrets –encara que Hume no utilitza l'expressió *intencionalitat*, no deixa de ser adequada– que són idees específiques de tipus particulars de passions. Aquestes passions en les quals una idea és un component essencial, Hume les anomena *passions indirectes*. Aquestes són les que exerceixen un paper central en l'obrar.[41] És veritat que la passió no és una representació, però conté una representació del seu objecte que podem caracteritzar d'intencional –encara que el posseïdor de la passió no necessiti fer-ho– a la claror de frases tals com *per aconseguir tal o qual cosa*, *per tenir tal o qual*, *per fer tal o qual* o *per ser tal o qual*. Les passions es dirigeixen a objectes, i d'aquesta manera motiven les accions humanes d'una forma en lloc d'una altra.[42] Afirmar que les passions siguin intencionals no significa que posseeixin judicis interns: una passió no és

---

[35] K. WOJTYLA, *El papel dirigente o auxiliar de la razón*, p. 235.

[36] «The approbation or blame, which then ensues, cannot be the work of the judgment, but of the heart; and is not a speculative proposition or affirmation, but an active feeling or sentiment» (EPM Apèndix, I, ii).

[37] EPM Apèndix, I, i. Per què una acció, sentiment o caràcter és virtuós o viciós? Així respon Hume: «Because its view causes a pleasure or uneasiness of a particular kind. In giving a reason, therefore, for the pleasure or uneasiness, we sufficiently explain the vice or virtue. To have the sense of virtue, is nothing but to feel a satisfaction of a particular kind from the contemplation of a character. The very feeling constitutes our praise or admiration. […] We do not infer a character to be virtuous, because it pleases: But in feeling that it pleases after such a particular manner, we in effect feel that it is virtuous» (THN III, i, 2).

Hume aporta una nova distinció de les passions: aquestes poden ser tranquil·les o violentes. Les primeres poden ser, al sseu torn, instints originàriament implantats en les nostres naturaleses o bé l'apetit general cap al bé i l'aversió cap al mal considerats com a tals (cf. THN II, iii, 3). Les passions violentes s'expressen per reaccions fortes i immediates a situacions particulars. Aquestes ens tornen insensibles a tota consideració de plaer i avantatge per a un mateix. Amb aquest marc es pot definir la virtut humeana com l'estímul i el cultiu de les passions tranquil·les amb l'interès d'inhibir les violentes, perquè les passions violentes van en contra dels nostres interessos: cf. A. MACINTYRE, *Justicia y racionalidad*, p. 291.

[38] «Where a passion is neither founded on false suppositions, nor chuses means insufficient for the end, the understanding can neither justify nor condemn it. [...] and even then `tis not the passion, properly speaking, which is unreasonable, but the judgment» (THN II, iii, 3). La conclusió a la qual Hume pretén d'arribar és la negació de l'oposició entre raó i passió en el govern de la voluntat i de les accions. «Si el juicio de la razón coopera con los sentimientos del modo descrito, y de ese mismo modo tiene sobre ellos una cierta influencia colateral, –comenta K. Wojtyla– pueden originarse errores que tienen un significado exclusivamente lógico y no tienen ninguna importancia ética: son errores de pensamiento y no culpas morales. Por lo tanto, a un hombre que comete semejante error sólo se le puede compadecer, pero no se le puede reprochar su actitud, ni condenarlo. Y si la razón juzga la justicia del acto, es solamente un eco del sentido moral y no un juicio autónomo» (K. WOJTYLA, *El papel dirigente o auxiliar de la razón*, p. 235).

[39] A. MACINTYRE, *Justicia y racionalidad*, p. 292.

[40] La intencionalitat de les accions segons Hume és negada, entre altres, per A. KENNY, *Action, Emotion and Will*, London 1963, p. 25.

[41] Cf. A. MACINTYRE, *Justicia y racionalidad*, p. 281.

[42] *Ibid.*, p. 293.

qualsevol tipus de raó per a l'acció ni ens proporciona cap tipus de raó per a l'acció. És a dir, les passions no proporcionen les premisses per a una instància de raonament pràctic.[43]

3. *Les circumstàncies i l'objecte moral*

Per les seves futures implicacions en el context de la *Nova moral*, és interessant destacar el paper de les circumstàncies en l'articulat de la moral. En la seva *Investigació sobre els principis de la moral*, que és una reelaboració millorada del llibre III del *Tractat de la naturalesa humana*, escriu: «En les deliberacions morals hem d'estar familiaritzats per endavant amb tots els objectes i totes les relacions mútues; i, de la comparació del tot, determinem la nostra elecció o aprovació. No hi ha cap fet nou del qual cerciorar-se ni cap nova relació que descobrir. Es dóna, sens dubte, que totes les circumstàncies del cas estan davant de nosaltres abans que puguem determinar una sentència de censura o d'aprovació. Si una circumstància material fos encara desconeguda o dubtosa hem d'exercir primer la nostra investigació o les nostres facultats intel·lectuals per assegurar-nos-en; i hem de suspendre durant cert temps tota decisió o sentiment moral. [...] L'aprovació o la censura que se segueix no pot ser obra del judici, sinó del cor; i no és una proposició especulativa, sinó un sentir actiu o sentiment. [...] En les decisions morals, totes les circumstàncies i relacions han de ser conegudes prèviament; i la ment, per la contemplació del tot, sent alguna nova impressió d'afecte o disgust, d'estima o de menyspreu, d'aprovació o de censura.»[44]

En aquesta citació es veu amb claredat el paper auxiliar de la raó en la dimensió moral, la seva reducció a l'àmbit teòric i la ruptura existencial en l'ésser humà, incapaç d'una valoració moral *en* el seu actuar i només capaç de valorar-ho *a posteriori* mitjançant el sentiment. La dimensió moral no acompanya el procés deliberatiu i electiu, sinó que es redueix a una constatació posterior que es mou en l'àmbit del sentiment. En Hume no hi ha una llibertat moral d'elecció. El nostre obrar ve inserit en la sèrie causal indeclinable de l'esdevenir mundà. L'aprovació o no moral és una verificació i denominació posterior a l'acció que té com a base una reflexió sobre la pregunta de si l'esdevingut respon o no a la nostra inclinació i utilitat. El subjecte agent no queda *compromès* en el seu actuar, sinó que el percep en qualitat d'observador extern: és un espectador. Compareu aquesta forma de determinació moral amb els plantejaments de les anomenades ètiques teleològiques normatives.[45]

Què és el que ens fa dignes d'estimació o menyspreu? Els fonaments de les qualitats morals són, per a Hume, la *utilitat* i la *simpatia*. Una utilitat no particularista, sinó pública, que no busca l'interès egoista.[46] No qualsevol tipus de sentiment agradable o desagradable pot prendre's com a criteri de predicació del qualificatiu *virtuós* o *viciós*,[47] sinó només aquell que sorgeix d'una consideració desinteressada d'una acció humana,[48] després d'haver-nos assegurat de les intencions i el caràcter de l'agent (atès que són les intencions i no les accions l'objecte del judici moral)[49], i resulta, alhora, universalitzable[50] (sentiment amb el qual simpatitzen la majoria dels homes en les mateixes circumstàncies).

---

[43] MacIntyre sintetitza, en tres moments, l'esquema de la racionalitat pràctica humeana: 1. Alguna passió particular mou l'agent a aconseguir, tenir, fer o ser una cosa o una; 2. Aquest hom raona: aconseguiré, tindré, faré o seré tal cosa, només si s'esdevé el cas «x» (el procés racional serà determinat per les creences de l'agent quant a regularitats causals); 3. La persona actua –havent-se guiat l'acció per aquest tipus de raonament– de tal manera que produeix una acció en resposta a l'acció-descripció en la conclusió del raonament: cf. *ibid.*, p. 294.

[44] EPM Apèndix, I, ii.

[45] «El consecuencialismo es el desarrollo más coherente de las implicaciones del propósito humeano» (G. GUTIÉRREZ, *La* Veritatis Splendor *y la ética consecuencialista contemporánea*, p. 247).

[46] Cf. THN III, iii, 1. Vid. el paral·lelisme amb el plantejament de Knauer citat en el cap. II, p. 112 i nota 162.

[47] Cf. THN III, i, 2.

[48] «'Tis only when a character is considered in general, without reference to our particular interest, that it causes such a feeling or sentiment, as denominates it morally good or evil» (THN III, i, 2).

[49] «The external performance has no merit. We must look within to find the moral quality. This we cannot do directly; and therefore fix our attention on actions, as on external signs. But these actions are still considered as signs; and the ultimate object of our praise and approbation is the motive, that produc'd them» (THN III, ii, 1).

[50] «The notion of morals, implies some sentiment common to all mankind, which recommends the same object to general approbation, and makes every man, or most men, agree in the same opinion or decision concerning it. It also implies some

4. *Individu i societat*

De forma anàloga a l'articulació de la teoria moral aristotèlica que inclou necessàriament la comunitat política, Hume recorre també a la societat. Davant doctrines iusnaturalistes i contractualistes de l'època, el filòsof d'Edimburg defensa la societat en la qual els homes veuen emparats els seus interessos i ateses les seves necessitats en constatar que el seu egoisme natural queda millor satisfet pactant amb els altres i conduint-se per lleis i sota institucions consensuades que procurin el màxim benestar col·lectiu, ja que només entreveient els avantatges resultants es decideix a formar una societat i a consentir un govern.[51]

Ara bé, el context social té una significació diferent segons Hume i Aristòtil per diversos motius. L'Estagirita entén la □⌫●⌘er com el lloc on els béns específics es reconeixen i persegueixen, i afirma que per mitjà de l'ordre social l'activitat política proporciona maneres de comprendre i de perseguir aquells béns d'una manera integrada, de tal foma que el bo i el millor es pugui aconseguir. Per a Hume, al contrari, la societat estructurada requerida ha de fer possible maneres de satisfer el desig, dins del qual les transaccions i els intercanvis per al benefici mutu s'organitzen. La comunitat política d'Aristòtil possibilita la valoració en funció del fi de l'activitat –la vida aconseguida–; Hume, per la seva banda, proposa un context social en el qual la valoració es realitza en funció de la satisfacció dels consumidors. L'individu d'Aristòtil participa en el raonament pràctic no només com a individu, sinó també en tant que ciutadà d'una societat; el de Hume participa del raonament pràctic com a membre d'un tipus de societat en la qual el rang, la propietat i l'orgull estructuren els intercanvis socials.[52]

C. IMMANUEL KANT (1724-1804)

Aquest breu comentari de la moral kantiana, tenint com a referents dues de les seves obres, *Grunlegung zur Metaphysik der Sitten* i *Kritik der praktischen Vernunft*,[53] pretén de mostrar, com acabem de fer amb l'estudi de Hume, les implicacions de la respectiva comprensió de la raó en l'àmbit de la moralitat i les conseqüències que se'n deriven en relació amb l'objecte moral.

1. *El principi suprem de la moralitat*

Davant diferents concepcions de la moral denominades *materials*[54] que es fonamenten en el plaer, en les passions, en els sentiments, en la utilitat o l'interès, en el desig d'un fi o en l'autoritat de Déu, Kant

---

sentiment, so universal and comprehensive as to extend to all mankind, and render the actions and conduct, even of the persons the most remote, an object of applause or censure, according as they agree or disagree with that rule of right which is established» (EPM IX, 1).

[51] Cf. THN III, ii, 2. Per a Hume, «los juicios prácticos presuponen una reciprocidad socialmente ordenada de las pasiones, una reciprocidad en la que los momentos claves se caracterizan en términos de orgullo, humildad, amor y odio, junto con las relaciones de propiedad, parentesco y jerarquía que desempeñan un gran papel en proporcionar los objetos y las causas de esas pasiones» (A. MACINTYRE, *Justicia y racionalidad*, p. 286).

[52] Cf. *ibid.*, p. 286.

[53] Les cites de la *Crítica de la raó pràctica* s'indicaran –tal com fem constar en la «Taula d'abreviatures»– amb l'abreviatura KpV seguida de la paginació de l'edició acadèmica d'aquesta esta obra: *Kritik der praktischen Vernunft*, en V, G. REIMER (ed.), *Kant's Gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1913. La *Fonamentació de la metafísica dels costums* se citarà per GMS, amb referència a: *Grundegung zur Metaphysik der Sitten*, en G. REIMER (ed.), *Kant's Gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, IV, Berlin 1911.

Sobre la vinculació existent entre ambdues obres, José Mardomingo conclou, després d'un detingut estudi, que «lo más prudente es pensar que el libro titulado *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* realiza en buena parte, pero no totalmente, la misión de una crítica de la razón práctica pura, por lo que tras la publicación del mismo la de una obra directa y plenamente crítica era posible, pero no necesaria» (J. MARDOMINGO, *Estudio preliminar*, en I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona 1996, p. 39). Kant dedica la tercera secció de la GMS a dur a terme una incipient crítica de la raó pràctica pura, que serà completada en l'obra que porta el mateix títol.

[54] Kant entén per matèria de la facultat de desitjar un objecte la realitat de la qual és desitjada. Així, tot fonament de la moral que es basi en qualsevol objecte de desig dóna lloc a una ètica *material* incapaç, segons Kant, de proporcionar qualsevol llei pràctica: «Alle praktischen Prinzipien, die ein *Objekt* (Materie) des Begehrungsvermögens, als

intenta estructurar una moral vàlida per a tot home, el fonament i l'autoritat suprema de la qual sigui la raó. Només així és possible establir una ètica universal i desinteressada, en la qual l'ésser humà faci honor a la seva categoria d'ésser racional, senyorejant les seves passions i superant el seu egoisme.

El seu sistema, igual com en la *Kritik der reinen Vernunft*, és *formal*, és a dir, s'adreça a l'estructura de la moralitat, no a determinacions morals concretes.[55] Es tracta d'una *crítica* (investigació de l'estructura, funcionament i límits de la raó) *transcendental* (necessària i prèvia a l'ús de la raó) *de la raó* en l'àmbit de la *pràctica*, de l'obrar. No té la intenció d'oferir un nou codi de conducta moral. De fet, com a bon protestant educat en un ambient pietista de culte al deure, considera vigent el codi moral cristià i els deures que se'n deriven. La seva atenció se centra no en el que mana, sinó en la forma com mana: de manera *racional* i *a priori*.

Només una moral pura pot, d'una banda, fonamentar una llei i una obligació vàlides amb necessitat absoluta per a tot ésser racional i, de l'altra, fer justícia a la puresa de la motivació i dels costums, que és sinònim d'autenticitat moral.[56]

El mètode que Kant utilitza, en *Grundegung zur Metaphysik der Sitten*, per trobar el *principi suprem de la moralitat*[57] «va analíticament del coneixement ordinari a la determinació del principi suprem del mateix i torna sintèticament de l'examen d'aquest principi i les fonts del mateix al coneixement ordinari, en el qual trobem el seu ús».[58] Kant parteix de l'existència de la llei moral, fet universalment manifestat en la consciència psicològica.[59] La bona voluntat se'ns apareix com a l'únic bo sense restricció: els dons naturals, els dons de la fortuna, la felicitat, la moderació, l'autodomini, etc., poden ser mal utilitzats si no van acompanyats d'una bona voluntat.[60]

L'absoluta bondat de la bona voluntat implica que és bona en si mateixa, amb independència de qualsevol circumstància exterior al seu voler,[61] i si bé certament la voluntat ha d'aspirar a produir efectes fora d'ella, en el món, el resultat fàctic dels seus actes, èxit o fracàs, no fa augmentar ni

---

Bestimmungsgrund des Willens, voraussetzen, sind insgesamt empirisch und können keine praktischen Gesetze abgeben. Ich verstehe unter der Materie des Begehrungsvermögens einen Gegenstand, dessen Wirklichkeit begehret wird» (KpV, I, l. I, cap. 1, §2, Teorema I, p. 21). En KpV, I, l. I, cap. I, §8, Observació II, p. 40, resumeix els principis de la moralitat de les principals ètiques materials segons el fonament de determinació pràctic:

Subjectius				Objectius	
exteriors		interiors		interior	exterior
l'educació (segons Montaigne)	la constitució civil (segons Mandeville)	el sentiment físic (segons Epicur)	el sentiment moral (segons Hutcheson)	la perfecció (segons Wolf i els estoics)	la voluntat de Déu (segons Crusius i altres moralistes i teòlegs)

[55] «Die Materie eines praktischen Prinzips ist der Gegenstand des Willens. Dieser ist entweder der Bestimmungsgrund des letzteren, oder nicht. Ist er der Bestimmungsgrund desselben, so würde die Regel des Willens einer empirischen Bedingung (dem Verhältnisse der bestimmenden Vorstellung zum Gefühle der Lust und Unlust) unterworfen, folglich kein praktisches Gesetz sein. Nun bleibt von einem Gesetze, wenn man alle Materie, d.i. jeden Gegenstand des Willens (als Bestimmungsgrund) davon absondert, nichts übrig, als die bloße *Form* einer allgemeinen Gesetzgebung. Also kann ein vernünftiges Wesen sich *seine* subjektiv-praktischen Prinzipien, d.i. Maximen, entweder gar nicht zugleich als allgemeine Gesetze denken, oder es muß annehmen, daß die bloße Form derselben, nach der jene *sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicken*, sie für sich allein zum praktischen Gesetze mache» (KpV I, l. I, cap. 1, §4, Teorema III, p. 27).

[56] Cf. GMS, p. 389.

[57] «'Gegenwärtige Grundlegung ist aber nichts mehr, als die Aufsuchung 'und Festsetzung *des obersten Prinzips der Moralität*» (GMS, Prefaci, p. 392).

[58] GMS, Prefaci, p. 392.

[59] El fet que la llei moral es manifesti en la consciència psicològica no implica que s'hi fonamenti. Millor encara, Kant rebutja tota fonamentació moral que sorgeixi de l'experiència: la validesa de la llei moral no pot dependre del fet que l'experiència ens presenti exemples d'accions per deure realment succeïdes, sinó que aquesta llei versa sobre el que ha de succeir, encara que mai no hagi esdevingut, i es recolza, per determinar la nostra voluntat, en fonaments racionals *a priori*, i no en cap exemple extret de l'experiència: cf. GMS, p. 407.

[60] «'Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben 'zu denlen möglich, was ohne Einschränlung für gut könnte gehalten werden, 'als allein ein *guter Wille*» (GMS, p. 393).

[61] Cf. GMS, p. 394.

disminuir el seu valor propi.[62] «Quan es tracta del valor moral, no importen les accions, que es veuen –assevera Kant–, sinó aquells principis interiors de les mateixes que no es veuen.»[63]

La comesa pròpia de la raó pràctica ha de ser més aviat donar origen a una voluntat bona en si mateixa, no un mitjà per a satisfer les nostres inclinacions.[64] Per a Kant, el concepte de *bona voluntat* resta contingut en el de *deure*.[65] En aquest mateix sentit, el mandat nou de Jesucrist ha de realitzar-se amb un amor pràctic, això és, per deure, i no en dependència d'una inclinació.[66]

El valor moral de les nostres accions no rau en l'efecte que ens proposem produir amb elles, sinó en el principi o en la màxima que regeixi el nostre voler.[67] Aquest efecte és objecte o matèria de la nostra facultat de desitjar i com a tal se'ns dóna només *a posteriori*, mentre que la màxima de la nostra voluntat és purament formal i el subjecte la determina *a priori*. «Vers l'objecte com a efecte de l'acció que em proposo –afirma Kant– puc certament tenir inclinació, però mai respecte, precisament perquè és merament un efecte i no una activitat de la voluntat.»[68]

Recordem la distinció kantiana entre màximes, imperatius hipotètics i imperatius categòrics.[69] Les *màximes* són principis pràctics subjectius valedors per a la voluntat de l'agent; anomena *mandat* (de la raó) a la representació d'un principi objectiu en tant que és constrictiu per a la voluntat; la fórmula del mandat origina l'*imperatiu*.[70]

Els imperatius *hipotètics* són normes pràctiques en les quals el deure queda condicionat per un fi subjectiu que es pretén d'assolir:[71] representen la necessitat pràctica d'una acció possible com a mitjà per assolir una altra cosa que es vol. Són preceptes que no mereixen la qualificació de *llei* per no tenir universalitat.[72] Aquests imperatius no obliguen tota voluntat, sinó només aquelles que desitgen aconseguir un determinat fi. Els imperatius hipotètics són, doncs, contingents, particulars i subjectius.

---

[62] Cf. *ibid.*

[63] «Wenn vom moralischen Werte die Rede 'ist, es nicht auf die Handlungen ankommt, die man sieht, sondern auf jene 'inneren Prinzipien derselben, die man nicht sieht» (GMS, p. 407). Per adonar-nos del gran paral·lelisme d'aquesta afirmació amb el valor que donava Pere Abelard als actes externs, vid. cap. III, p. 126.

[64] Cf. GMS, p. 396.

[65] «'Um aber den Begriff eines an sich selbst hochzuschätzenden und ohne 'weitere Absicht guten Willens, [...] diesen Begriff, der in der Schätzung des ganzen Werts 'unserer Handlungen immer obenan steht und die Bedingung alles übrigen 'ausmacht, zu entwickeln: wollen wir den Begriff der *Pflicht* vor uns 'nehmen, der den eines guten Willens, obzwar unter gewissen subjektiven 'Einschränkungen und Hindernissen, enthält [...]» (GMS, p. 397).

Kant distingeix la voluntat *santa* de la bona i imperfecta. En la primera no té sentit parlar de *deure* perquè el voler blega sempre i de si mateixa al bé, mentre que la segona precisa d'imperatius que posin en relació la necessitat objectiva de la llei amb la seva imperfecció subjectiva (cf. GMS, p. 414; KpV I, l. 1, cap. III, pp. 71-72).

[66] Cf. GMS, p. 399.

[67] Cf. GMS, pp. 399-400.

[68] GMS, p. 400.

[69] Cf. GMS, pp. 413 s. Així defineix Kant els principis, màximes, lleis i imperatius: «Praktische *Grundsätze* sind Sätze, welche eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten, die mehrere praktische Regeln unter sich hat. Sie sind subjektiv, oder *Maximen*, wenn die Bedingung nur als für den Willen des Subjekts gültig von ihm angesehen wird; objektiv aber, oder praktische *Gesetze*, wenn jene als objektiv d.i. für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig erkannt wird. [...] Die praktische Regel ist jederzeit ein Produkt der Vernunft, weil sie Handlung, als Mittel zur Wirkung, als Absicht, vorschreibt. Diese Regel ist aber für ein Wesen bei dem Vernunft nicht ganz allein Bestimmungsgrund des Willens ist, ein *Imperativ*, d.i. eine Regel, die durch ein Sollen, welches die objektive Nötigung der Handlung ausdrückt, bezeichnet wird, und bedeutet, daß, wenn die Vernunft den Willen gänzlich bestimmte, die Handlung unausbleiblich nach dieser Regel geschehen würde. Die Imperativen gelten also objektiv, und sind von Maximen, als subjektiven Grundsätzen, gänzlich unterschieden. Jene bestimmen aber entweder die Bedingungen der Kausalität des vernünftigen Wesens, als wirkender Ursache, bloß in Ansehung der Wirkung und Zulänglichkeit zu derselben, oder sie bestimmen nur den Willen, er mag zur Wirkung hinreichend sein oder nicht. Die ersteren würden hypothetische Imperativen sein, und bloße Vorschriften der Geschicklichkeit enthalten; die zweiten würden dagegen kategorisch und allein praktische Gesetze sein» (KpV, pp. 19-20).

[70] Cf. GMS, p. 413.

[71] El filòsof de Königsberg aporta una nova distinció en els imperatius hipotètics: (a) asertòrics (pragmàtics o de la prudència): aquells l'objecte de la voluntat del qual com a fi subjectiu és real (la felicitat sempre és un fi real que no podem perseguir, ja que el seu desig ens ve donat per una necessitat natural; l'imperatiu de prudència prescriu els mitjans precisos per aconseguir-la); (b) problemàtics (tècnics o de l'habilitat): quan el que es pretén d'aconseguir és només un objecte possible d'una volició (cf. GMS, pp. 414-419).

[72] Els imperatius hipotètics són més aviat *regles* de l'habilitat o simples *consells* de la prudència, això és, relatius al benestar general que indiquen com aconseguir alguna cosa, però només sota la condició de voler aquesta cosa, a diferència dels *mandats* de la moralitat (cf. GMS, p. 416).

Totes les morals materials estan fonamentades en imperatius hipotètics, i Kant les critica com a heterònomes i indignes de l'home.

Els imperatius *categòrics* (o de la moralitat) són imperatius incondicionats, que obliguen la voluntat com a voluntat, a tota voluntat: són imperatius universals que obliguen tot ésser racional:[73] representen una acció com a objectivament necessària per si mateixa, sense referència a un altre fi. Aquests són universals, necessaris i objectius; és a dir, simplement obliguen.

L'imperatiu categòric només pot procedir de la raó: és una llei estrictament racional i *a priori*. Només l'obrar per deure és veritablement racional. La moralitat sorgeix del compliment de la llei moral per un motiu exclusivament racional: el respecte a la raó, prescindint de qualsevol altra motivació.[74] Només la llei com a tal, i no cap efecte de la nostra voluntat ni qualsevol inclinació vers aquests efectes, mereix respecte. La llei només pot ser un mandat independent de tota inclinació i constitutiu d'un deure.[75] A diferència dels imperatius hipotètics, que són analítics, l'imperatiu categòric és una proposició sintètica –atès que connecta l'acció imperada amb la voluntat com a alguna cosa no continguda en aquesta ni derivada de cap volició seva– alhora que *a priori* –car aquesta connexió s'esdevé amb tota necessitat i sense recolzar en cap condició.[76]

En relació amb l'imperatiu categòric, la voluntat es troba en una posició de dependència, relació que amaga una obligació o deure. *Compleix l'imperatiu categòric*: aquesta és la norma moral del filòsof alemany. La bondat o la malícia morals tan sols són en la voluntat, no en les coses ni en els objectes. Des d'aquesta perspectiva, Kant es troba en el pol oposat del pragmatisme, perquè prescindeix així de les conseqüències de l'acció.[77]

2. *Universalitat i autonomia*

El criteri que el filòsof alemany proposa per discernir la moralitat d'una *màxima* que dóna lloc a una acció és preguntar-nos si volem que aquesta màxima es faci universal.[78] El cànon de judici moral de

---

[73] Kant si fa no fa identifica la voluntat amb la raó pràctica: «Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, *nach der Vorstellung* der Gesetze, d.i. nach 'Prinzipien, zu handeln, oder einen *Willen*. Da zur Ableitung der Handlungen 'von Gesetzen *Vernunft* erfordert wird, so ist der Wille nichts 'anderes, als praktische Vernunft. Wenn die Vernunft den Willen unausbleiblich 'bestimmt, so sind die Handlungen eines solchen Wesens, die als 'objektiv notwendig erkannt werden, auch subjektiv notwendig, d.i. der 'Wille ist ein Vermögen, nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft, 'unabhängig von der Neigung, als praktisch notwendig, d.i. als gut erkennt» (GMS, p. 412).

[74] «Denn bei dem, was moralisch gut sein soll, ist es nicht genug, daß es dem 'sittlichen Gesetze *gemäß* sei, sondern es muß auch *um desselben willen* 'geschehen» (GMS, p. 390).

El respecte per la llei és certament un sentiment, però Kant el distingeix de qualsevol altre pel fet que no el rebem de la inclinació, sinó que, autoproduït per la raó, lluny de ser la causa de la llei és la consciència de l'efecte que aquesta produeix sobre la nostra voluntat quan la determina immediatament (cf. GMS, p. 401). Únicament la moralitat posseeix *dignitat* i no és intercanviable per res; qualsevol altra qualitat té només *preu*, ja sigui de mercat –si satisfà una inclinació–, ja sigui afectiu –si agrada de si mateixa– (cf. GMS, p. 434).

En paraules de Kant, podem afirmar que la llei moral és fonament *formal* de determinació de l'acció mitjançant la raó pura pràctica; fonament *material*, encara que només objectiu, de determinació dels objectes de l'acció sota el nom de bé i de mal, i fonament *subjectiu* de determinació, és a dir, motor per a aquesta acció, perquè influencia la sensibilitat del subjecte i produeix un sentiment que fomenta l'influx de la llei sobre la voluntat: «Das moralische Gesetz also, so wie es formaler Bestimmungsgrund der Handlung ist, durch praktische reine Vernunft, so wie es zwar auch materialer, aber nur objektiver Bestimmungsgrund der Gegenstände der Handlung unter dem Namen des Guten und Bösen, ist, so ist es auch subjektiver Bestimmungsgrund, d.i. Triebfeder, zu dieser Handlung, indem es auf die Sinnlichkeit des Subjekts Einfluß hat, und ein Gefühl bewirkt, welches dem Einflusse des Gesetzes auf den Willen beförderlicht ist» (KpV, I, l. 1, cap. III, p. 75)

[75] «*Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus 'Achtung fürs Gesetz*» (GMS, p. 400). I poques línies més endavant insisteix en la mateixa idea: «Nun soll 'eine Handlung aus Pflicht den Einfluß der Neigung, und mit ihr jeden 'Gegenstand des Willens ganz absondern, also bleibt nichts für den Willen 'übrig, was ihn bestimmen könne, als objektiv das *Gesetz*, und subjektiv, '*reine Achtung* für dieses praktische Gesetz, mithin die Maxime, einem 'solchen Gesetze, selbst mit Abbruch aller meinen Neigungen, Folge zu 'leisten» (GMS, pp. 400-401).

[76] Cf. KpV I, l. 1, cap. I, §7, p. 31.

[77] Matisem amb l'expressió *des d'aquesta perspectiva*, perquè, en el moment que es proposa un doble ordre moral, és possible fer compatible el formalisme kantià amb el pragmatisme utilitari: vid. nota 82 del capítol present.

[78] «Unerfahren in 'Ansehung des Weltlaufs, unfähig auf alle sich ereignenden Vorfälle desselben 'gefaßt zu sein, frage ich mich nur: kannst du auch wollen, daß 'deine Maxime ein allgemeines Gesetz werde? Wo nicht, so ist sie verwerflich, 'und das

tota *acció* ve donat per la possibilitat de voler sense contradicció que la seva màxima valgui com a llei universal.[79] Tota màxima no universalitzable ha de ser rebutjada com a immoral.

Segons Aristòtil i Tomàs d'Aquino, la voluntat és bona moralment en la intenció i elecció d'una *res volita* bona. Per al filòsof de Königsberg, la voluntat és moralment bona quan compleix l'imperatiu categòric.[80] Kant parteix del deure i el bé n'és la conseqüència:[81] ha invertit els plantejaments de la filosofia moral aristotelicotomista. Complir l'imperatiu categòric significa complir la llei moral per respecte a la llei. Observar la llei per qualsevol altre motiu que no sigui per respecte a la llei origina la *legalitat*, però la moralitat sorgeix per respecte a la llei, que equival a dir per respecte a la raó, per ser la llei una categoria racional.

L'ordre moral exigeix un únic motiu racional –per deure– que exclogui qualsevol motiu interessat, sentimental o utilitarista.[82] Substituir el respecte a la llei per un altre motiu converteix l'imperatiu categòric en hipotètic. Aquesta manera d'obrar és indigna d'un ésser racional: les motivacions no racionals corroeixen les intencions i produeixen la degeneració de l'ordre moral. Al contrari, l'origen *a priori* en la raó i la independència de tot mòbil empíric i contingent fan purs els principis morals i, per això, dignes de ser seguits necessàriament per tot ésser racional.[83]

La llei moral no procedeix de l'exterior ni de Déu ni dels sentiments ni dels interessos. Aquesta llei moral és un imperatiu de la raó pràctica. La voluntat ha d'acatar la llei pel simple i senzill respecte a la raó. Així, la moralitat consisteix en l'obediència de la voluntat a la raó: jo mateix sóc l'autor i el súbdit de la llei. Ens trobem davant l'*autonomia* de la raó pràctica, que –com fa constar Gregorio R. de Yurre– «més que autonomia, hauria de dir-se *sobirania*, perquè les tesis de Kant exclouen l'existència d'un legislador superior a la raó».[84] L'autonomia és una exigència de la dignitat de la persona, de

---

zwar nicht um eines dir, oder auch anderen, daraus bevorstehenden 'Nachteils willen, sondern weil sie nicht als Prinzip in eine 'mögliche allgemeine Gesetzgebung passen kann» (GMS, p. 403).

MacIntyre critica la universalització de la màxima com a criteri de discerniment moral: «Es muy fácil ver que muchas máximas inmorales o trivialmente amorales se contrastarían por la prueba kantiana de manera convincente, a veces, más convincente que la prueba de las máximas morales que Kant aspira a sostener. Así, "cumple todas tus promesas a lo largo de tu vida entera excepto una", "persigue a aquellos que mantienen falsas creencias religiosas" y "come siempre mejillones los lunes de marzo" pasan todas la prueba de Kant, ya que todas pueden ser universalizadas sin pérdida de coherencia.

»A esto puede replicarse que aunque resulte de lo que Kant dijo, no puede ser lo que Kant quiso decir. Cierta y obviamente, no era lo que Kant preveía, puesto que él mismo creía que su prueba de universalización coherente definiría un contenido moral capaz de excluir tales máximas universales y triviales» (A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, pp. 67-68).

[79] Cf. GMS, p. 423.

[80] MacIntyre posa en relleu la diferència entre Kant i Aristòtil sobre la vinculació entre la intel·ligència i el caràcter: «Por tanto, según Aristóteles, la excelencia de carácter y la inteligencia no pueden ser separadas. Aristóteles expresa en esto una opinión típicamente contraria a la dominante en el mundo moderno. La opinión moderna a cierto nivel se expresa en banalidades como "sé buena, dulce doncella, y deja el ser listo para quien lo quiera", y por otro lado en profundidades tales como la distinción de Kant entre la buena voluntad, cuya posesión es necesaria y suficiente para la valía moral, y lo que tomó por un don natural completamente distinto, el de saber cómo aplicar normas generales a los casos particulares, un don cuya carencia se llama estupidez. Por tanto, para Kant, se puede ser a la vez bueno y estúpido; pero para Aristóteles la estupidez en cierto modo excluye la bondad» (A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, p. 195).

[81] Cf. GMS, p. 401. Així s'expressa Kant en la KpV: «*Der Begriff des Guten und Bösen nicht vor dem moralischen Gesetze, (dem es dem Anschein nach so gar zum Grunde gelegt werden müßte,) sondern nur (wie hier auch geschieht) nach demselben und durch dasselbe bestimmt werden müsse*. [...] Nicht der Begriff des Guten, als eines Gegenstandes, das moralische Gesetz, sondern umgekehrt das moralische Gesetz allererst den Begriff des Guten [...] bestimme und möglich mache» (KpV, I, l. 1, cap. II, pp. 62-63).

[82] Encara que l'ètica kantiana requereixi la negació de qualsevol *motiu* utilitarista, de tota manera, és possible la compatibilitat de l'utilitarisme amb la teoria trascendental de l'ètica de Kant. Així argumenta Rhonheimer: «Possiamo comprendere tutte le etiche utilitaristiche (di tutti i tipi) come teorie su come in date situazioni si arriva a *giuste* decisioni *del tutto indipendentemente dal fatto se la volontà dell'agente sia buona o cattiva*; l'etica kantiana invece si potrebbe comprendere come l'opposto, cioè come una teoria sulle condizioni alle quali la nostra volontà è buona o cattiva, *del tutto indipendentemente da che cosa in una data situazione sia la giusta decisione d'azione*. L'etica kantiana è una teoria (trascendentale) delle condizioni di possibilità di una volontà buona; l'utilitarismo è una teoria dell'agire giusto (retto). Perciò ognuna si muove su un piano diverso e non può stupire che si completano ottimamente: come utilitarista si può essere allo stesso tempo kantiano, e come kantiano utilitarista; Kant stesso [...] nella sua trattazione del divieto della menzogna procede dapprima sul piano dell'utilitarismo delle regole, per innalzare poi l'osservanza incondizionata della norma così ottenuta a condizione ineludibile della moralità della volontà (un livello di cui le fondazioni utilitariste non si occupano affatto)» (M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, p. 298-299).

[83] Cf. GMS, p. 411.

[84] G.R. DE YURRE, *Ética*, Vitoria 1969, p. 273.

l'ésser racional, i el seu fonament.[85] L'heteronomia, segons Kant, dóna lloc al servilisme o a l'egoisme.[86] La dignitat de tot ésser racional requereix obrar el deure pel deure.[87]

Universalitat i autonomia són les notes característiques de la moral kantiana, la llei moral de la qual es formula –segons la unitat de forma– amb l'imperatiu categòric següent: «Obra només segons la màxima a traves de la qual puguis voler al mateix temps que es converteixi en una llei universal.»[88] Aquesta *única*[89] llei moral també es pot expressar mitjançant altres formulacions. Si es té en compte que l'imperatiu categòric només pot tenir per fonament una cosa l'existència de la qual tingui valor absolut i sigui fi en si mateix, pot també expressar-se –segons la multiplicitat de la matèria– en raó del fi: «Obra talment que empris la humanitat, tant en la teva persona com en la persona de qualsevol altre, sempre alhora com a fi, mai com a mitjà.»[90] L'ésser racional com a fi en si mateix és subjecte de tots els fins, el qual ens porta a veure en la idea de la seva voluntat, com a universalment legisladora, una tercera formulació del principi pràctic suprem –segons la totalitat del sistema–, en la qual la voluntat apareix com a autolegisladora i només per ser-ho també com a sotmesa a la llei.[91]

3. *La moral, fonament de la metafísica*

La moral kantiana no es fonamenta en cap principi metafísic car l'ordre metafísic és incognoscible per a la raó teòrica. Ara bé, això no exclou que Kant descobreixi des de l'ordre moral certes idees d'àmbit metafísic: no és la metafísica la que fonamenta la moral, sinó la moral font i fonament de la metafísica. El principi de la moralitat, el qual no és cap postulat sinó una proposició sintètica *a priori*, és una llei per la qual la raó determina immediatament la voluntat.

---

[85] «*Autonomie* ist also der Grund der Würde der 'menschlichen und jeder vernünftigen Natur» (GMS, p. 436).

[86] «¿Es heteronoma, por ejemplo, la moral cristiana? –es pregunta Julián Marías– ¿Es Dios un *héteron* respecto del hombre? Si se toma en serio la noción de la *imago Dei* [...], si el hombre está hecho "a imagen y semejanza de Dios", como se afirma desde el Génesis, ¿es alienación la fidelidad del hombre a su modelo, según el cual ha sido creado? Vista desde fuera, la ordenación moral desde Dios puede parecer una imposición ajena, y se trataría de algo heterónomo; desde dentro del supuesto, la perspectiva es enteramente distinta. Más bien sería alienación el apartamiento del modelo del que depende la condición humana, el olvido de ser imagen de Dios.

»Si uno se sitúa en una perspectiva que no tiene en cuenta esto, la norma religiosa se ve como *impuesta*, dictada, ajena al hombre mismo, y por consiguiente heterónoma. Pero desde dentro, desde la vivencia de esa perspectiva, se trata del descubrimiento de la *verdadera realidad de uno mismo*, y por tanto de la última justificación de esa norma, que sería la más rigurosa forma de autonomía como liberación de lo que aparte al hombre de *sí mismo*, de su última y más verdadera realidad» (J. MARÍAS, *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida*, Madrid 1995, pp. 34 s i 177-178).

[87] Així admira Kant el *deure*: «*Pflicht*! du erhabener großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüte erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüte Eingang findet, und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenn gleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich insgeheim ihm entgegen wirken, welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen, die unnachlaßliche Bedingung desjenigen Werts ist, den sich Menschen allein selbst geben können?» (KpV I, l. 1, cap. III, p. 86).

[88] «'Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger, und zwar dieser: *'handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen 'kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde*» (GMS. p. 421). La mateixa formulació en KpV I, l. 1, cap. I §7, p. 32. Atès que el conjunt de les coses en tant que regit per les lleis universals s'anomena naturalesa, l'imperatiu del deure es pot formular també així: «*Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung 'durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden 'sollte*» (*ibid.*).

[89] Cf. GMS, pp. 421 i 436.

[90] «*'Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als 'in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, 'niemals bloß als Mittel brauchst*» (GMS, p. 429). Cf. KpV, I, l. 1, cap. III, p. 88.

[91] «Hieraus folgt nun das dritte praktische Prinzip des Willens, als oberste Bedingung der Zusammenstimmung desselben 'mit der allgemeinen praktischen Vernunft, die Idee *des Willens 'jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden 'Willens*» (GMS, p. 431). Els éssers racionals com a universalment legisladors per les màximes de la seva voluntat i, per tant, fins en si mateixos, formen un conjunt sistemàtic unit per lleis comuns que es pot denominar regne dels fins (cf. GMS, p. 433). Des d'aquesta perspectiva cap una nova formulació de l'imperatiu categòric: «Totes les màximesde la legislació pròpia han de concordar per a un possible regne dels fins, com un regne de la naturalesa» (GMS, p. 436). Una síntesi de les tres formulacions de l'imperatiu categòric en GMS, p. 436.

Aquesta voluntat, precisament per estar així determinada, com a voluntat pura, exigeix unes condicions necessàries per a l'observança dels seus preceptes. Sorgeixen, aleshores, els postulats de la raó pura pràctica. No es tracta de dogmes teòrics, sinó de *pressuposicions* en el sentit necessàriament pràctic. Com a tals, no augmenten el coneixement especulatiu. Tanmateix, aquests postulats atorguen realitat objectiva a les idees de la raó especulativa en general i l'autoritzen per formular conceptes la possibilitat dels quals no es podria ni tan sols afirmar sense ells mateixos. Aquests postulats són, per a Kant, la *llibertat*, la *immortalitat de l'ànima* i *Déu*.[92]

En relació amb la *llibertat*, Kant argumenta que tot deure suposa el poder, és a dir, la llibertat.[93] En afirmar de tot ésser racional que la seva raó és pràctica, implica que té consciència de la pròpia causalitat com a autora dels seus principis, sense que el mogui cap influx extern en els seus judicis, pel que podem i hem de pressuposar que és lliure.[94]

Sobre la *immortalitat de l'ànima*, el filòsof de Königsberg argüeix que la realització plena i perfecta del deure per respecte a la llei exigeix l'existència d'una altra vida on s'assoleixi la dita perfecció, és a dir, la moralitat perfecta exigeix la immortalitat de l'ànima. Aquesta és, doncs, un *postulat* de la raó pura pràctica.[95]

Quant a *Déu*, Kant mostra el postulat de la seva existència entorn de les idees de moralitat i felicitat. El deure i la felicitat no s'harmonitzen en aquesta vida, perquè «la moral no és pròpiament la doctrina de com fer-nos feliços, sinó de com hauríem d'esdevenir dignes de la felicitat».[96] L'encontre entre felicitat i moralitat postula un Bé suprem, Déu, en el qual el compliment del deure trobi la seva recompensa. Es tracta d'un Déu remunerador, però no legislador de l'ordre moral.[97]

---

[92] El mateix Kant resumeix les argumentacions dels postulats de la raó pura pràctica: «Diese Postulate sind die der *Unsterblichkeit*, der *Freiheit*, positiv betrachtet, (als der Kausalität eines Wesens, so fern es zur intelligibelen Welt gehört,) und des *Daseins Gottes*. Das *erste* fließt aus der praktisch notwendigen Bedingung der Angemessenheit der Dauer zur Vollständigkeit der Erfüllung des moralischen Gesetzes; das *zweite* aus der notwendigen Voraussetzung der Unabhängigkeit von der Sinnenwelt und des Vermögens der Bestimmung seines Willens, nach dem Gesetze einer intelligibelen Welt, d.i. der Freiheit; das *dritte* aus der Notwendigkeit der Bedingung zu einer solchen intelligibelen Welt, um das höchste Gut zu sein, durch die Voraussetzung des höchsten selbständigen Guts, d.i. des Daseins Gottes» (KpV, I, l. 2, cap. II, §5, p. 132).

[93] «Also ist es das *moralische Gesetz*, dessen wir uns unmittelbar bewußt werden (so bald wir uns Maximen des Willens entwerfen), welches sich uns *zuerst* darbietet, und, indem die Vernunft jenes als einen durch keine sinnlichen Bedingungen zu überwiegenden, ja davon gänzlich unabhängigen Bestimmungsgrund darstellt, gerade auf den Begriff der Freiheit führt» (KpV, I, l. 1, cap. I, §6, Observació, pp. 29-30). La qüestió de la llibertat s'analitza en la tercera secció de la GMS.

[94] Cf. GMS, p. 448. L'aparent cercle viciós que resulta d'afirmar que som lliures per a així poder-nos veure sota la llei moral, alhora que diem que hi estem sotmesos perquè som lliures, és a dir, d'inferir, per un cantó, la llei moral de la llibertat, però, per l'altre, de fundar aquesta en aquella, queda resolt en Kant amb la distinció de perspectives que ens ofereix el jo, sigui fenomènic o noumènic: com a lliures, ens pensem en el món de l'enteniment i en aquest coneixem l'autonomia i la moralitat com a conseqüència, si bé com a obligats pertanyem alhora al món dels sentits (cf. GMS, p. 453). També serà aparent, per a Kant, la contradicció entre llibertat i necessitat natural (cf. GMS, p. 455).

[95] Cf. KvP I, l. 2, cap. II, IV, p. 122.

[96] «Daher ist auch die Moral nicht eigentlich die Lehre, wie wir uns glücklich *machen*, sondern wie wir der Glückseligkeit *würdig* werden sollen» (KvP I, l. 2, cap. II, V, p. 130). En GMS, afirma: «Indem es ganz was anderes ist, einen glücklichen, als 'einen guten Menschen» (GMS, p. 442).

[97] Cf. G.R. DE YURRE, *Ética*, p. 275. Com diu RODRIGUEZ-LUÑO (Veritatis Splendor *un anno dopo. Appunti per un bilancio [I]*, p. 249, nota 161), l'autonomia kantiana exclou Déu com a autor de la llei moral, encara que alguns passatges de la *Crítica de la raó pràctica* i la *Fonamentació de la Metafísica dels costums* introdueixen certs matisos que compliquen el problema, quan semblen atribuir al deure moral un *origen teònom en sentit metafòric*. Vegeu, per exemple, el següent text: «D'aquesta manera la llei moral condueix pel concepte del bé suprem, com a objecte i fi de la raó pura pràctica, a la religió, és a dir, al coneixement de tots els deures com a mandats divins, no com a sancions, això és, ordres arbitràries i de si contingents d'una voluntat estranya» (KpV I, l. 2., cap. II, V, p. 129). Ara bé –continua A. Rodríguez citant Kant–, «hay que notar que esta necesidad moral es *subjetiva*, es decir, exigencia, y no *objetiva*, es decir, deber mismo» (KpV I, l. 2, cap. II, V, p. 125). Rodríguez conclou que no es tracta d'una necessitat objectiva ni d'una teonomia pròpiament dita, com tampoc no implica que existeixin deures vers Déu. Aquesta necessitat *subjectiva* posseeix un valor exclusivament pràctic i, per tant, completament immanent. No significa que Déu sigui un legislador moral, ni tan sols reforça l'obligació d'obrar segons la llei que *nosaltres mateixos ens donem* («Per Kant la necessità soggettiva di concepire i doveri come comandamenti divini ha un valore esclusivamente pratico, e quindi completamente immanente. Non significa quindi che Dio sia legislatore morale; caso mai Dio rafforza l'obbligazione di agire secondo la legge *che noi stessi ci siamo dati*»).

El Déu de Kant no és més que un Déu en el límit de la simple raó. Kant va voler fonamentar l'autonomia de la voluntat, però va haver de pagar un alt preu en acceptar *una altra* heteronomia més problemàtica que les que pretenia d'evitar: fa dependre la raó pràctica de la *fe* i l'*esperança*. Es tracta d'una raó que depèn del que el propi Kant anomena *fe de la raó*. En paraules de M. Rhonheimer, «una ragione che nel suo fondamento dipende dalla *fede*, in primo luogo non è più affatto una

D. L'UTILITARISME

1. *Jeremy Bentham (1748-1832)*

Bentham és considerat un dels fundadors de l'utilitarisme i un dels màxims teòrics de la filosofia del dret angloamericà. Va néixer a Houndsditch, a Londres, l'any 1748. Va ser contemporani de la revolució industrial amb totes les seves conseqüències, de l'elevació de les classes mitjanes i de la revolució francesa i americana, fets que van ser analitzats per la ploma d'aquest graduat en lleis, professió que mai no arribà a exercir. Els seus principals escrits se centraren en qüestions referents a reformes legals.

Mor a Londres, l'any 1832. Per petició del filòsof, el seu cadàver va ser dissecat, embalsamat, vestit i assegut en una cadira. Resideix, des d'aleshores, en una cabina col·locada en un passadís de l'edifici principal de la University College de Londres.

L'exposició més important de la seva teoria moral, ancorada en el *principi de la major felicitat*, es troba en l'*Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789)[98], sobre la qual centrarem el nostre comentari. El pensament de Bentham combina el racionalisme dels filòsofs de la Il·lustració (Beccaria, Helvétius, Diderot, D'Alambert i Voltaire), que va conèixer a través dels ensenyaments del seu pare, amb l'empirisme de Locke i Hume.

a. Dos senyors sobirans: el plaer i el dolor

Bentham descriu el comportament humà –seguint el paral·lel de les lleis físiques, igual com va fer Hume, que volia newtonizar la filosofia– amb referència al *plaer* i al *dolor*, els seus dos motius principals. Podem considerar-lo descendent d'Epicur, de l'hedonisme psicològic. Admet, tanmateix, que no hi ha cap altra demostració directa d'aquesta anàlisi de la motivació humana[99] que no sigui l'observació.[100]

«La naturalesa –afirma el filòsof londinenc– ha posat la humanitat sota el govern de dos senyors sobirans, el dolor i el plaer. Només per ells assenyalem el que hauríem de fer, alhora que determinem el que farem. Per un costat, l'estàndard del correcte i incorrecte; per un altre, la cadena de causes i efectes són fixats al seu tron. Ells ens governen en tot el que fem, en tot el que diem, en tot el que pensem.»[101] El plaer i el dolor són els criteris no només per descriure l'acció, sinó també per definir el bé humà.

Sobre la base de plaers i dolors, els quals només existeixen en els individus, cadascú ha de construir el càlcul de valor del seu obrar. *Cadascú*: vet aquí expressat l'individualisme que batega sota els plantejaments de Bentham. Per al britànic, es pot descriure adequadament la naturalesa humana sense cap referència a la seva dimensió social. L'ésser humà no és un ésser social per naturalesa, com afirmen Aristòtil i Tomàs d'Aquino. *Relació* i *comunitat*, són, per a ell, *ficcions*, encara que convenients per al discurs.[102] El bé comú esdevé, doncs, la suma dels interessos particulars dels membres que componen la societat.[103]

---

ragione e, in secondo luogo, non sa più aprirsi a nessun'altra fede se non a quella che risulta dai propri postulati. E ciò significa: non può più *credere* ragionevolmente, e tanto meno in ciò che è al di sopra di ogni ragione» (M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, p. 30).

[98] J. BENTHAM, *Principles of Morals and Legislation*, en J. BOWRING (ed.), *The Works of Jeremy Bentham*, vol. I, London 1838, (reimpr., New York 1962).

[99] PML I, xi.

[100] «If the principle of utility be a right principle to be governed by, and that in all cases, it follows from what has been just observed» (PML II, i).

[101] «Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, *pain* and *pleasure*. It is for them alone to point out what we ought to do, as well as to determine what we shall do. On the one hand the standard of right and wrong, on the other the chain of causes and effects, are fastened to their throne. They govern us in all we do, in all we say, in all we think» (PML I, i).

[102] «The community is a fictitious *body*, composed of the individual persons who are considered as constituting as it were its *members*» (PML I, iv).

[103] «The interest of the community then is, what? the sum of the interests of the several members who compose it» (*ibid.*).

Plaer i *dolor* són estats *objectius*: tenen valor i són quantificables. Ambdós són els *instruments* amb els quals s'han de *calcular* la correcció o la incorrecció de l'obrar.[104] El plaer i el dolor es poden mesurar en funció d'algunes *circumstàncies* (elements o dimensions de valor en un plaer o dolor), entre les quals enumera *intensitat*, *durada*, *certesa*, *proximitat*, *fecunditat* i *puresa*. Quan es tenen en compte accions que afecten una multiplicitat de persones, hem d'afegir l'*extensió*.[105] A la llum d'aquests criteris, podem determinar objectivament l'activitat humana o un estat de coses i comparar-los amb altres.

La filosofia moral de Bentham es resumeix en el *principi de major felicitat* (*the greatest happiness* [*or felicity*] *principle*), denominat també el *principi d'utilitat* (*principle of utility*),[106] expressió que agafa de Hume. Amb aquest principi, el filòsof pretén de promoure la felicitat general. Bentham entén per *principi d'utilitat* «aquell que aprova o rebutja les accions (cada acció) en la mesura que augmenten o minvin la felicitat de la part interessada».[107] Els actes són, aleshores, moralment obligatoris quan produeixen la major quantitat de felicitat al major nombre de persones. La felicitat, per la seva part, es determina per la presència de plaer i per l'absència de dolor: la felicitat s'identifica amb el benefici, l'avantatge, el plaer o el bé; la seva absència equival a l'error, al dolor, al mal o a la infelicitat.[108]

Quines són les fonts de les quals sorgeixen el plaer i el dolor? Què és el que provoca en el subjecte el plaer i el dolor? Bentham recorre, per donar-hi resposta, a les *sancions*. N'enumera quatre: *física*, *política*, *moral* i *religiosa*.[109]

Sanció significa –segons el diccionari– l'autorització o aprovació que es dóna a un acte, un ús o un costum; és l'acte pel qual l'autoritat competent ratifica i valida una disposició legal; és el càstig que prové d'una acció mal feta; la pena que la llei imposa a qui la infringeix, així com la recompensa que prové del compliment d'una norma.

Per a Bentham, la *sanció* és una font d'obligatorietat o de motius –plaers i dolors, amb la conformitat dels quals es guia la conducta humana–, és a dir, de recompenses o de penes davant determinats comportaments o fets. Totes les sancions –defensa el filòsof– es redueixen *de facto* a sancios físiques.[110]

---

[104] «Pleasures and pains are the *instruments* he [el legislador] has to work with» (PML IV, i).

[105] «The value of a pleasure or pain considered *by itself*, will be greater or less, according to the four following circumstances: 1. Its *intensity*. 2. Its *duration*. 3. Its *certainty* or *uncertainty*. 4. Its *propinquity* or *remoteness*. [...] 5. Its *fecundity* [...]. 6. Its *purity* [...]. IV. To a *number* of persons, with reference to each of whom the value of a pleasure or a pain is considered, it will be greater or less, according to seven circumstances: to wit, the six preceding ones [...]; and one other; to wit: 7. Its *extent*» (PML IV, ii-iv).

[106] PML I, i.

[107] «By the principle of utility is meant that principle which approves or disapproves of every action whatsoever, according to the tendency which it appears to have to augment or diminish the happiness of the party whose interest is in question: or, what is the same thing in other words, to promote or to oppose that happiness» (PML I, ii).

[108] Bentham utilitza els sinònims següents de *plaer* (*pleasure*): good, profit, convenience, advantage, benefit, emolument, happiness; per al *dolor* (*pain*): evil, mischief, inconvenience, disadvantage, loss, unhappiness (cf. PML I, iii; PML IV, vii).

[109] «There are four distinguishable sources from which pleasure and pain are in use to flow: considered separately, they may be termed the *physical*, the *political*, the *moral*, and the *religious*: and inasmuch as the pleasures and pairs belonging to each of them are capable of giving a binding force to any law or rule of conduct, they may all of them be termed *sanctions*» (PML III, ii). Bentham proposa un exemple per precisar el contingut de cada sanció: imaginem-nos els béns d'una persona consumits pel foc. Si això passa per accident, es tracta d'una *calamitat*; si és fruit de la imprudència, és el càstig de la *sanció física*; si prové d'una sentència del jutge, és la pena que pertany a la *sanció política*; si ve motivat per l'agressió d'un veí al qual desagrada el seu comportament, es refereix a la *sanció moral* (o *pública*), i si és degut a la voluntat divina com a reprimenda pel seu pecat, ens trobem davant la pena pròpia de la *sanció religiosa* (PML III, ix).

[110] «Of these four sanctions the physical is altogether, we may observe, the ground-work of the political and the moral: so is it also of the religious, in as far as the latter bears relation to the present life. It is included in each of those other three» (PML III, xi).

b. Individu i societat

Malgrat l'individualisme present en el pensament de Bentham, però a causa seva, el filòsof dedica certa extensió de l'obra pròpia a suggerir la resposta de les raons per què hem de preocupar-nos, també, de la felicitat aliena.[111]

El principi d'utilitat ofereix, segons l'opinió del filòsof, avantatges obvis per al discurs moral. Si el comparem amb altres fonamentacions de la racionalitat pràctica,[112] el principi de maximització de la felicitat per al major nombre de persones és *clar*, permet la discussió objectiva i desinteressada en l'àmbit públic i possibilita de trobar solucions davant els conflictes d'interessos. El desenvolupament de la teoria moral de Bentham ha d'enquadrar-se en el context de la seva filosofia política, en el seu intent d'oferir una fonamentació racional a la llei i l'acció legislativa.

El càlcul d'interessos pressuposa una igualtat fonamental: tot home és tan valuós com qualsevol altre. Bentham intenta fer compatible l'hedonisme i l'individualisme amb el *principi de la major felicitat*. La moral i, en especial, l'obrar dels governants es converteixen en l'art de dirigir les accions humanes vers la producció de la major quantitat de felicitat possible.

El filòsof britànic resumeix, amb el procés següent, el raonament pràctic. El qual ha de tenir en compte: (a) el *valor* de cada *plaer* produït per l'acte en primera instància; (b) el valor de cada *dolor* produït, també, en primera instància; (c) el valor de cada *plaer* que es produeix com a conseqüència del primer (aquest constitueix la *fecunditat* del primer plaer i la *impuresa* del primer dolor); (d) el valor de cada dolor que apareix com a efecte del primer (és la *fecunditat* del primer dolor i la *impuresa* del primer plaer); (i) considerats tots aquests valors, sumeu els valors dels plaers, per un cantó, i els dels dolors, per un altre. El *balanç*, sempre que superin els valors de plaer sobre els de dolor, farà *bona* (*good*) la tendència de l'acció sobre la totalitat de les conseqüències, amb referència a la persona interessada. En cas contrari, l'acció serà *dolenta* (*bad*).[113]

Quan l'obrar no es refereix a un únic individu, sinó que implica una multitud d'interessats, es requereix una nova operació: sumar totes les *bones* tendències que l'acte produeix en cada individu i, correlativament, totes les *dolentes*. El *balanç* definitiu donarà com a resultat la *bondat* o *maldat* de l'acció en relació amb tota la comunitat d'individus interessats en ella.[114]

2. *John Stuart Mill (1806-1873)*

John Stuart Mill va néixer a Londres l'any 1806. Va rebre una completa i rigorosa educació filosòfica del seu pare, James Mill. Deixà el seu segell en la filosofia sota les guies de l'empirisme i de l'utilitarisme. El qui va ser defensor eximi de la llibertat davant la interferència de la societat i de l'estat, trobà en el principi d'utilitat, formulat per Bentham, l'element d'unificació del seu pensament i es constituí en el seu gran defensor i difusor. A vint-i-un anys patí una greu crisi, que explica en el seu llibre *Autobiography*, resultat de l'educació a la que va ser sotmès durant anys. Escriptor incansable, inicià l'etapa de diverses revistes. Mor a Avignon l'any 1873.

---

[111] Com a primer argument, Bentham manté que tots els sistemes de moralitat poden reduir-se als principis de simpatia i antipatia, que equivalen a la seva *utilitat*. El segon raonament es basa en la identificació entre el plaer i el bé. El bé no cal que estigui en relació amb una persona concreta, sinó que es pot considerar en general. Així, buscar el màxim de felicitat ha d'exigir-se independentment dels interessos del qui actua. Proposa, a la vegada –tercer argument–, que la felicitat aliena estigui intrínsecament unida a la felicitat pròpia. Per tant, promoure la felicitat dels altres redunda en una major felicitat particular.

[112] Bentham dedica el capítol II de la *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* a comparar la supremacia del *principi d'utilitat* enfront d'altres teories morals. Concretament, les que se sustenten sota *principi d'ascetisme* –l'aprovació o rebuig de la rectitud moral es basa en el principi d'utilitat entès a l'inrevés: l'aprovació prové per la tendència a disminuir la felicitat; la condemna en la mesura que tendeix a augmentar la felicitat (cf. PML II, iii-ix)–, el *principi de simpatia i antipatia* –aquell que aprova o condemna certes accions sobre la base d'un sentiment, motiu pel qual el subjecte es troba disposat a acceptar-les o rebutjar-les; no se sustenta en un fonament extern sinó subjectiu (cf. PML II, xi-xvii)– o el *principi teològic* – els estàndards de rectitud i malícia dels actes provenen de la voluntat de Déu (cf. PML II, xviii-xix).

[113] Cf. PML IV, v, 1-5.

[114] Cf. PML IV, v, 6.

D'entre les seves nombroses obres, ens centrarem en el seu primer gran treball intel·lectual *System of Logic, Rationcinative and Inductive* de 1843[115] i en el seu *Utilitarianism*,[116] publicat l'any 1863, després d'haver aparegut prèviament en la revista *Frase's Magazine* (1861), en el qual ofereix una síntesi de la seva concepció de l'utilitarisme.[117]

a. El principi d'utilitat

Tota acció –afirma Mill– és *per motiu* (*for the sake*) d'un *fi*. Les regles de l'obrar, per les quals coneixem la *correcció* (*right*) o no de l'acte, hauran de fonamentar-se en el fi al qual s'orienta l'acció:[118] fi que es concreta en la *felicitat general* (identificant-lo amb el plaer,[119] que es constitueix com a *bé humà*) [120] i dóna lloc al *principi d'utilitat*.[121] El filòsof rebutja que la *facultat moral* –la capacitat de discernir la moralitat de l'actuar humà– sigui una facultat *natural*, basada en un *sentit* o *instint*, i afirma que és una activitat de la raó.[122]

Mill divideix els enfocaments de l'ètica en dos grups: l'escola *intuïtiva* i la *inductiva*. Ambdues refusen fonamentar la moralitat en una *percepció directa* i es fonamenten en un únic primer principi normatiu, però es diferencien en la forma d'accedir-hi. La teoria intuïtiva –el màxim exponent de la qual és Kant, segons l'opinió del filòsof londinenc– prescindeix de l'experiència, mentre que els defensors de la doctrina inductiva –defensada per Mill– recorren a l'experiència i a l'observació.[123]

El filòsof anglès pretén de mostrar el primer principi de la moralitat, formulat mitjançant el *principi d'utilitat* –seguint Hume i Bentham–, de forma inductiva, el desenvolupament del qual es troba en el capítol quart de l'obra *Utilitarianism*. Després dels passos de Bentham, sosté que el principi d'utilitat no és susceptible de cap prova directa sinó només indirecta:[124] l'única forma de provar la validesa del desig de major felicitat és mostrar que els homes, de fet, ho desitgen.[125]

---

[115] J. STUART MILL, *A System of Logic, Rationcinative and Inductive*, en J.M. ROBSON (ed.), *Collected works of John Stuart Mill*, vols. VII-VIII, Toronto 1973-1974. Abreviarem la referència a aquesta obra –tal com fem constar en la «Taula d'abreviatures»– amb SLRI (llibre, capítol, paràgraf i pàgina del volum de l'edició utilitzada).

[116] J. STUART MILL, *Utilitarianism*, en F.E.L. PRIESTLEY (ed.), *Collected works of John Stuart Mill*, X, Toronto 1969, pp. 203-259. Les referències a aquest llibre s'assenyalaran mitjançant l'abreviatura UTIL, el capítol i la pàgina respectiva de l'edició utilitzada.

[117] *Utilitarianism* –segons Dryer– és una guia completa de la compressió detallada de Mill sobre l'ètica: cf. D.P. DRYER, *Essay on Mill's utilitarianism*, en F.E.L. PRIESTLEY (ed.), *Collected works of John Stuart Mill*, vol. X, Totonto 1969, p. lxiii.

[118] «All action is for the sake of some end, and rules of action, it seems natural to suppose, must take their whole character and colour from the end to which they are subservient» (UTIL 1, p. 206).

[119] «Those who know anything about the matter are aware that every writer, from Epicurus to Bentham, who maintained the theory of utility, meant by it, not something to be contradistinguished from pleasure, but pleasure itself, together with exemption from pain» (UTIL 2, p. 209).

[120] «Nothing is a good to human beings but in so far as it is either itself pleasurable, or a means of attaining pleasure or averting pain» (UTIL 4, p. 239).

[121] «According to the Greatest Happiness Principle [...], the ultimate end, with reference to and for the sake of which all other things are desirable (whether we are considering our own good or that of other people), is an existence exempt as far as possible from pain, and as rich as possible in enjoyments, both in point of quantity and quality» (UTIL 2, p. 214).

[122] «Our moral faculty [...] supplies us only with the general principles of moral judgments; it is a branch of our reason, not of our sensitive faculty; and must be looked to for the abstract doctrines of morality, not for perception of it in the concrete» (UTIL 1, p. 206).

[123] Cf. UTIL 1, p. 206; UTIL 4, p. 237.

[124] «On the present occasion, I shall, without further discussion of the other theories, attempt to contribute something towards the understanding and appreciation of the Utilitarian or Happiness theory, and towards such proof as it is susceptible of. It is evident that this cannot be proof in the ordinary and popular meaning of the term. Questions of ultimate ends are not amenable to direct proof. Whatever can be proved to be good, must be so by being shown to be a means to something admitted to be good without proof» (UTIL 1, p. 207). Cf. UTIL 5, p. 240.

[125] Podem resumir la prova indirecta del principi d'utilitat de la manera següent: Si X és l'única cosa desitjada, llavors X és l'única cosa que s'hauria de voler. La *felicitat general* és l'única cosa desitjada; en tal cas, la felicitat general és l'única cosa que s'hauria de voler. «Pleasure, and freedom from pain, are the only things desirable as ends; and that all desirable things (which are as numerous in the utilitarian as in any other scheme) are desirable either for the pleasure inherent in themselves, or as means to the promotion of pleasure and the prevention of pain» (UTIL 2, p. 210). Cf. UTIL 5, p. 241. La felicitat (la promoció del plaer o la absència de dolor) és el que tots volen, sigui directament, sigui indirectament a través d'uns mitjans que ens possibiliten d'aconseguir-la: cf. UTIL 4, p. 237.

La moralitat de l'acció, com hem dit, es determina per una activitat de la raó, per mitjà del càlcul de les seves conseqüències bones o dolentes. Les accions són *correctes* (*right*) en la proporció en què tendeixen a promoure la felicitat, i *incorrectes* (*wrong*), en cas contrari.[126] La raó pràctica segons Mill és, doncs, una raó teòrica sobre allò pràctic i esdevé pròpiament i exclusivament *raó calculativa*.

Mill estén –superant Bentham– el concepte de felicitat al plaer tant sensible com intel·lectual, amb preferència pel segon. Ha de valorar-se més la *qualitat* que la *quantitat* del plaer.[127] El britànic ho expressa de forma gràfica: «És millor ser una persona insatisfeta que un porc satisfet, millor és ser Sòcrates descontent que un neci complagut.»[128]

Com es descobreix la qualitat d'un plaer? Per l'experiència comuna dels qui són competents per emetre el judici.[129]

b. L'experiència i la inducció

La comprensió de l'experiència en Mill ha d'enquadrar-se en la seva teoria del coneixement, que segueix els passos de Hume. El coneixement és sempre dels *particulars*. Les afirmacions universals són, de fet, generalitzacions dels particulars. Sostenir que *tot home és mortal* no és possible sense haver comprovat prèviament la mortalitat de cada home en particular.[130] Lògicament, cap raonament del general al particular no pot, com a tal, provar res, ja que del general no es poden inferir més casos individuals que els que el principi general comprèn implícitament.[131] «La veritat general no és, doncs, més que l'agregat de veritats particulars, una expressió comprensiva, per mitjà de la qual s'afirma o es nega un número indefinit de fets particulars.»[132]

Tota inferència, perquè sigui vertadera, ho ha de ser de particulars a particulars. Les proposicions generals són simples registres de les inferències ja fetes i fórmules breus per fer-ne de noves.[133] La inducció, procés pel qual ens fem amb les proposicions generals, «pot ser breument definida com una generalització de l'experiència». La inducció –segons Mill– no és, per tant, el procés descrit per l'♋□♋♑◆♑♔ aristotèlica[134] per la qual s'assoleix l'universal, l'essència.

La inducció en Mill gravita, com en Hume, en una *creença*: la uniformitat en el curs de la naturalesa.[135] Fet que sorgeix, també, de la pròpia experiència.[136] «La nostra creença –afirma Mill– en la universalitat, en tota la naturalesa, de la llei de causa i efecte, és ella mateixa un cas d'inducció, i de cap manera un dels instints primordials del gènere humà. Arribem a aquesta llei universal per la

---

[126] «The creed which accepts as the foundation of morals, Utility, or the Greatest Happiness Principle, holds that actions are right in proportion as they tend to promote happiness, wrong as they tend to produce the reverse of happiness. By happiness is intended pleasure, and the absence of pain; by unhappiness, pain, and the privation of pleasure» (UTIL 2, p. 210).

[127] «It is quite compatible with the principle of utility to recognise the fact, that some kinds of pleasure are more desirable and more valuable than others. It would be absurd that while, in estimating all other things, quality is considered as well as quantity, the estimation of pleasures should be supposed to depend on quantity alone» (UTIL 2, p. 211).

[128] «It is better to be a human being dissatisfied than a pig satisfied; better to be Socrates dissatisfied than a fool satisfied. And if the fool, or the pig, are a different opinion, it is because they only know their own side of the question. The other party to the comparison knows both sides» (UTIL 2, p. 212).

[129] «What means are there of determining which is the acutest of two pains, or the intensest of two pleasurable sensations, except *the general suffrage of those who are familiar with both*? Neither pains nor pleasures are homogeneous, and pain is always heterogeneous with pleasure. What is there to decide whether a particular pleasure is worth purchasing at the cost of a particular pain, except *the feelings and judgment of the experienced*?» (UTIL 2, p. 213). Els subratllats són nostres.

[130] SLRI II, iii, §2, p. 184.

[131] *Ibid.*

[132] SLRI II, iii, §3, p. 186. El subratllat és nostre.

[133] *Ibid.*, §4, p. 193.

[134] Vid. cap. IV, p. 223.

[135] SLRI III, iii, §1, p. 306.

[136] «The Law of Causation, the recognition of which is the main pillar of inductive science, is but the familiar truth, that invariability of succession is found by observation to obtain between every fact in nature and some other fact which has preceded it; independently of all considerations respecting the ultimate mode of production of phenomena, and of every other question regarding the nature of "Things in themselves"» (SLRI III, v, §2, pp. 326-327).

generalització d'algunes lleis d'una generalitat menys extensa.»[137] Òbviament, de la *generalització* de fets mai no podem inferir-se *lleis universals* amb caràcter absolut.

c. El subjecte i l'acció

Retornant a la moralitat, la correcció de les accions, com afirma també el seu predecessor, depèn exclusivament de les conseqüències, prescindint així dels motius o dels trets del caràcter de l'agent.[138] Es produeix aleshores una profunda ruptura en l'ésser humà i en el seu obrar. Es pot fer una acció *recta* independentment dels motius. Mill col·loca, doncs, les bases de la futura divisió entre bo/dolent i correcte/incorrecte, emprada per les teories morals de tarannà teleologista.[139]

Òbviament, amb tals pressupòsits, Mill rebutja la teoria de la virtut tradicional. El nou concepte de *virtut utilitària* té per objecte la multiplicació de la felicitat general.[140] Stuart Mill intenta defensar-se de la crítica que considera l'utilitarisme un sistema moral egoista, afirmant que l'esmentada teoria moral ha estat mal interpretada, car els estàndards de moralitat utilitària no es forgen en funció de la felicitat del propi agent, sinó de tots els afectats.[141] Això requereix un *a priori d'imparcialitat*, com a espectador benvolent i desinteressat.[142]

El principi d'utilitat ve a ser l'eina necessària per *generar* els principis morals secundaris sota el prisma del qual valorem, normalment, la correcció de l'obrar humà. Davant de *dilemes* provocats per dos principis secundaris, hi hem de recórrer com a primer principi per determinar en darrera instància la moralitat de l'acció.[143]

Com Bentham, Mill es pregunta sobre la font que origina l'obligatorietat del principi d'utilitat. Les *motivacions* humanes –les *sancions*– en ordre a promoure la major felicitat general poden classificar-se, segons l'autor, en externes i internes.[144] Les primeres procedeixen de la nostra esperança d'agradar o de la por a contrariar Déu o els altres. Més importants són, tanmateix, les motivacions internes, basades en el propi *sentit del deure*. Aquest consisteix –segons Mill– en un conglomerat complex de sentiments –simpaties, amors, temors, sentiments religiosos, records d'infantesa, autoestima, etc.– desenvolupats al llarg de la pròpia vida.[145] La força obligatòria del nostre *sentit del deure* rau, en darrer terme, en l'experiència de dolor o en el remordiment en actuar contra aquests sentiments per no promoure la felicitat general. El *deure* és, doncs, un *sentiment* que es desenvolupa amb l'experiència.[146] No és innat. Nogensmenys, l'ésser humà té un sentiment instintiu que guia el

---

[137] «The belief we entertain in the universality, throughout nature, of the law of cause and effect, is itself an instance of induction; and by no means one of the earliest which any of us, or which mankind in general, can have made. We arrive at this universal law, bay generalization from many laws of inferior generality» (SLRI III, xxi, §2, p. 567).

[138] «Utilitarian moralists have gone beyond almost all others in affirming that the motive has nothing to do with the morality of the action, though much with the worth of the agent» (UTIL 2, p. 219); «Utilitarians [...] are also aware that a right action does not necessarily indicate a virtuous character, and that actions which are blamable, often proceed from qualities entitled to praise» (UTIL 2, p. 221).

[139] Per a les distincions bo/dolent i correcte/incorrecte, vid. cap. II, p. 79.

[140] «The multiplication of happiness is, according to the utilitarian ethics, the object of virtue» (UTIL 2, p. 220). D'acord amb la visió utilitària de la virtut, aquesta és un bé no en si mateixa, sinó en funció del plaer que produeix o del dolor que evita: cf. UTIL 4, p. 236.

[141] Cf. UTIL 2, p. 218. Les tesis defensades per Knauer (vid. cap. II, p. 112) proposen un teleologisme basat en el càlcul de béns òntics formulats *universalment* i recorden en gran mesura aquesta afirmació.

[142] «As between his own happiness and that of others, utilitarianism requires him to be as strictly impartial as a disinterested and benevolent spectator» (*ibid.*). Hem trobat expressions semblants en els plantejaments de Schüller: vid. cap. I, p. 50, nota 65.

[143] «We must remember that only in these cases of conflict between secondary principles is it requisite that first principles should be appealed to» (UTIL 2, p. 226).

[144] Cf. UTIL 3, p. 228.

[145] Cf. *ibid.*

[146] «The moral faculty, if not a part of our nature, is a natural outgrowth from it; capable, like them, in a certain small degree, of springing up spontaneously; and susceptible of being brought by cultivation to a high degree of development» (UTIL 3, p. 230).

desenvolupament del deure cap a la felicitat general. Els estàndards particulars de moralitat sorgeixen, de la mateixa manera, dels sentiments conscients de la humanitat.[147]

Davant la crítica[148] que l'ésser humà no desitja únicament la felicitat, sinó altres fins, com per exemple, la virtut, Mill respon que aquesta, com qualsevol altra apetència humana, es desitja com a *part* de la felicitat.[149] La felicitat és, així, un fenomen complex compost de moltes parts, entre les quals s'inclou la virtut, l'amor als diners, el poder o la fama.

E. SÍNTESI: L'OBJECTE MORAL

Resumim a continuació les aportacions dels filòsofs comentats en aquest capítol i les seves respectives comprensions de l'objecte moral.

Hume portà a les últimes conseqüències els pressupòsits bàsics de l'empirisme: (a) el coneixement s'origina en l'experiència tant externa com interna, la qual, en ser autosuficient, marca el límit del coneixement humà de la realitat; (b) el mètode discorre fonamentalment per les vies de l'observació i l'experiència; (c) tot coneixement, és coneixement d'idees, fet que transforma en problemàtica la immediatesa entre subjecte cognoscent i objecte conegut; (d) l'experiència es converteix en pedra de toc de les idees i garant de l'ús de la raó, de les quals el subjecte no en pot extreure res i a les quals no pot aportar res mitjançant el procés cognoscitiu sense el concurs d'allò que és sensoperceptual.

Des d'aquesta perspectiva, no hi ha *objecte moral* sinó *objecte* entès com a percepcions conjuntes de totes les circumstàncies que *s'esdevenen* per l'acció. Aquest objecte entra a l'ordre moral pel sentiment d'acceptació o rebuig que es produeix en el subjecte. En relació amb la *Nova moral*, Hume i els conseqüencialistes *observen* teòricament la realitat pràctica en la seva reducció òntica. Tanmateix, a diferència d'aquests, que *calculen* el moral del producte òntic final, el filòsof escocès situa la dimensió moral en el sentiment que genera la percepció d'aquesta realitat reductivament considerada. Ambdós defensen una teoria moral de la tercera persona on la raó pràctica queda reduïda a un simple instrument, auxiliar tècnic, en el seu vessant teòric.

Per a Kant, qualsevol imperatiu extern a la raó és sempre hipotètic i incapaç de fonamentar la moralitat: ni l'experiència ni els objectes poden ser causa de la moralitat. Des de la filosofia moral kantiana no hi ha lloc per parlar d'un *objecte moral* en el sentit que li atorga la moral catòlica. Si d'alguna forma podem parlar d'un *objecte moral* kantià, aquest és, en tant que objecte, la realització pràctica de la voluntat i, en tant que moral, l'explicitació, major o menor, de la llei moral formulada per l'imperatiu categòric.

El filòsof alemany no nega la realitat intencional de la voluntat, és a dir, que aquesta es dirigeixi a un determinat *objecte*,[150] però aquest no pot fonamentar la moralitat: no és *moral* en si mateix. «No és l'objecte, sinó la llei de la voluntat el fonament de determinació de l'acció.»[151] El que Kant nega a la voluntat, de fet, és el seu dinamisme propi i acaba identificant-la amb la raó pràctica.

Kant ja havia afirmat, en la seva *Kritik der reinen Vernunft*, que la realitat es fa present al subjecte com a *fenomen*, no en el seu *noümen*, en la seva realitat en si. Anàlogament, en la seva teoria moral els

---

[147] Cf. UTIL 3, p. 229.

[148] A més de donar resposta a la crítica sobre la possibilitat de tenir ganes d'alguna cosa al marge de la felicitat general, Stuart Mill afronta, en l'últim capítol d'*Utilitarianism*, una nova crítica entorn del concepte de *justícia*. Aquest capítol constituïa en el seu origen un assaig aïllat, i fou incorporat posteriorment com a última part del llibre. La moralitat, sostenen alguns crítics de l'utilitarisme,no es fonamenta en les conseqüències de l'acció, sinó en un concepte universal de justícia. Mill impugna l'objecció mitjançant dos arguments. Primer argüeix que els dos elements morals –el càstig i el dret violat– en la noció de justícia depenen de la utilitat social. El càstig prové de la combinació de la venjança i la simpatia social. La venjança sola no té cap component moral –afirma l'autor–, mentre que la simpatia social i la violació dels drets es redueixen a una *utilitat social*. Els drets són el recurs de la societat per protegir-nos, i aquesta ens protegeix per la utilitat social que representa. El segon argument es basa en l'ambigüitat del concepte de justícia, que provoca continues disputes que poden resoldre's exclusivament apel·lant a la *utilitat*.

[149] Cf. UTIL 4, p. 236.

[150] «Nun ist freilich unleugbar, daß alles Wollen auch einen Gegenstand, mithin eine Materie haben müsse; aber diese ist darum nicht eben der Bestimmungsgrund und Bedingung der Maxime» (KpV I, l. 1, cap. I, §8, Observació I, p. 34).

[151] «Denn da ist nicht der Gegenstand, sondern das Gesetz des Willens der Bestimmungsgrund derselben» (KpV I, l. 1, cap. II, p. 58).

objectes realitzats per l'obrar humà no tenen una densitat moral en si,[152] sinó en relació amb la formalitat de la voluntat que actua purament per deure, pel respecte a la llei. És bo el que es fa bonament. I es fa bonament quan «l'autonomia de la voluntat és la constitució pròpia de la voluntat per la qual aquesta és una llei per a ella mateixa, independentment de tota constitució dels objectes del voler».[153] Tal com vam veure, en paraules de Thiebaut a col·lació en l'estudi d'Aristòtil, Kant postula una *definició adverbial de la moralitat,*[154] sense cap referent extern. No hi ha *objecte* sinó *fenomen*, que de més a més no té dimensió moral en si ja que es configura en l'àmbit de la pura formalitat del voler. Conseqüentment, no és l'acte sinó la voluntat la que rep el qualificatiu de moral.

Segons Kant, ni la llei ni el deure es fonamenten en el bé o en la perfecció de la naturalesa humana. Kant, igual com Hume, redueix el dinamisme del sistema tendencial de la naturalesa humana a les úniques categories de plaer i dolor.[155] Ambdós són incapaços de concebre un *apetit racional* del bé. Tanmateix, a diferència de Hume –que fonamenta la moralitat sobre el sentiment moral davant el que és empíric i atorga a la raó un paper auxiliar–, el filòsof de Königsberg rebutja tot principi de la moralitat que es fonamenti en qualsevol objecte, perquè sempre dóna lloc a l'heteronomia;[156] quan això s'esdevé, l'imperatiu és, doncs, «condicionat, és a dir: *si* o *perquè* es vol aquest objecte, s'ha d'obrar d'aquesta o d'aquella manera, i per tant mai no pot manar moralment, això és, categòricament».[157]

Els defensors de l'utilitarisme –Bentham i Mill– proposen una ruptura existencial profunda entre la qualitat moral de la persona i els seus actes. Després de convertir l'agent, seguint el camí traçat per Hume, en un simple espectador dels resultats (conseqüències) del seu obrar, recorren a la seva activitat racional, que és només teòrica, per *calcular* per mitjà d'un balanç de plaers i dolors la tendència de l'acció a generar felicitat. La persona es fa responsable de la correcció o incorrecció de l'acció en virtut del còmput de les seves conseqüències: vet aquí el que es presenta a la raó com a *objecte moral*. No importa –moralment– el que fem, sinó l'estat de coses que generem amb el que fem.

D. Hume –que redueix l'agent a un simple observador–, I. Kant –que fa de l'agent un legislador autònom– i J. Bentham i J. Stuart Mill –que aporten la racionalitat calculativa en funció d'un balanç per discernir la rectitud de l'obrar– són els tres fonaments principals que originaran la *Nova moral*. Cap d'aquestes tres teories de la racionalitat pràctica, ni la seva combinació, no pot donar una resposta coherent per discernir l'objecte de nostre obrar.

Les repercussions d'aquests pressupòsits filosòfics en l'àmbit de la fe en Crist són immenses. No considerem oportuna la seva anàlisi en aquest moment. Tanmateix, no volem deixar d'assenyalar que la referència cristica present en la racionalitat pràctica de qualsevol de les tres fonamentacions de la

---

[152] «Eine Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen 'Wert nicht in der Absicht, welche dadurch erreicht werden soll, 'sondern in der Maxime, nach der sie beschlossen wird, hängt also nicht von 'der Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung ab, sondern bloß von dem *'Prinzip des Wollens*, nach welchem die Handlung, unangesehen aller 'Gegenstände des Begehrungsvermögens, geschehen ist. Daß die Absichten, 'die wir bei Handlungen haben mögen, und ihre Wirkungen, als Zwecke 'und Triebfedern des Willens, den Handlungen keinen unbedingten und 'moralischen Wert erteilen können, ist aus dem vorigen klar» (GMS, pp. 399-400).

[153] «'Autonomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens, dadurch 'derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände 'des Wollens) ein Gesetz ist» (GMS, p. 440); «Die *Autonomie* des Willens ist das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten» (KpV I, l. 1, cap. I, §8, p. 33).

[154] C. THIEBAUT, *Cabe Aristóteles*, p. 128.

[155] A. RODRÍGUEZ-LUÑO, *Ética general*, p. 166. K. Wojtyla expressa la mateixa idea amb les paraules següents: «El formalismo de Kant denota el abandono de la teleología. Hume ha logrado convencer de que la búsqueda de los medios para un fin es siempre una aspiración al placer. No se ve otro fin fuera del placer y, en consecuencia, no se ve tampoco la moralidad: la teleología debería relacionarse sólo con el eudemonismo utilitarista» (K. WOJTYLA, *El papel dirigente o auxiliar de la razón*, p. 245).

[156] «Wenn man vor dem moralischen Gesetze irgend ein Objekt, unter dem Namen eines Guten, als Bestimmungsgrund des Willens annimmt, und von ihm dann das oberste praktische Prinzip ableitet, dieses alsdann jederzeit Heteronomie herbeibringen und das moralische Prinzip verdrängen würde» (KpV I, l. 2, cap. I, p. 109).

[157] «Der Imperativ ist bedingt, nämlich: *wenn* 'oder *weil* man dieses Objekt will, soll man so oder so handeln; mithin 'kann er niemals moralisch, d.i. kategorisch, gebieten» (GMS, p. 444). Enrique BONETE (*El fundamento racional de la moral y la* Veritatis Splendor, en G. DEL POZO [dir.], *Comentarios a la* Veritatis Splendor, pp. 263-300), sent encara conscient de les limitacions de la fonamentació kantiana de la moral, comenta en sentit positiu les aportacions que ofereixen l'ètica kantiana i algunes de les seves derivacions actuals–la moral dialògica i la contractualista–, que ell mateix qualifica de *paradigmes fonamentadors*, per a una fonamentació racional de la moral. L'autor intenta «mostrar las coincidencias de la encíclica [VS] con la corriente kantiano-personalista» (*ibid.*, p. 269) i, alhora, la inconsistència dels paradigmes irracionalistes –existencialista i emotivista.

moralitat estudiades en aquest capítol no supera la simple exemplaritat externa, sent així incapaços per fer arrelar cristològicament la moral.

VII. CONTRIBUCIÓ A LA COMPRENSIÓ DE L'OBJECTE MORAL

A. ANÀLISI DE L'ACTE HUMÀ

La correcta descripció-especificació de l'acte és un dels problemes més complexos de l'anàlisi moral. Alguns intents de simplificació per facilitar l'estudi de la moralitat han portat a plantejaments propis de la manualística, cosificant l'objecte de la voluntat, i, avui dia, a les teories teleològiques normatives de tall proporcionalista i conseqüencialista, que parteixen de la fisicitat o onticitat de l'acte per avaluar la dimensió moral.

En el capítol segon, dedicat a les distintes interpretacions de l'objecte moral proposades per Rhonheimer i McCormick, estudiàrem, d'entrada, la seva comprensió de l'acte moral, de la qual destacàrem: la dimensió *intencional* de l'obrar; la integració per via practicocognitiva en el *suppositum* personal de tot el context operatiu (els fins naturals de les potències i l'ús de les coses exteriors), objectivant-lo en la seva intel·ligibilitat i reconeixent així la seva significació moral, i la necessitat d'estructurar l'anàlisi moral des del subjecte agent.

En el seu primer article, Rhonheimer afirma que «el *per què* o el *per a què* de l'actuar confereix a l'acció la seva *identitat intencional* que és capaç d'informar i conformar la voluntat de l'agent».[1] Ara bé, no qualsevol *per què* o *per a què*, sinó només el que denomina *intenció bàsica*. Aquesta intenció és la que confereix a la descripció de l'acció la possibilitat de ser anomenada *humana* i, com a tal, moralment qualificable.

L'acció és *humana* en la mesura que respongui a un *què has fet? què he fet?*, on quedi totalment implicat el subjecte agent. Tota descripció, doncs, que observa l'acte com a pur *fet*, *succés* o *estat de coses*, és a dir, en la seva fisicitat, en la seva dimensió òntica o en el seu *genus naturae*, no és encara pròpiament *humana*. L'exemple de Wittgenstein,[2] que reprodueix Anscombe, d'aquell que aixeca el braç, és paradigmàtic. Si descrivim l'acció amb el gir *aixecar el braç*, és evident la manca de sentit humà del dit actuar. Es pot presentar l'acte de forma impersonal: *el braç s'ha aixecat* –és una descripció física de l'acte. També es pot descriure com un acte del subjecte: *he aixecat el braç* –és la descripció poiètica de l'obrar que inclou una intenció del subjecte (a la qual hem anomenat *cur poiètic* en l'estudi de Tomàs d'Aquino), però des de la mera perspectiva productiva. Qui aixeca el braç no ho fa perquè sí. De fet, qui no sap per què realitza una determinada acció és immediatament qualificat d'inconscient i, segons en quins casos, d'irracional. El subjecte que aixeca el braç sol fer-ho *per* saludar, *per* cridar l'atenció en classe o per qualsevol altre *motiu*. I el que fa és això: *saludar*, *cridar l'atenció*, etc. El perquè[3] fa tal cosa especifica pròpiament el comportament elegit.

---

[1] «This "why" (or "what for") confers on the action its *intentional identity* which is able to inform and shape the agent's will» (RHONHEIMER, *Intrinsically Evil Acts*, p. 29).

[2] L. WITTGENSTEIN, *Richerche filosofiche* 621, Torino 1983, pp. 211 s.

[3] Aquest *per què?* o *per a què?* de l'obrar humà es correspon amb l'anglès *why?*, amb l'alemany *wozu?* (millor que *warum?*) i amb l'italià *a che pro?* (millor que *perché?*): cf. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, p. 38, nota 15. Sobre la dificultat de delimitar quines respostes són vàlides al *per què* de l'acció intencional, vegeu l'anàlisi minuciosa que ofereix ANSCOMBE, *Intention*, Oxford [2]1963.

1. *Motiu i motivacions*

Per a evitar equívocs, potser serà interessant distingir entre *motiu* i *motivació*.[4] Les motivacions expressen aquelles actituds subjectives que més que donar resposta al per què de l'acció, donen resposta al procés que sosté i dirigeix el comportament dels individus. *Per simpatia, per egoisme, per venjança* (i altres raonaments anàlegs) són *motivacions* del per què ens hem comportat així, però no donen la resposta intencional a per què he fet determinat acte i no un altre. Per descriure l'acte no interessen tant les motivacions com els motius. Aquests mostren el fi de l'acte, el per què s'ha escollit una acció i no una altra. Les motivacions –disposicions d'ànim– poden donar lloc a comportaments distints, cadascun amb el seu corresponent fi o motiu.

2. *La intenció bàsica i l'acció base intencional*

Rhonheimer proposa un nou exemple: allitar-se. Qui respongui a la pregunta *què fas*? amb un *m'estic al llit*, deixa insatisfet l'interlocutor, perquè la resposta no dóna raó del seu obrar, no és una veritable descripció de l'obrar humà. Això no obstant, qui respongui *reposar*, sí que dóna una resposta raonable, humana, del seu obrar.[5]

«Quan el subjecte tria un comportament concret –sentencia Rhonheimer–, aquesta elecció implica una intenció, formada per la raó, sense la qual no podríem descriure'l com un acte humà.»[6] És a dir, tot acte humà té una estructura intencional. Utilitzant els termes del mateix autor, hem anomenat *intenció bàsica* a aquesta intenció de la voluntat, mentre que designem *acció base intencional*[7] al comportament elegit que li correspon. La intenció bàsica es correspon amb el primer fi pròxim de l'elecció de la voluntat.

L'acte, per especificar-se *humanament*, necessita incorporar la raó *pràxica* (que Belmans denomina raó practicoètica,[8] dimensió distinta de la raó practicopoiètica) de l'agent.

Cal precisar que el terme *intenció* pot dur, en aquest context, a equívocs, atenent el sentit que li atribueix sant Tomàs i que hem fet nostre. La intenció –*intentio*– és un dels moviments de la voluntat que s'especifica pel fi desitjat i d'on arrenca el procés deliberatiu. La intenció bàsica de què parlem es refereix a aquella tendència de la voluntat que configura l'acte en la seva realitat humana, i pot no identificar-se amb la *intenció principal* de l'agent.

Si tenim en compte que la voluntat, pel fet de ser una potència espiritual, és reflexiva sobre si mateixa i sobre totes les altres potències,[9] hom pot entendre que en l'elecció –*electio*– es volen alhora els mitjans per al fi i el mateix fi, és a dir, l'elecció fa seva la intenció i, recíprocament, la intenció –*intentio*– també fa seva, d'alguna manera, l'*electio*. És el *suppositum*, el subjecte, aquell qui tendeix intencionalment tant al fi com als mitjans per assolir el fi. Aquest únic acte de la voluntat, que consta

---

[4] Seguim l'explicació de RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, p. 80. La terminologia no és utilitzada de la mateixa manera per tots els autors. Per exemple, García de Haro i Cófreces empren per a la intenció principal el terme *fi* (intenció principal de l'agent sense la qual l'acte no es realitzaria), mentre que denominen *motius* les intencions secundàries accidentals (I. CÓFRECES – R. GARCÍA DE HARO, *Teología Moral Fonamental*, Pamplona 1998, pp. 227-228). Anscombe (*Intention*, pp. 18-19), per la seva banda, distingeix entre *intenció*, *motiu* i *causa mental*. Per exemple, el subjecte que *mata cert personatge per venjança perquè va matar el seu germà* té per *intenció*, matar; per *motiu*, la venjança, i per *causa mental*, perquè va matar el seu germà. «Una causa mental és –per a Anscombe– l'explicació que hom donaria davant aquesta pregunta específica: ¿què et va dur a aquesta acció, pensament o sentiment, què veieres o escoltares o sentires, o quines idees o imatges sorgiren en la teva ment que t'hi van induir?» (*ibid.*, p. 17). La *motivació* de Rhonheimer es correspon amb el *motiu* d'Anscombe.

[5] RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, pp. 38 i 86. L'exemple deriva de G.E.M. ANSCOMBE, *Intention*, p. 35.

[6] «The very act includes an intention, formed by reason, without which it could not be described as a human act» (RHONHEIMER, *Intentional Actions*, p. 284). La paraula *intenció* té una doble accepció. Per un costat, és un dels moviments propis de la voluntat que inicia el procés de la raó pràctica; per un altre, significa el fet de *tendir* de la voluntat a un determinat objecte i equival a la seva dimensió *intencional* que es caracteritza per la *intencionalitat*.

[7] Cal evitar de confondre l'acció base intencional de Rhonheimer amb l'acció base d'A.C. Danto, que identifica amb els elements físics últims de les accions no compostes ulteriorment d'elements d'acció: cf. A.C. DANTO, *Basis-Handlungen*, en G. MEGGLE (dir.), *Analytische Handlungstheorie*, vol. I, Frankfurt/M 1985, pp. 89-101.

[8] BELMANS, *Le sens objectif de l'agir humain*, p. 111.

[9] *De Verit*. q. 22, a. 12.

de diversos moviments, posseeix una *intencionalitat bàsica* que fa possible descriure l'acte *humanament*.

Qui roba per adulterar té com a fi de la *intentio* adulterar (Rhonheimer parla també de *propòsit*),[10] i la seva *electio* –que es determina pel robar– assumeix alhora la *intentio*: elegeix *robar per adulterar*: no es tracta d'un simple robar. La dimensió reflexiva de la voluntat fa que intencionalment el subjecte també intenti robar, potser subjectivament com a simple mitjà per al fi que procura, però objectivament com a fi intermedi que en si mateix ja suposa un acte humà. En aquest cas, el *fi principal* és adulterar, però l'*acció base intencional* a la qual s'adreça la *intenció bàsica* és robar.

3. *Els actes indiferents no són específicament humans*

Hom pot extreure una conseqüència de la reflexió precedent: els actes indiferents, malgrat que estiguin ben descrits poièticament, no posseeixen encara una correcta especificació humana. I en la mesura que s'especifiquin *humanament* deixen de ser indiferents i mereixen una qualificació moral. L'exemple recurrent de sant Tomàs, «levare festucam», és potser un acte descrit des del punt de vista de la raó poètica, però no des de la raó pràctica en el seu sentit ple. En la mesura que «levare festucam» formi part d'un acte que posseeixi un sentit humà, l'acció poètica o física quedarà resituada en el seu veritable abast. En aquest cas pot donar lloc des de *conservar impol·lut un moble* a *netejar una era*. Així, doncs, un acte indiferent no és mai una correcta descripció d'un veritable acte humà.

4. *Especificacions humanes que esdevenen poètiques en canviar el context moral*

Un nou exemple pot ajudar-nos a tornar diàfan una mica més els conceptes *acció base intencional* i *intenció bàsica*, amb l'objectiu d'entendre bé l'objecte moral. *Beure whisky* pot donar lloc a distintes accions humanes. Pot descriure l'acte de qui, havent dinat, beu un digestiu i gaudeix del seu sabor; o de qui beu amb excés fins a embriagar-se, bé sigui per falta de temprança, bé sigui per oblidar-se d'algunes penes. I podria donar-se el cas que, per manca d'anestèsic en una operació quirúrgica, s'utilitzi com a substitut de l'anestèsia.

En el primer cas, beure whisky és una correcta descripció de l'obrar humà, que respon coherentment a la pregunta *què fas?* en el context d'un menjar d'amics.

En el segon cas, descriure l'acció com a *beure whisky* no es correspon amb la realitat de l'actuar del subjecte. Allò que realment faig és *embriagar-me*: bec whisky per embriagar-me, m'embriago amb whisky. El fet de beure whisky resta redimensionat per la intenció bàsica (que és embriagar-me), fins al punt de quedar reduït a la categoria de mera acció poètica que, evidentment, no s'identifica amb l'objecte moral de l'acció amb vista a un determinat fi. L'acció base intencional –embriagar-se– pot voler-se com a únic fi, encara que el mitjà alcohòlic emprat sigui indiferent (whisky, brandi, conyac, vi, etc.) o pot dur-se a terme per alguna *intentio* determinada, posem per cas, per *divertir-me* o per *oblidar-me de les penes*.

Referent a la utilitat anestèsica de la beguda alcohòlica, tampoc fóra correctament descrit l'acte com a *beure whisky*, i ni tan sols com *embriagar-me* (objecte de l'elecció) per *anestesiar-me* (fi de la intenció); sinó que el que realment descriu l'acció base és *anestesiar-me*, amb el sentit propi que el llenguatge atribueix a aquest concepte. No es tracta d'un *embriagar-me* que, en aquest cas, pel fi –anestesiar-me–, esdevé moralment bo, sinó d'una acció radicalment distinta i nova: *anestesiar-me*.

Si reprenem el segon cas –*embriagar-me*–, amb la intenció d'oblidar-me d'algunes penes que em fan sofrir, tampoc no seria correcte especificar l'acte com un *anestesiar-me* per no sofrir el pes de les penes. Encara que *anestesiar-me* ho percebem per la raó pràctica com un acte humà, no es correspon, en aquest cas, amb la correcta descripció humana d'allò que realment fem –ara anul·lar la nostra dimensió racional, limitar la nostra potencialitat humana sense raons suficients–, i aquest *anestesiar-me* descriu l'acció poètica, no l'acte moral.

---

[10] RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, p. 88.

El mer llenguatge genèricament usat és insuficient per dilucidar de forma clara i distinta el nostre raonament. *Beure whisky*, *embriagar-me*, *anestesiar-me* són expressions que poden emprar-se en un doble sentit: formal, el primer; reduït a la seva pura materialitat, el segon. Tot això congria inevitables equívocs. D'aquí que només l'apel·lació a les conclusions de l'estudi d'Aristòtil i Tomàs d'Aquino sobre l'obertura intrínseca a la veritat i al bé de l'ésser humà fan plenament comprensible aquesta explicació.

De l'exemple adduït sobre l'ús distint del whisky se segueix que no és possible construir l'acte moral, sense més explicacions ni matisos, des de les seves particularitats, des dels seus elements o dimensions, sinó que es requereix una anàlisi compositiva que englobi les intencions del subjecte i el context moral significatiu que l'acompanya.[11]

L'acte moral, en ser espiritual, només pot analitzar-se en un procés de *feedback*. La totalitat intencional del subjecte, explicitada en la seva tendència desiderativa-racional, engloba els elements que componen l'acte en el seu context. El subjecte ètic els percep intel·ligentment, per redimensionar-los en la totalitat integrant, en la qual capta l'especificació de l'acte i la seva dimensió moral i, alhora, destria cada circumstància moral. Evidentment, reiterem-ho, això només és possible des de la perspectiva personal, de la persona.

Aquest procés és invers al de la facultat d'abstracció de l'ésser humà. L'*intellectus* parteix de la realitat per a tornar a la realitat per mitjà de l'abstracció, i conèixer-la en la seva essència. La raó pràctica parteix de la dimensió tendencial –de la volença del fi– per a realitzar, per mitjà de la realitat percebuda intencionalment, la veritable intencionalitat del voler en la seva qualitat moral. Aquest procés de *feedback* posa en relleu una altra de les conclusions de l'estudi del Doctor angèlic: *finis operis* i *finis operantis* no són conceptes emmarcables en la complementarietat pròpia de matèria/forma, substància/accidents, potència/acte, sinó que ambdós es constitueixen en la mútua implicació d'aportacions per part del subjecte i del món que li és exterior. L'objectivitat de l'actuar moral no posseeix, per tant, entitat per si mateixa al marge del subjecte. La plena objectivitat –hem d'afirmar utilitzant l'expressió de Rhonheimer– és la «veritat de la subjectivitat».[12] Objectivitat i subjectivitat no es contraposen ni són dos plans distints, sinó que l'objectivitat, en l'obrar, és una dimensió del subjecte: la seva veritat.[13]

5. *Dimensions de l'obrar*

Un cop entès l'acte humà, podem fixar-nos en les seves distintes dimensions. Aquestes –física, òntica, poiètica, moral, a les quals cal afegir la històrica, la comunitària, l'educativa, etc.– no són realitats amb existència pròpia; i només és possible entendre'n l'entitat en la mesura que romanguin en la totalitat de

---

[11] Amb aquesta perspectiva s'entén la resposta de Hürth, Palazzini i Lambruschini sobre la licitud de la ingestió d'anticonceptius per les religioses missioneres del Congo que preveien que podien ser objecte d'abusos sexuals per part dels guerrillers. El cas va ser molt controvertit en els anys seixanta. Nosaltres ens adherim a la resposta dels tres teòlegs, perquè ingerir anticonceptius és, en aquest cas, una descripció poiètica de l'acte i no pas una descripció moral. La ingestió d'anticonceptius és intrínsecament dolenta en el context de l'expressió corporal de l'amor conjugal. El cas que ens ocupa de les religioses missioneres no és una excepció a la regla, sinó un objecte moral radicalment distint. Prescindir del context moral fa incomprensible els actes intrínsecament dolents. Aquest judici moral es refereix als actes humans, no a la seva reducció poiètica. Així, en el context de l'expressió de l'amor esponsal, ingerir anticonceptius es correspon amb l'acte moral de fer infecund l'acte conjugal, traint el significat d'autodonació que expressa el llenguatge del cos; mentre que en la situació esmentada de les religioses, es tracta d'un acte moral de legítima defensa. Hem emprat la locució context de l'expressió de l'amor esponsal i no simplement context esponsal, perquè poden donar-se matrimonis en els quals la realització de l'acte conjugal sigui fruit, per exemple, de la violència d'un marit embriac. En aquest cas pensem que és aplicable, anàlogament, l'argumentació utilitzada per a les religioses amenaçades de violació. «El contexto ético de una acción es parte constitutiva de la dimensión *objetivo-moral* del obrar humano objetivada por la razón práctica, y por ello puede definir el ámbito de un *intrinsece malum*» (cf. RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica*, p. 458).

[12] *Ibid.*, p. 34.

[13] «Con ciò si vuole sottolineare subito che la contrapposizione "soggettivo"-"oggettivo" nell'etica falsifica la prospettiva. Il "bene morale" (o "giusto") non è né un'oggettività staccata dalla semplice soggettività, né qualcosa di "soggettivo" nel senso di un relativismo "soggettivistico". "Oggettività", nella prospettiva morale, non è un concetto opposto a "soggettività" ma piuttosto una determinata "costituzione" della soggettività, cioè la sua *verità*. La prospettiva fondamentale della morale è però essenzialmente la prospettiva della soggettività, cioè del *soggetto* che aspira e che agisce in base al suo aspirare» (*ibid.*).

l'acte. Aquest no és el resultat de la mera suma de les seves dimensions, sinó que s'hi expressa, alhora que les transcendeix.

Tota dimensió implica una perspectiva, un punt de vista. La dimensió de la realitat percebuda des de qualsevol punt de vista pot emmarcar-se en les categories *substància* i *accidents*. Ara bé, el que és substància des d'una perspectiva pot ser considerat com a accident des d'una altra, i inversament. Per exemple, un edifici pot observar-se des de la perspectiva de la bellesa, de la tècnica de construcció, de la utilitat, de la comoditat, etc. I elements substancials de l'edifici considerats des d'una d'aquestes perspectives poden ser mer accident des de qualsevol altra. Anàlogament succeeix amb l'acte humà, que en la totalitat de la seva realitat inclou necessàriament la dimensió moral, però no s'hi esgota. D'aquí sorgeix aquella conclusió que hem esbrinat en l'estudi de Tomàs d'Aquino sobre les circumstàncies: aquestes no són realitats que ens vénen donades *a priori*, sinó que la raó les percep en cadascuna de les dimensions en les quals es realitza –i pot observar-se– l'acte.

6. *Primacia de l'objecte o del fi?*

És freqüent la discussió sobre qui obté la primacia en l'especificació de l'acte humà, si l'objecte o el fi. Alguna traducció de l'encíclica *Veritatis Splendor* dóna entenent la primacia de l'objecte. L'encíclica es pregunta: «De què depèn la qualificació moral de l'obrar lliure de l'home? Com s'assegura aquesta ordenació dels actes humans vers Déu? Depèn només de la intenció que sigui conforme al fi últim, al bé suprem, o de les circumstàncies –i, en particular, de les conseqüències– que contradistingeixen l'obrar de l'home, o no depèn també –i sobretot– de l'objecte mateix dels actes humans?»;[14] i més endavant respon: «La moralitat de l'acte humà depèn sobretot i fonamentalment de l'objecte elegit racionalment per la voluntat deliberada.»[15] El mateix autor citat –Simón–, així com Lottin, Pinckaers, García de Haro i molts altres postulen, això no obstant, la primacia del fi.

Pensem, però, que la qüestió està mal plantejada. I la raó rau en la confusió entre els dos moviments de la voluntat –intenció i elecció– i els objectes als quals aquests respectivament s'adrecen –fi i objecte. La intenció no és el fi, sinó *del* fi; l'elecció no és l'objecte, sinó *de* l'objecte. Tant l'*objecte* com el *fi* de les fonts de la moralitat són *objectes* dels seus moviments corresponents de la voluntat i, alhora, fins. Per ser objectes, són *res volitae* –no en el seu sentit òntic– que es configuren per l'activitat de la raó pràctica en el procés de *feedback* abans esmentat, que va de la totalitat intencional del subjecte a la realitat contextualitzada, posseïda intencionalment, per integrar-la en la seva objectivitat. Hem afirmat que l'objectivitat de l'obrar és la veritat de la subjectivitat. Des d'aquesta perspectiva, la primacia en la determinació de la moralitat de l'obrar es troba en el seu *objecte* que és una forma *a ratione concepta*, bé sigui de la intenció, bé de l'elecció: la bondat de qualsevol moviment de la voluntat resta, doncs, condicionada pel seu respectiu *objecte*, per la *res volita*.

Hom no és bo moralment quan només intenta o elegeix bonament –en el sentit adverbial de la moralitat–, sinó que hom és bo moralment quan intenta i elegeix el bé, un objecte bo.

Ara bé, una vegada delimitada la primacia de la qual advé la moralitat, cal preguntar-se quin dels dos moviments de la voluntat té major densitat pràxica, és a dir, quin dels dos compromet majorment el subjecte en la seva qualificació moral. Pensem que la resposta és lògica: si tot mitjà és amb vista a un fi, atès que l'elecció és amb vista a assolir allò que es proposa la intenció, preval, doncs, la intenció.[16] Qui roba per adulterar és més adúlter que lladre. Això no obstant, hem volgut aportar un

---

[14] «At undenam oritur moralis natura actionis hominis libere agentis? A quo in tuto ponitur haec humanorum actuum ordinatio ad Deum? An ex subiecti agentis intentione, an ex rerum adiunctis –et praesertim consectariis– eius rationis agendi, an ex ipso obiecto eius actionis?» (VS 74).

[15] «Actus humani moralitas pendet in primis et fundamentali modo ex *obiecto* delibertata voluntate rationaliter electo» (VS 78). Daniel Simón Rey (*El objetivismo moral en la* Veritatis Splendor *[1993]. Una mala traducción al castellano de algunos textos del original latino*, «Burguense» 39/2 [1998] 659-684) adverteix sobre la mala traducció dels paràgrafs anteriors en el text espanyol divulgat. L'expressió adverbial *sobretot* de VS 74 i 78 no es troba en el text llatí original. I precisa que, a la llum dels ensenyaments de Tomàs d'Aquino, la frase «in primis et fundamentali modo» de VS 78 ha de traduir-se per «en primer lloc i de manera fonamental». Amb les traduccions divulgades, Daniel Simón conclou que «no es extraño que la encíclica dé la impresión de *exagerado objetivismo moral*» (*ibid.*, p. 662).

[16] «Bonum autem principaliter est finis, nam ea quae sunt ad finem non dicuntur bona nisi in ordine ad finem» (STh, II-II, q. 23, a. 7).

matís a l'hora d'utilitzar l'adverbi *majorment*, perquè tant la intenció com l'elecció comprometen moralment el subjecte agent: en l'exemple adduït, l'agent és també lladre.

Si considerem l'obrar de l'agent –*actiones sunt suppositorum*–, tots els moviments de la voluntat s'unifiquen en el *velle*; l'objecte que es proposa la persona que actua és el que hem d'anomenar *objecte moral*, que inclou l'objecte de la intenció i l'objecte de l'elecció.[17]

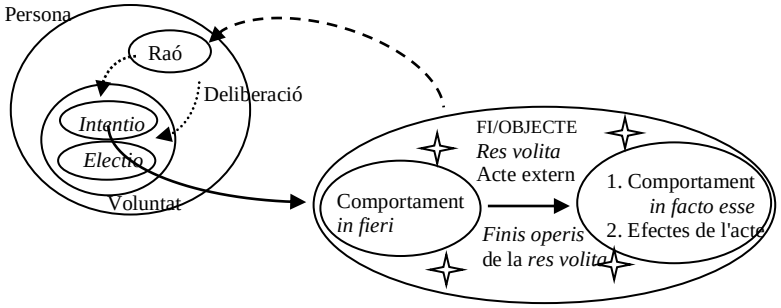
B. TIPOLOGIA ESTRUCTURAL DELS ACTES HUMANS

La tipologia que presentem a continuació és una síntesi i, alhora, una explicitació i un aprofundiment de les aportacions dels estudis d'Aristòtil i sant Tomàs d'Aquino sobre l'estructura de l'acció. A la seva claror dividim els actes humans en *uniactuals*, *unidireccionals*, *bidireccionals*, *pluriintencionals* i *pluriobjectuals*.

1. *Actes uniactuals*

Els actes humans uniactuals són aquells on la *intentio* i l'*electio* s'adrecen vers la mateixa *res volita*. Hom vol el mateix obrar. El subjecte gaudeix de l'acte per si mateix. *Anar de compres*, *comprar per comprar* són, en alguns casos, exemples d'actes uniactuals.

Amb el llenguatge narratiu propi de la casuística explicarem ara el dibuix esquemàtic presentat. Les fletxes puntejades es refereixen als actes de la raó, mentre que les línies contínues que surten de la persona caracteritzen els moviments de la voluntat.



Al Pere l'apassiona comprar llibres, baldament no és un lector empedreït. Es passeja pel carrer i tafaneja els aparadors. Es troba davant d'una llibreria i observa l'existència d'un llibre que li crida l'atenció. La seva raó percep el llibre com a bo –mereix comprar-se– i així ho presenta a la voluntat que, mitjançant el moviment de la intenció (*intentio*), es proposa de comprar-lo (*res volita* = fi). No pretén, en principi, llegir-lo ni tampoc regalar-lo, sinó simplement, comprar-lo. S'inicia així el procés pràctic. La raó delibera (*deliberació*) si posseeix els diners suficients, la necessitat d'entrar a la llibreria, demanar-lo al dependent, etc. Decideix (*electio*), finalment, comprar-lo. L'elecció fa seva la intenció i tot el necessari per comprar el llibre. El Pere el compra i realitza el seu desig. S'adona que essencialment el que intenta és allò que elegeix, encara que l'elecció inclou tot el necessari per fer-se amb el llibre. Alhora, percep que entrar a la botiga, pagar els diners, etc., són actes que es redueixen a pures circumstàncies del seu obrar moral, igual com el preu del llibre, la ubicació de la llibreria, etc. (totes les circumstàncies es representen en l'esquema per les estrelles). Comprar el llibre és el comportament *in fieri*, que dóna lloc (*finis operis*) a l'acte ja realitzat (comportament *in facto esse*) i que ara el Pere posseeixi el llibre, que el llibreter hagi adquirit uns ingressos econòmics, que a aquest últim li

[17] «Motus voluntatis in finem et in id quod est ad finem, potest considerari dupliciter. Uno modo, secundum quod voluntas in utrumque fertur absolute et secundum se. Et sic sunt simpliciter duo motus voluntatis in utrumque. Alio modo potest considerari secundum quod voluntas fertur in id quod est ad finem, propter finem. Et sic unus et idem subiecto motus voluntatis est tendens ad finem, et in id quod est ad finem» (STh, I-II, q. 12, a. 4); «Finis, inquantum est res quaedam, est aliud voluntatis obiectum quam id quod est ad finem. Sed inquantum est ratio volendi id quod est ad finem, est unum et idem obiectum» (*ibid.*, ad 2).

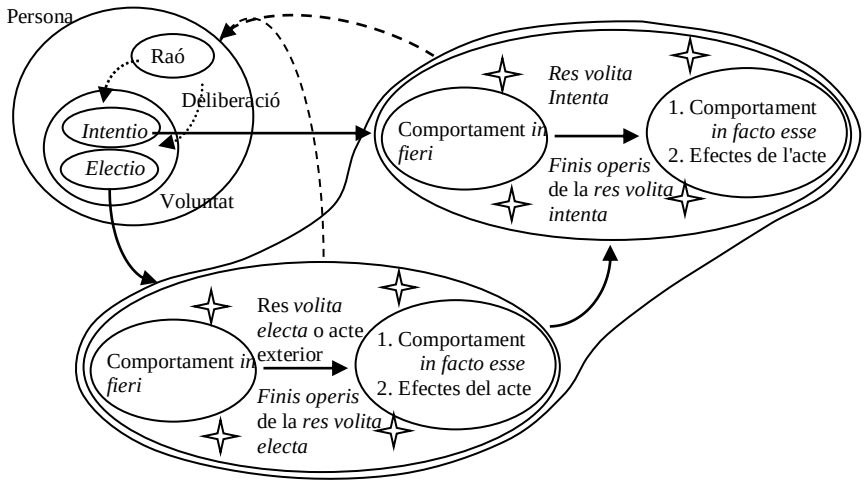
disminueixi l'estoc de llibres, etc. (efectes de l'acte). El Pere entén que aquests efectes no afecten substancialment el seu acte de comprar el llibre i, per tant, són també, en aquest cas, circumstàncies de l'obrar.

Ens sembla oportú recordar, per evitar confusions, que «de vegades, fer una cosa *mitjançant* una altra cosa és realment fer només una cosa, per exemple, fer escac i mat movent la teva reina».[18] S.L. Brock expressa mitjançant l'expressió *apropiació* el fet que, sovint, el mitjà queda subsumit en la descripció de l'acció. Així, qui dispara una pistola i travessa amb la bala el cos de l'enemic realitza un únic acte pel qual el subjecte s'apropia d'allò que *fa la bala*.[19]

2. *Actes unidireccionals*

Els actes unidireccionals són aquells en els quals la *intentio* s'adreça a un fi que s'assoleix pel dinamisme tendencial propi de l'objecte de l'*electio*. Sant Tomàs, per assenyalar aquest tipus d'accions, empra l'expressió «per se ordinatur ad».[20] Per exemple, qui es medica amb l'objectiu de preservar la salut. El fi propi –*finis operis*– de la medicació és causar la salut.

És veritat que hom pot usar la medicació amb fins i intencions distintes, posem per cas, per causar-se un mal o fins i tot per suïcidar-se; aleshores, però, no es tracta pròpiament de medicar-se, sinó d'una altra acció en la qual la utilització del medicament no és més que pur mitjà poiètic –ingerir medicaments–; ens trobem, doncs, davant una incorrecta descripció de l'acció base intencional.



Per explicar el nou dibuix esquemàtic, continuarem amb l'exemple del Pere que compra el llibre. Ara el Pere, després de descobrir el llibre a l'aparador, es proposa (*intentio*) de llegir-lo (*res volita*). El Pere delibera, com en el cas anterior, sobre l'oportunitat de comprar-lo ara, els diners de què disposa, etc. i decideix (*electio*) de comprar-lo. L'elecció no es redueix simplement a comprar-lo, sinó que es configura com a comprar-lo per llegir-lo. El fi de la intenció amara de tal manera l'objecte de l'elecció que el redimensiona (per aquesta raó hem dibuixat un figura que engloba l'acte exterior des de la *res volita intenta*). La lògica interna de comprar un llibre sol ser per llegir-lo, encara que és veritat que poden donar-se altres motius (per exemple, per a regalar-lo, etc.). La possibilitat de llegir el llibre és un efecte de l'acte de comprar-lo, però en aquest cas el Pere percep que no es tracta d'una simple circumstància, sinó d'allò que atorga veritable sentit al seu obrar.

---

[18] S.L. BROCK, *Acción y conducta*, p. 81.

[19] «En la medida en que *usa* la pistola y la bala, el disparador no sólo ajusta las operaciones de ellas conforme a su propia voluntad; también se *apropia* de las operaciones de ellas. *Él* ha penetrado el cuerpo de la víctima; obviamente no con su propio cuerpo, sino con la bala. Es el movimiento mismo de la bala lo que establece la *comunicación* entre ambos, en su papel como *medio* de la acción. Los medios unen los extremos» (*íbid.*, p. 113).

[20] Per exemple, «bene pugnare per se ordinatur ad victoriam» (STh, I-II, q. 18, a. 7). Cf. STh, II-II, q. 151, a. 3, ad 3; STh, III, q. 84, a. 6.

3. *Actes bidireccionals*

Els actes bidireccionals són aquells on la *intentio* pretén una realitat distinta d'aquella que és objecte de l'*electio*. *Intentio* i *electio* tendeixen a *res volitas* distintes però, ordenables subjectivament per l'agent en qualitat de mitjà a fi. Sant Tomàs designa aquesta ordenació amb la fórmula *per accidens*.[21] L'objecte de la intenció i l'objecte de l'elecció posseeixen especificacions distintes, que s'unifiquen en l'acte de la voluntat, en el *velle*.

Un dels exemples més freqüents que aporten els autors estudiats i els manuals de teologia moral fonamental sobre el tema és el de *robar* per *adulterar*. *Robar* i *adulterar* són dos comportaments humans evidentment distints; l'agent, però, pot ordenar-los i unificar-los en el seu acte de voluntat. El fi propi –el *finis operis*– del comportament especificat per robar és apoderar-se d'una propietat aliena mitjançant la sostracció d'allò que pertany al legítim propietari; no l'adulterar. En aquest cas, l'actuar de l'agent posseeix una especificació doble.

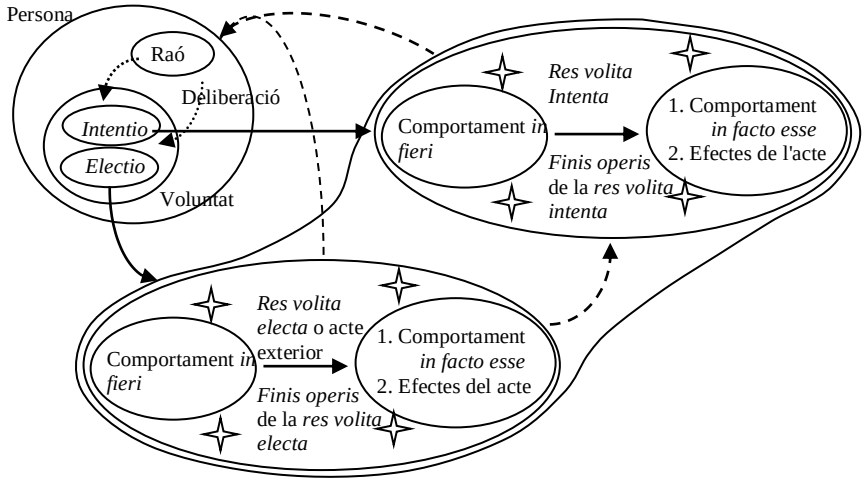
Els actes bidireccionals no s'han de confondre amb els actes uniactuals o unidireccionals, en els quals el mitjà[22] per assolir el fi es concreta en una acció poiètica aïllada del context del fi. Si bé aquesta acció considerada en la seva dimensió poiètica pot tenir sentit moral per si mateixa en la mesura que s'intenti directament, resta totalment redimensionada en mer *genus naturae* si només es considera el fi de l'agent. Si recorrem a l'exemple proposat anteriorment –*beure whisky*–, l'acte de qui s'anestesia amb aquest licor per sotmetre's a una operació quirúrgica, quan manquen altres mitjans anestèsics convencionals, no s'especifica moralment bé com a acte bidireccional que es compon de *beure whisky* (= *res volita electa* o acte exterior) per *anestesiar-se* o *suprimir el dolor* (*res volita intenta*). *Beure whisky* és, en aquest supòsit, simple descripció poiètica, no humana, encara que el fet de beure'l pugui ser una veritable especificació humana en un altre context moral. La descripció moral veritable d'aquest exemple és, com ja hem vist, la de l'acte unidireccional *anestesiar-se*. Aquest és unidireccional i no uniactual perquè ningú no s'anestesia per anestesiar-se, sinó per motius de salut.

Tanmateix, en els actes bidireccionals, l'objecte que té raó de mitjà, s'especifica com un veritable acte humà en si mateix, és a dir, és sempre una acció base intencional: no és pur mitjà, sinó fi intermedi. Indiquem amb una línia de punts la vinculació entre l'acte exterior i el fi de la intenció, a diferència de l'esquema dels actes unidireccionals, per indicar que l'ordenació no és pròpia, *per se*, sinó subjectiva, *per accidens*.

---

[21] «Accipere rem alienam per accidens ordinatur ad dandum eleemosynam» (*ibid.*).

[22] El concepte de *mitjà* pot entendre's segons formalitats distintes. Per a Rhonheimer, el mitjà pròpiament dit de l'estructura de l'obrar és sempre una acció base intencional (RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, p. 90). Això no obstant, pensem –amb sant Tomàs– que el terme permet altres accepcions des d'un punt de vista *poiètic*. El sant dominic accepta la consideració merament poiètica del mitjà en afirmar la possibilitat que l'acte exterior no sigui significatiu moralment en si: «Quando actus exterior est bonus vel malus solum ex ordine ad finem, tunc est omnino eadem bonitas vel malitia actus voluntatis, qui per se respicit finem, et actus exterioris, qui respicit finem mediante actu voluntatis» (STh, I-II, q. 20, a. 3).



Imaginem-nos, una vegada més, que el nostre protagonista, el Pere, ara addicte a les drogues, pateix la necessitat imperiosa de prendre cocaïna. Ell es proposa de drogar-se (en el sentit moral propi en què s'usa habitualment, no pas en un sentit mèdic de l'expressió –com per exemple, la utilització de la morfina per calmar el dolor que produeix una determinada malaltia–). Aquest comportament és la *res volita intenta*, objecte de la *intentio*, amb la qual pretén d'assadollar la seva addicció i gaudir del benestar subjectiu que li proporciona (*efectes* del fi intentat). En deliberar sobre els mitjans per fer-se amb la cocaïna i constatar que no té res de res decideix –*electio*– robar els diners necessaris per poder adquirir la droga. Robar es fa objecte de la seva voluntat (*res volita electa*), un dels efectes del qual serà poder comprar la droga. El Pere percep aquest comportament com a bo –no en el sentit moral– per a ell, i ho vol com a nova *intentio* (línia formada de punts i ratlles), on s'inicia una nova deliberació. A la fi, el Pere determina els mitjans idonis per realitzar el robatori. Decideix estirar la bossa d'una anciana a la sortida d'un caixer automàtic. El nostre personatge està convençut que la velleta pot prescindir d'aquests diners i que no li ocasionarà cap mal considerable.

Robar i *drogar-se* són dues accions base intencionals, ambdues amb entitat pròpia, i relacionades, en el nostre cas, amb la subordinació subjectiva de mitjà a fi. L'acte de robar, però, no constitueix un mer mitjà en la seva consideració poiètica, sinó un veritable comportament humà i, consegüentment, moral. Que el robatori es realitzi a la sortida d'un caixer automàtic, que sigui una anciana, etc., és percebut pel Pere, en aquest cas, com a circumstancial.

4. *Actes pluriintencionals*

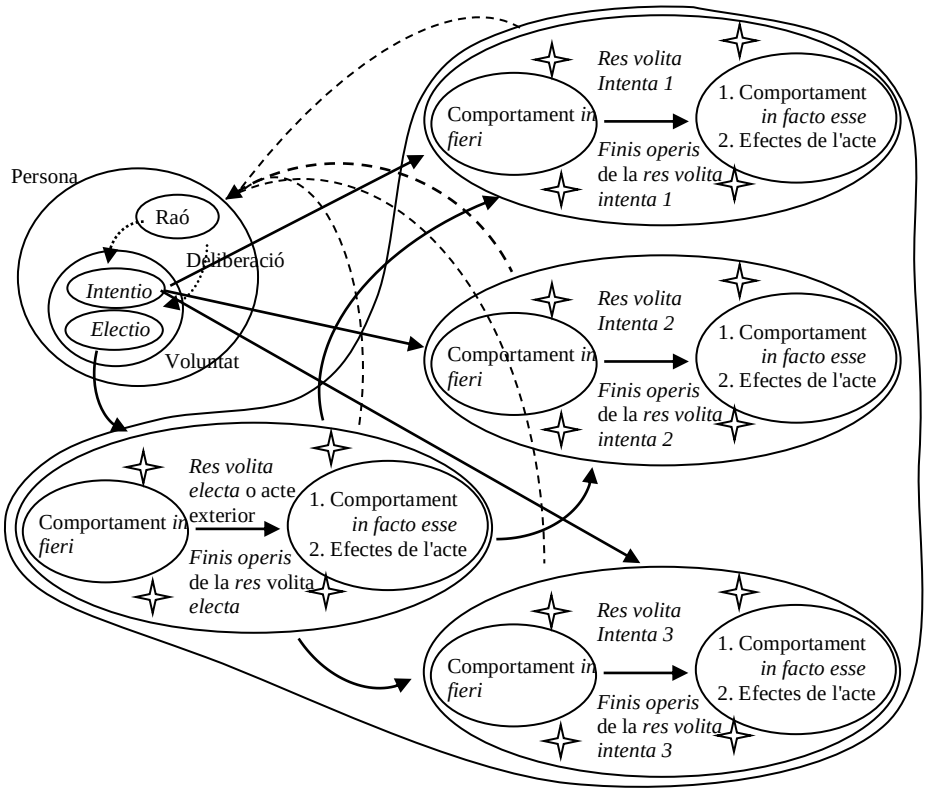
Existeixen també aquells actes l'objecte d'elecció dels quals pot ordenar-se pel subjecte a una multiplicitat de fins simultanis, encara que la seva realització pot no ser temporalment simultània, donant lloc als actes *pluriintencionals*. Els objectes de la *intentio* són, en aquest cas, múltiples. Sovint, n'hi ha un que despunta en importància subjectivoobjectiva, al qual s'adreça la que podem anomenar *intenció principal*.

Els altres fins que es proposa l'agent per mitjà de l'objecte d'elecció posseeixen un pes distint en la valoració moral en la mesura que la raó pràctica en percep la qualitat, sia de constituent especificatiu d'una *res volita intenta* pròpia (donant lloc a un acte pluriintencional), sia de circumstància moral en relació amb la intenció principal (i, en aquest cas, ja no es tracta pròpiament d'un acte pluriintencional), cosa que moltes vegades no pot determinar-se *a priori*, especialment quan es tracta d'actes de doble o més efectes. Ja analitzàrem en l'estudi de sant Tomàs que tot efecte que cau sota el poder de la voluntat és objecte seu i, per tant, intencionat, fins i tot quan és subjectivament rebutjat.

La distinta gradació en les intencions que es proposa el *suppositum* va des de la vel·leïtat d'un desig subjectiu –que constitueix una circumstància moral de l'obrar i no una *res volita intenta* pròpia– fins a la confluència d'intencions coprincipals que donen lloc a especificacions distintes de *rerum volitarum intentarum*. A la claror de la teoria de la raó pràctica elaborada, la determinació del pes específic de

cadascuna d'elles depèn de la força subjectiva amb què es proposin, així com també de la seva percepció objectiva en el corresponent context moralment significatiu.

El Pere, que segueix addicte a la droga, odia el Joan, el seu veí, profundament. Mogut, novament,



pel desig de prendre cocaïna (*res volita intenta* 1), i mancat de mitjans per adquirir-la, decideix de robar (*res volita electa*). En la deliberació sobre què, a qui i quina quantitat ha de robar, considera que si roba al seu veí Joan, li infligirà un mal, en el qual el Pere es complau. Danyar el Joan es fa objecte de desig per al Pere (*res volita intenta* 2). El Pere posa en acte la seva determinació. El seu acte s'especifica per *robar per drogar-se* i, alhora, *per ocasionar un mal al Joan*. Els capteniments, objectes de la voluntat, que qualifiquen moralment l'actuar de Pere, són, per tant, *robar*, *drogar-se* i *damnificar el seu veí*. Tots tres, amb les seves circumstàncies morals corresponents, configuren la totalitat de l'objecte moral.

5. *Actes pluriobjectuals*

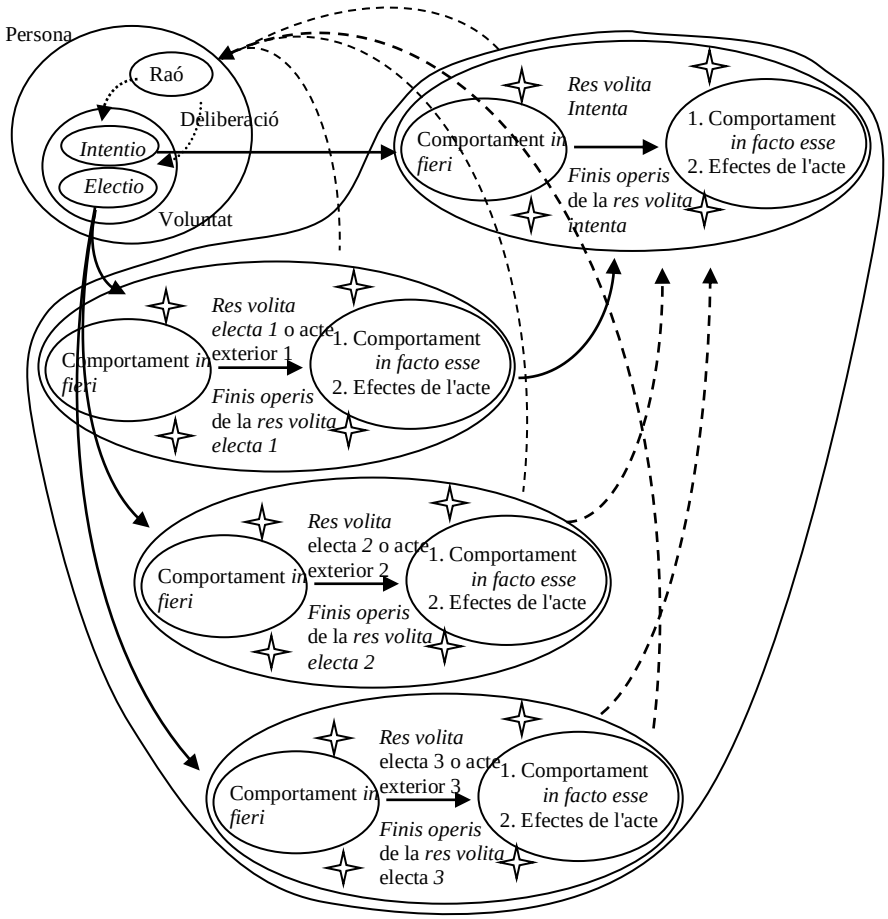
Anàlogament als actes pluriintencionals, la voluntat pot adreçar el seu voler a un únic fi proposat, que requereix, com a mitjà –encara que no sempre de manera directa–, l'elecció de diversos objectes, simultanis intencionalment, encara que no cal que ho siguin cronològicament, unificats en l'agent per un únic acte de la voluntat. Sorgeixen els actes que podem denominar *pluriobjectuals*.

Qui, per exemple, per obtenir un càrrec de prestigi en una empresa (*res volita intenta*) menteix (*res volita electa* 1), defrauda (*res volita electa* 2) i traeix (*res volita electa* 3), realitza diversos objectes d'elecció especificats de forma distinta, que s'ordenen tots, sota el voler de l'agent, a un fi proposat.

Cadascun d'aquests objectes (i fins) són comportaments humans veritables. No es tracta –reiterem– de meres descripcions poiètiques de l'obrar, sinó de descripcions humanes, és a dir, morals.

En altres ocasions, pot esdevenir que l'elecció subjectiva d'un mitjà comporti implícitament una nova determinació de la voluntat que configura un nou objecte, però sense la qualitat de mitjà per al fi (les línies de punts en el dibuix-esquema que van de les *rerum volitarum electarum* al fi proposat signifiquen la no-necessitat d'ordenar-se al fi). Aquest nou objecte és veritablement volgut, encara que

pugui ser subjectivament rebutjat –indirectament volgut, en llenguatge de Tomàs d'Aquino. Els actes de doble efecte en els quals es compleixen les tres primeres condicions tradicionals[23] sobre la seva



licitud, però que manquen de la proporció deguda, són actes pluriobjectuals.

Reprenent l'exemple proposat en l'apartat dels actes bidireccionals (robar per drogar-se), si el Pere fos conscient que amb el robatori pot causar un infart a l'àvia per l'esglai provocat i, alhora, el nostre protagonista s'adonés que a l'anciana li mancaran els diners necessaris per passar el mes, perquè la quantitat sostreta és la pensió, aleshores l'acte realitzat inclou aquests efectes com a objectes veritables de la voluntat, donant lloc a un acte pluriobjectual: el Pere vol robar (*res volita electa* 1) per drogar-se (*res volita intenta*) i, alhora, vol intencionalment (de forma potencial) –però de forma indirecta, com a objecte de la seva elecció– causar l'infart a la dona (*res volita electa* 2) i deixar-la en la pobresa (*res volita electa* 3), encara que pot ser que no s'esdevingui realment. En aquest cas, els comportaments de danyar l'anciana i provocar-li la pobresa no s'ordenen al fi intentat de drogar-se, i l'acte exterior no és un simple robar, sinó un robatori potencialment homicida i causant de la pobresa.[24]

Hem ofert una síntesi estructural simplificada. Hom pot pensar també totes aquelles combinacions compatibles entre si que confegeixin actes que siguin simultàniament pluriobjectuals i pluriintencionals, però la seva anàlisi es redueix a la tipologia presentada.[25]

---

[23] «Quattuor conditiones requiruntur, ut voluntarium indirectum malum sit licitum: 1. actio in se bona aut saltem indifferens; 2. effectus immediatus bonus; 3. finis honestus; 4. causa proportionate gravis» (PRÜMMER, *Manuale theologiae moralis*, vol. I, pp. 45-46).

[24] No hem d'oblidar que l'acte exterior no es redueix a la dimensió visible i externa de l'acte, sinó que és tot allò que cau sota l'imperi de la voluntat, realitzat per qualsevol altra potència, vid. p. 145.

[25] Anscombe presenta l'exemple següent amb el propòsit d'analitzar quina és la intenció de l'agent: un home bomba aigua potable en la cisterna d'un edifici. Algú ha trobat una manera de contaminar sistemàticament la deu amb un verí acumulatiu mortal, els efectes del qual resten inadvertits fins que resulten incurables. L'edifici està habitat per un petit grup de dirigents

Insistim que la determinació d'aquestes tipologies de l'obrar no és donada a l'agent *a priori*, sinó que aquest la destria en la seva activitat racional pràctica.

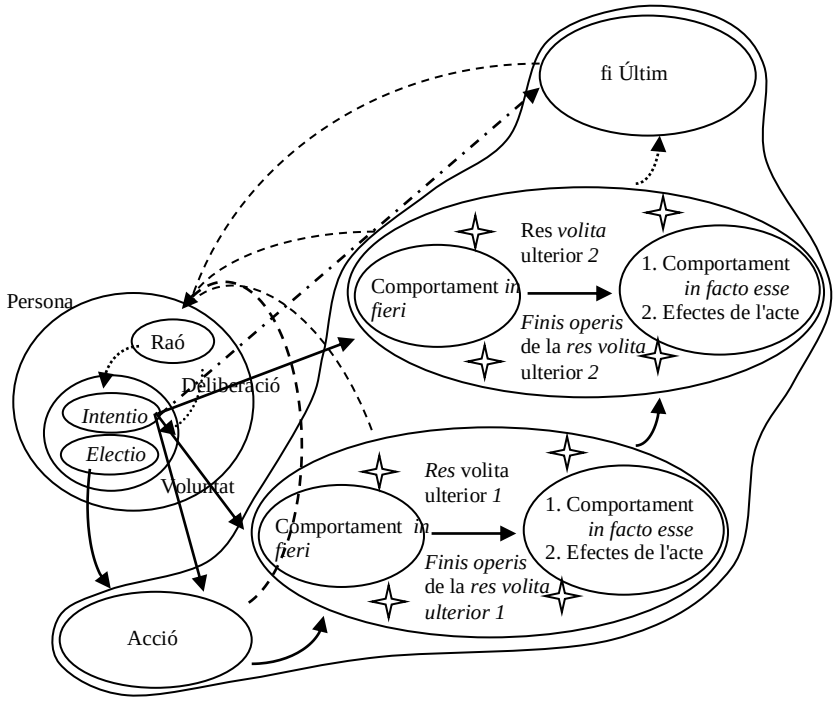
C. INTENCIONS ENGLOBANTS

Hem mostrat que tot acte, per tal d'estar correctament especificat en l'àmbit moral, ha de respondre a un *per què* o a un *per a què*. És a dir, ha de respondre, com a mínim, a una *acció base intencional*. La bondat o la malícia depenen, aleshores, de la seva ordenabilitat al Fi Últim (Déu), encara que no cal que el subjecte es proposi conscientment aquest Fi Últim.

L'agent pot, subjectivament, actualitzar l'acte de manera successiva cap a fins ulteriors, d'acord amb intencions ulteriors que responguin a nous *per què* o *per a què*. Ens mediquem amb vista a la salut, desitgem la salut amb la finalitat de poder treballar, volem treballar per poder guanyar-nos la vida, aspirem a aquests mitjans materials amb la intenció de poder formar una família, etc.; sens dubte, podríem augmentar successivament aquest encadenament intencional. El *fi pròxim* de l'elecció que es correspon amb la *intenció bàsica* és la primera baula d'aquesta cadena de fins que es proposa la voluntat i que configura ja l'acte com a humà.

---

polítics i les seves famílies, el qual controla una gran nació; aquests estan implicats en l'exterminació dels jueus i possiblement planegen una guerra mundial. L'home que ha contaminat la deu suposa que si aquestes persones són destruïdes, individus honestos assumiran el poder i governaran apropiadament o, fins i tot, podran instaurar el regne dels cels a la terra i asseguraran el benestar de tot el poble. Aquesta persona ha confessat les seves suposicions, a més de l'assumpte del verí, a l'home que bomba. Per descomptat, la mort dels habitants de l'edifici implicarà molts altres efectes; entre ells, un cert nombre de persones, desconegudes per a aquests homes, rebran herències de les quals no saben res. Preguntem ara què fa aquest home i quina és la descripció de la seva acció (cf. ANSCOMBE, *Intention*, p. 37). Reproduïm les respostes que ofereix la filòsofa segons algunes de les modulacions de l'exemple: «Sorgeix una dificultat addicional a partir que la intenció de l'home potser no fos d'enverinar-los, sinó únicament guanyar-se la seva paga. És a dir, suposant que ens mostra una confiança poc probable, li preguntem: "¿Per què vas omplir la cisterna d'aigua enverinada?", i no ens respon "per a eliminar a aquests", sinó: "Això no m'importa; volia el meu jornal, així que només vaig realitzar el meu treball habitual". En aquest cas, malgrat conèixer la referència a un acte intencional seu (perquè aquest, a saber, el subministrament del dipòsit d'aigua de l'edifici, és intencional segons els nostres criteris), que comporta alhora el fet d'omplir la cisterna amb aigua enverinada, resultaria incorrecte d'afirmar, segons els nostres criteris, que el seu acte d'abastament del dipòsit de l'edifici amb aigua enverinada va ser intencional. I no tinc dubtes sobre l'encert de la conclusió; sembla demostrar que els nostres criteris són bastant bons. [...] Per altra banda, si no es tractava del seu treball habitual, sinó que va ser contractat per l'emmetzinador per bombar l'aigua, sabent que es trobava enverinada, el cas és diferent. Pot afirmar que res no li importa i que només vol el diners, l'encàrrec, però, per l'acceptació i execució del qual rep una retribució consisteix, per implícit que sigui, a bombar aigua enverinada» (*ibid.*, pp. 41-44). Pensem que la resposta de la filòsofa rau en la distinció que proposa entre *intencional* i *voluntari* (*ibid.*, pp. 89-90), com a conseqüència d'intentar separar la racionalitat pràctica de la racionalitat ètica (*ibid.*, p. 78). Des de la nostra perspectiva moral, tot el que cau sota el senyoratge (domini) de la voluntat és voluntari i, alhora, intencional. Així, l'anàlisi d'aquest exemple es pot tipificar com a acte pluriintencional i/o pluriobjectual en la mesura que, segons les variants que proposa la filòsofa anglesa, l'agent es fa conscient de tot allò que el seu capteniment implica. D'aquesta manera, simplifiquem considerablement l'anàlisi de l'exemple estudiat.



Res no impedeix, per tant, una multiplicitat gradual d'intencions. És més, tot objecte de la voluntat és susceptible de rebre successives formes intencionals. Cada forma intencional actualitza una matèria *circa quam*[26] corresponent, matèria *circa quam* que és objecte de la voluntat. La *intenció bàsica* és la *forma* –en el sentit hilemòrfic de la paraula– de la primera matèria *circa quam* entesa com a acte exterior en la seva dimensió poiètica. D'aquí que Aristòtil i Tomàs diguin que el *quid* i el *cur* (poiètics) siguin les circumstàncies principals de l'acte.[27] Les actualitzacions intencionals següents recauen sobre matèries *circa quas* que constitueixen *objectes morals* veritables: no canvien l'acció base intencional, la redimensionen, però, moralment d'acord amb les anomenades *intencions ulteriors*.[28]

La moralitat de l'obrar depèn de la totalitat dels seus elements intencionals i s'avalua, com ja hem afirmat, d'acord amb la seva ordenabilitat al Fi Últim.[29]

En la tipologia presentada fins ara, només ens hem fixat en allò que podem denominar els *fins pròxims* de la intenció.[30] Les *intencions ulteriors* es corresponen amb els *fins remots*.[31]

---

[26] Vid. p. 160, nota 144 del capítol III per clarificar el concepte de *materia circa quam*.

[27] «Hi pot haver, doncs, ignorància sobre qualsevol d'aquestes circumstàncies en què es fa l'acció. Diem que qui les ignora actua involuntàriament, sobretot quan les que ell ignora són les més importants. Sens dubte, les més importants són les circumstàncies relacionades amb l'objecte de l'acció i amb el seu resultat» (EN III, 2 [1111a 16-20]); «Principalissima est omnium circumstantiarum illa quae attingit actum ex parte finis, scilicet cuius gratia, secundaria vero, quae attingit ipsam substantiam actus, idest quid fecit. Aliae vero circumstantiae sunt magis vel minus principales, secundum quod magis vel minus ad has appropinquant» (STh, I-II, q. 7, a. 4). Cf. *In IV Sent.*, d. 16, q. 3, a. 2b.

[28] A aquest tipus d'intencions es refereix l'encíclica *Veritatis Splendor* quan afirma, parlant dels actes intrínsecament dolents: «[Aquests] ho són sempre i per si mateixos, és a dir, pel seu objecte, *independentment de les ulteriors intencions de qui actua*, i de les circumstàncies. Per això, sense negar en absolut *l'influx que sobre la moralitat* tenen les circumstàncies i, sobretot, les *intencions*, l'Església ensenya que "existeixen actes que, per si i en si mateixos, independentment de les circumstàncies, són sempre greument il·lícits per raó del seu objecte"» (VS 79). Els subratllats són nostres. En aquest cas, l'acte intrínsecament dolent es constitueix com a acció base intencional.

[29] «L'obrar és moralment bo quan les eleccions de la llibertat estan conformes amb el veritable bé de l'home i expressen així l'ordenació voluntària de la persona vers el seu fi últim, és a dir, Déu mateix: el bé suprem en el qual l'home troba la seva plena i perfecta felicitat» (VS 72).

[30] Vid. cap. III, p. 151, nota 109.

[31] Vid. cap. III, p. 151, nota 113. «Idem actus numero, secundum quod semel egreditur ab agente, non ordinatur nisi ad unum finem proximum, a quo habet speciem, sed potest ordinari ad plures fines remotos, quorum unus est finis alterius» (STh, I-II, q. 1, a. 3, ad 3).

L'avaluació moral, quan es consideren les intencions ulteriors, segueix el mateix esquema que el que correspon als actes pluriintencionals. En la mesura que algun dels fins ulteriors –que té raó de fi intermedi i no només de mer mitjà– no sigui ordenable al Fi Últim, la totalitat de l'obrar és immoral.

Oferim un nou esquema gràfic que incorpora les *intencions ulteriors*, en el qual representem amb l'element *acció* qualsevol de les tipologies anteriors.

El símil del tren exemplifica, en part i amb les matisacions pertinents, el dinamisme dels fins ulteriors. El maquinista que pretén d'arribar a l'estació destinació-final i, alhora, certes estacions intermèdies, també com a destinacions pròpies, requereix que aquestes destinacions intermèdies siguin en la direcció de la destinació final. Si no fos així, no és possible d'aconseguir el darrer objectiu del viatge. Si alguna de les destinacions intentades acaba en via morta, per moltes bones intencions que posseeixi el maquinista, mai no arribarà a la destinació final.[32]

En l'estudi de sant Tomàs hem vist que la moralitat de l'acte interior depèn de la intenció del fi.[33] El Doctor angèlic expressa la mateixa idea en relació amb els hàbits operatius: quan un vici o una virtut s'ordena a un altre fi, el primer *transit* a l'espècie de l'últim.[34] Afirmar, com fa Tomàs d'Aquino, que el furt «transit in speciem adulterii» si el fi del furt és poder cometre un adulteri podria congriar una mala comprensió de l'estructura de l'acte moral, on només el fi intentat de l'agent configura l'objecte moral. Això no obstant, no és així. L'acte no queda sempre diluït en el fi últim que es proposa l'agent, però sí resulta redimensionat. Un exemple pot il·luminar la qüestió: del moviment rectilini d'un punt en resulta una línia; si movem la línia, apareix una superfície; en moure la superfície sorgeix un figura volumètrica. En aquesta figura, el punt que inicià el procés segueix sent punt, però ara queda redimensionat sent punt d'un figura tridimensional: la seva realitat ara és ser part de la figura tridimensional sense deixar de ser punt.

Anàlogament esdevé amb l'obrar humà: l'acte triat resta redimensionat pel fi o els fins ulteriors que es proposa l'agent, sense deixar de ser el mateix acte, amb totes les implicacions morals pròpies. Per això, hem dibuixat en l'esquema successives figures englobants per a cada fi ulterior. Els fins ulteriors que l'agent es proposa de forma conscient resten presents en cadascun dels elements previs, no només en la seva vinculació de mitjà a fi, sinó en la relació entre part i tot: el fi ulterior al qual s'ordena el fi intermedi és parcialment realitzat en el fi intermedi.

El fi Últim posseeix, amb tot, certes peculiaritats que el distingeixen dels *fins ulteriors*.[35] Per això, hem dibuixat amb punts discontinus l'última fletxa de l'esquema que es dirigeix al fi Últim, i amb punts i ratlles la fletxa que va de la *intentio* al fi Últim.

El fi Últim es caracteritza, primer, per ser, òbviament, l'últim de la jerarquia ordenada de fins. Segon, no és un bé a realitzar, a diferència dels altres fins; des de la seva consideració genèrica, abstreta del context personal de l'agent, el fi Últim fretura de la funció selectiva pròpia dels altres fins que inicien l'obrar.[36] Tercer, la seva presència implica una asimetria: no hi ha cap acció concreta que el realitzi plenament i, això no obstant, hi ha accions que, per elles mateixes, impedeixen d'assolir-lo. Quart, davant el fi Últim no hi ha espai per a la consideració d'efectes secundaris negatius: no té *costos externs* de cap tipus, perquè inclou la totalitat del viure humà; tanmateix, qualsevol fi particular que ens proposem pot incloure certs costos. En cinquè lloc, el fi Últim no redueix els fins individuals de l'acció a mers mitjans. Finalment, el fi Últim és ja present en tots i cadascun dels fins previs als quals

---

[32] Rhonheimer empra una metàfora per explicar el sentit de la *materia debita*: la intenció de qui vol alimentar-se és bona, però si intenta fer-ho amb pedres, no ho aconsegueix, ans al contrari; en efecte, les pedres no constitueixen de cap manera *materia debita* de l'alimentació. Anàlogament, hi ha comportaments que no són *materia debita* per al bé humà: mai no podran ordenar-se objectivament al fi de la intenció: cf. RHONHEIMER, *Ley natural y razón* práctica, p. 418.

[33] «Praecedit quidem causaliter intentio voluntatem, quando aliquid volumus propter intentionem alicuius finis. Et tunc ordo ad finem consideratur ut ratio quaedam bonitatis ipsius voliti, puta cum aliquis vult ieiunare propter Deum, habet enim ieiunium rationem boni ex hoc ipso quod fit propter Deum. Unde, cum bonitas voluntatis dependeat a bonitate voliti, ut supra dictum est, necesse est quod dependeat ex intentione finis» (STh, I-II, q. 19, a. 7).

[34] «Actus unius virtutis vel vitii ordinatus ad finem alterius, assumit speciem illius, sicut furtum quod propter adulterium committitur, transit in speciem adulterii» (STh, II-II, q. 154, a. 10).

[35] Cf. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, pp. 50-63.

[36] «La vida buena, feliz, lograda, no es una de las muchas cosas que el hombre quiere, sino la razón para querer todo lo que quiere» (ABBÀ, *Felicidad, vida buena y virtud*, p. 51); «En la conducta humana la felicidad no es un objetivo concreto, que pueda constituir objeto de intención, sino la razón formal por la que pueden ser perseguidos objetivos concretos» (*ibid.*, p. 72).

s'ordena l'acte, anàlogament a com la *voluntas ut natura* possibilita qualsevol acte de la *voluntas ut ratio*.[37] Els successius fins que es proposa l'agent es relacionen amb el fi Últim com a *part* respecte al *tot*. Tal com fa constar Spaemann, «la relació que hi ha entre les realitzacions de la vida individual i la vida recta [el fi Últim] no és igual com la que hi ha entre la pinzellada del pintor i el quadre, sinó com la que existeix entre les parts del quadre i el quadre complet».[38]

D. DE LA CASUÍSTICA AL DISCERNIMENT

1. *El discerniment de l'objecte moral: anàlisi de casos*

Analitzem alguns casos amb la voluntat de poder destriar algunes conclusions.

Qui pateix mals de cap i per calmar-los ingereix el remei convenient, es medica: *medicar-se* és la descripció correcta de l'acte, la seva especificació. *Ingerir una medicina* no fóra una descripció humana. Ambdues expressions posseeixen un cert paral·lelisme, però no s'identifiquen. De fet, medicar-se és ingerir una medicina per obtenir la salut. El verb *medicar-se*, en el llenguatge col·loquial, conté implícita la recerca de la salut de qui està malalt. En l'altre extrem, qui, sense estar malalt, ingereix una medicina que pot provocar-li algun mal corporal o psíquic, de fet no es medica. Ni tan sols des d'un punt de vista humà ingereix una medicina, sinó que s'hauria d'especificar el seu obrar més aviat com a causar-se un mal, cosa que, en el seu sentit humà, és a dir, moral, és una acció blasmable, immoral. *Ingerir una medicina* és una descripció poiètica de l'acte, una de les seves dimensions, però no el seu contingut humà.

El recurs lingüístic de la metonímia –figura que consisteix a designar una cosa amb el nom d'una altra prenent l'efecte per la causa, el contingut pel continent, etc., o viceversa– fa que sigui difícil, en moltes ocasions, destriar entre medicar-se purament poiètic i el seu veritable sentit moral, entre la materialitat i la formalitat de l'acció.

Recordem l'exemple *beure whisky*. Vam veure que aquest acte poiètic era un veritable acte humà en el cas de qui, en acabar un menjar d'amics, beu una quantitat racional d'aquest licor. Quan voluntàriament pretén l'embriaguesa, ens enganyem si descrivim el seu acte com a *beure whisky*, ja que allò que realment fa és embriagar-se. Ara bé, embriagar-se permet una doble consideració, poiètica i humana. L'acte de qui s'embriaga (poièticament) per anul·lar la sensibilitat a fi de suportar una operació quirúrgica no és pròpiament embriagar-se, sinó anestesiar-se, tal com ja hem analitzat: aquesta és la seva especificació objectiva. Es tracta de especificacions morals distintes segons la intenció del subjecte en el corresponent context moralment significatiu. Qui s'anestesia per oblidar-se de penes, pròpiament –objectivament– no s'anestesia, sinó que s'amaga de la realitat, activitat que –en la mesura que és una covardia– desdiu de la dignitat humana, lliure i responsable. Per aquest motiu anestesiar-se no està descrit com una acció humana, sinó poiètica. Una altra vegada ens trobem amb el recurs de la metonímia que, prenent l'efecte per la causa, dificulta dotar de sentit unívoc el contingut de certes accions humanes. El sentit propi d'anestesiar-se inclou el context significatiu d'estar malalt i actuar amb la finalitat de sotmetre's a una intervenció quirúrgica o evitar un dolor insuportable. Ara bé, podem, tal com es fa amb certa freqüència en el llenguatge, reduir el seu significat al fet (*factum*) d'administrar poièticament un producte químic que causa la supressió de la sensibilitat, és a dir, a la seva materialitat. Aquests reduccionismes i l'ambigüitat amb què s'empra la terminologia compliquen sobre manera la descripció humana de l'obrar.

---

[37] La *voluntas ut natura* no és en el mateix pla conceptual que l'obrar lliure, sinó que el possibilita: cf. RODRÍGUEZ-LUÑO, *Ética general*, p. 119. «Sin una motivación originaria por la vida buena no podría, ni siquiera, haber acciones, en cuanto que faltaría el principio del ejercicio o de la eficiencia. En efecto, una total indiferencia de la voluntad hacia todo objeto no podría explicar cómo el sujeto puede decidirse a la acción; por el contrario, un atractivo o interés originario por la vida buena puede explicar por qué el sujeto se decide a obrar: tal interés, en efecto, constituye el presupuesto para que el sujeto pueda darse a sí mismo una razón para obrar» (ABBÀ, *Felicidad, vida buena y virtud*, p. 50).

[38] SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, p. 58. La concepció de fi Últim que hem exposat incorpora les dimensions inclusiva, formal i dominant a les quals fa referència Giuseppe Abbà, advertint, però, que la seva condició de fi dominant no és requerida necessàriament des d'una perspectiva psicològica. Sobre la noció de fi inclusiu i dominant, vid. p. 201.

Aprofundim en l'acte *beure whisky*. Aquesta acció pot ser realitzada per qui representa una escena teatral. En aquest cas, el sentit objectiu de l'obrar se significa no tant amb *beure whisky*, sinó amb la representació teatral d'un acte de beure whisky. *Beure whisky* és una pura descripció poiètica que queda redimensionada per la intenció del subjecte, dotant-li de significat i objectivació veritable. Tant és així que aquest acte pot simular-se amb una altra beguda preparada amb idèntic color.

Ara bé, com ja hem afirmat, no tota intenció pot canviar la significació moral de l'acte poiètic. Situem-nos en un nou context: el bevedor de whisky és, ara, un musulmà. Aquest pot beure'l sabent que contravé formalment una de les lleis de l'Alcorà. En aquest cas, beure whisky és, de nou, un *factum*, la descripció de l'acte exterior en el seu *genus naturae* –la seva descripció poiètica–; objectivament, en la seva especificació moral, el que constitueix el veritable obrar del musulmà és una *desobediència a Al·là*.

Si allò que pretén el susdit no és ofendre directament Al·là, sinó només, amb intenció psicològica subjectiva, gaudir del sabor que li ofereix el licor, l'acte esdevé *pluriobjectual*: en el procés de la raó pràctica que va del subjecte a la realitat copsada en el seu context moral significatiu, el musulmà en qüestió s'adona que, a més de *beure whisky*, *desobeeix Al·là*. Ambdues realitats pràctiques cauen sota el poder de la seva voluntat i, per tant, són objecte del seu apetit racional. Així, encara que subjectivament rebutgi voler desobeir Al·là, *sap* que beure el whisky comporta simultàniament la desobediència. Ingerir el whisky implica *voler* –encara que sigui *no volent*– desobeir el seu déu. Es tracta d'un acte únic de la voluntat amb dues especificacions distintes, amb dos objectes distints, un dels quals està correctament descrit amb *beure whisky*, al qual cal afegir, però, un segon objecte especificat per *desobeir Al·là*. La totalitat de l'acte és, en conseqüència –«bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu»–, immoral. En aquest darrer cas, la *intentio* de l'agent no ha redimensionat tot l'acte, sinó que el context moral significatiu li ha dut a configurar un nou objecte de l'obrar, a desgrat fins i tot de l'interessat.

Proposem encara un nou exemple: *donar almoina*. El sentit propi –el *finis operis*– d'aquesta acció és ajudar aquell qui pateix necessitat. Ajudar el proïsme necessitat per mitjà d'una almoina és la descripció d'un acte *unidireccional*: es busca el fi al qual tendeix l'acció en la seva significació humana intrínseca. En aquest cas, la descripció moral de l'acte s'especifica suficientment amb *donar almoina*, *fer una caritat* o *ajudar el pobre*. Totes aquestes són expressions formalment sinònimes.

Ara bé, qui dóna almoina i, bo i prescindint de voler ajudar el pobre, pretén únicament de fomentar la seva bona fama, en realitat realitza un acte on *donar almoina* es limita a la descripció de la dimensió poiètica del seu obrar, ben lluny d'expressar-ne l'especificació humana. Èticament, l'acte s'objectiva com a *ostentació* i cau sota el vici de la vanitat. Aquesta és la veritable acció base intencional. Es tracta, doncs, d'un acte uniactual –*ostentar*– en el qual el fet de donar diners a un necessitat és, des del punt de vista moral, (a) una pura circumstància –el *quid poiètic*–, amb una significació com aquella que pot tenir el fet d'aixecar el braç en l'exemple de Wittgenstein o la ingestió d'una pastilla en el cas del suïcidi per intoxicació; (b) una instrumentalització d'una obra tan rica objectivament de sentit –el bé del necessitat– que conserva una significació moral pròpia més enllà de la intenció de l'agent. Ho veiérem prèviament a la claror de l'estudi del Doctor angèlic.

D'ací que pugui esdevenir que qui dóna una almoina, vulgui alhora ajudar el necessitat i fer ostentació pública de generositat. El grau d'intensitat subjectiva de cadascuna d'aquestes intencions pot variar. Els extrems van des de no voler ajudar en absolut i només buscar la vanitat, fins a rebutjar la vanitat i tendir únicament a l'ajuda fraterna. En el primer cas tenim l'acte uniactual d'ostentació; en el segon, l'acte unidireccional de satisfer la necessitat aliena. Ambdues situacions ja han estat analitzades en els paràgrafs anteriors. Entre aquests dos escenaris extrems hi ha, reiterem-ho, una gradualitat intencional. Quan es té la mateixa força subjectiva en les dues intencions, es duu a terme un acte pluriintencional les intencions del qual especifiquen dos comportaments distints, per un costat, quedar bé –que cau sota el vici de la vanitat– i, per un altre –sota la guia de la virtut de la caritat–, ajudar el proïsme. En aquest cas pot parlar-se d'una doble intenció principal. Ara bé, si ajudar el proïsme és una intenció que no exclou l'agent, segons el seu grau d'adhesió, aquesta adquireix la qualitat sia d'objecte propi, sia de circumstància moral, realitat que percep objectivament el subjecte. Si hom la considera circumstància, l'acte adquireix un estatut uniactual, en el qual la *intentio* s'especifica per un capteniment vanitós: s'obra per vanitat, no amb vanitat. El fi de la intenció bàsica és, aleshores, l'ostentació.

Quan, per contra, en el fur subjectiu es permet la vanitat, però es busca principalment el bé de l'indigent, fins i tot malgrat que no aporti cap fama pública, aleshores la vanitat constitueix una circumstància moral de l'acte, especificat únicament per la virtut de la caritat. En aquesta situació s'obra amb vanitat, no per vanitat.

La raó pràctica percep, en cada cas, partint de les intencions i atès el context moral, la determinació veritable del seu actuar i els elements que es constitueixen en circumstàncies morals. Aquestes, de la mateixa forma com també concloguérem de l'estudi del Doctor angèlic, no vénen donades *a priori*, sinó que són destriades en el procés pràctic.

2. *La casuística, el mètode del cas i el mètode del discerniment*

És ben conegut el mètode de la casuística, en el qual es proposen uns exemples-tipus als quals cal aplicar les regles –els principis generals– per arribar a una conclusió –judici– en l'avaluació del cas. Es tracta de la metodologia d'aplicar principis a accions concretes. Ha tingut el seu interès en la història de la teologia moral i, malgrat la seva degeneració minimalista,[39] cosista, essencialista i objectivista[40] ha ajudat, per la via de l'anàlisi comparativa, a formar i obtenir cert criteri a un bon nombre de moralistes i capellans.[41]

---

[39] Qui pretengui de jutjar la materialitat d'un acte, sense tenir en compte la situació moral del subjecte, ha d'orientar-se forçosament per un objectivisme cosista, en el qual va caure la moral casuística, que tant va rebaixar les exigències ètiques i que va donar peu a una *moral de mínims* (cf. A. FERNÁNDEZ, *Teología Moral*, vol. I, p. 514).

[40] A. Fernández, referint-se a les tendències *objectivistes* y *subjectivistes*, afirma: «La causa es doble e inculpa por igual a ambas tendencias. El motivo inicial recae sobre la doctrina manualística acerca de las *fuentes de la moralidad.* En efecto, el estudio del *objeto* se convirtió en el análisis de un acto o bien en sí mismo –en la materialidad–, para ver si estaba contemplado o no en la obligatoriedad que imponía la norma. Igualmente la división de los fines, que podría haber contribuido a un análisis personalista de la motivación del sujeto y a juzgar las actitudes personales con las que se llevaba a cabo, forzó una casuística en distinciones sutiles de los fines, sin atender a la finalidad principal del sujeto mismo. Por último, el tema de las circunstancias atomizó de tal forma el juicio moral, que favoreció toda clase de casuismo, descuidando la circunstancia primera: que el hombre es un ser circunstanciado. El resultado fue una moral esencialista, en la que la persona parecía más el paciente que el gestor de la acción moral. Por lo mismo, la existencia ética no se presentaba como realización y estimación del hombre, sino que éste parecía la víctima de las exigencias morales, nacidas casi siempre de los imperativos de unas leyes y de unos preceptos. Era, pues, una moral objetivista, normativa y casuística.

»Es posible que este juicio sea exagerado, pero es así como lo caracterizan sus detractores. Ciertamente no responde a lo que era la vida moral de los creyentes, pero se acerca a ese modelo la literalidad –aunque quizá no la intención– de algunos Manuales y libros de catequesis.

»Es curioso constatar que esa criteriología ética tan realista como equilibrada a partir de la trilogía de fuentes condujese a una orientación moral de *presión*, de mínimos éticos, atomizada en actos muy particulares, que concluyó en la *cuquería* de los moralistas para esquivar ciertos pecados y soslayar las obligaciones de actuar o de restituir.

»El resultado no se hizo esperar, y una vez más se cumplió la ley del péndulo: en un ambiente excitado y con cierto afán de revancha, la doctrina moral fue conducida hacia interpretaciones subjetivistas, alejadas de lo que es el verdadero personalismo cristiano. Esta tendencia tampoco está exenta de culpabilidad. Y es de notar que quienes se agrupan en esta línea no caen en la cuenta de que sus propias ideas serán juzgadas –si bien *a sensu* contrario– de la misma insuficiencia y parcialidad que intentan combatir. Objetivismo y subjetivismo participan por igual del error que conllevan todos los "ismos"» (FERNÁNDEZ, p. 522).

Només com a apunt, no tots els ismes són dolents, ja que, de fet, amb la mateixa lògica, el *patriotisme* seria l'amor egoista i desordenat a la pàtria; el *cristianisme* el seguiment sectari de Crist, i el *catolicisme* una fidelitat hipertrofiada a l'Església Catòlica: cf. J. COSTA, *Nació i nacionalismes*, p. 167.

[41] García de Haro, després de mostrar la necessitat de tornar a la moral de virtuts, demana que es faci «en modo tal que, al mismo tiempo, se valore la importancia del método del caso y el servicio que los manuales han prestado a la Iglesia, sin ignorar, sin embargo, sus defectos. [...] No debe olvidarse que los manuales, con su recurso a los casos, lograron, sin duda alguna, aclarar no pocos puntos importantes de la conducta moral: por eso, evitando el error que los empobreció, hay que salvar la riqueza de experiencia cristiana que, de hecho, en ellos se ha acumulado a lo largo de varios siglos» (GARCÍA DE HARO, *Cooperación al mal, conversión y gradualidad*, «Anthropotes» 9 [1993] 135-136). En positiu, creiem que l'analogat principal de tota la manualística no és la normativitat, com habitualment es dóna entenent, sinó la llibertat enfront de la llei. És veritat que la llei era considerada extrínsecament, però, àdhuc amb aquestes categories, es van presentar els sistemes morals per procurar defensar la llibertat humana davant aquest concepte reductiu i extrínsec de llei; és a dir, tractaven d'explicar com poder actuar lliurement enfront d'una llei omniinvasora. També ha de considerar-se que molts tenien ben clar que l'Esperit Sant actuava en l'interior de tot home, aportant una reflexió que, encara que limitada, no per això deixava de ser personalitzadora.

Avui dia, ens trobem amb una altra manera de procedir de la filosofia pràctica aplicada als distints àmbits de l'activitat humana –medicina, infermeria, enginyeria, advocacia, economia, etc.– que, basada en l'anàlisi d'una multiplicitat de situacions més o menys reals, podem anomenar *mètode del cas*.[42] Aquest s'implementa de diverses maneres, segons la fonamentació moral que el sosté.[43] L'avaluació dels casos concrets no sempre prové de l'aplicació de principis generals, sinó que, en determinades situacions, pretén d'arribar a conclusions consensuades entre aquells que fins i tot no participen dels mateixos principis morals.[44] Molts dels casos a estudiar es plantegen en forma de *dilemes*[45] o *problemes d'elecció múltiple* (*multiple-choice problem*). Es tracta de trobar la millor solució ètica a un problema complex suscitat en la vida real. L'anàlisi comença per definir o identificar i limitar el problema. Això requereix el coneixement de la situació, formular possibles alternatives o solucions, revisar el tipus d'informació disponible i rellevant, avaluar els possibles resultats obtinguts amb les respostes corresponents i considerar els diversos efectes socials, econòmics, etc. Com sempre, la solució aportada dependrà de la prèvia fonamentació moral que hom posseeixi.

Per adaptar millor l'estudi de situacions que poden donar-se en l'exercici d'alguna professió, la metodologia del cas s'obre a l'art de la investigació per part del subjecte. D'aquesta manera es té en compte el paper principal de l'agent en el camí de la recerca de solucions als problemes plantejats. Així, no es tracta tant de trobar el judici moral adequat a un cas descrit en la seva totalitat (*judgment cases*), sinó de donar la possibilitat a l'agent de continuar la via d'investigació iniciada amb la proposta d'una situació-problema incoat (*open-ended scenarios*). Com a mostra, un exemple d'o*pen-ended scenario* podria ser el següent: ¿què faries davant la sospita d'un defecte de fabricació de la molla de la suspensió de determinat model de cotxe? No es demana el judici moral d'una situació detallada, sinó el procés a seguir abans de formular alguna avaluació moral. Amb aquest procediment es pretén, en primer lloc, proveir de pràctica els estudiosos per aprendre a enfocar els problemes morals, adquirir

---

[42] C. WHITBECK, *Problems and Cases: New Directions in Ethics 1980-1996* (en línia). New York: Online Ethics Center for Engineering and Science/essays, Octubre 1999. «Cases, Casuistry, and Case Methods.» <http://onlineethics.org/essays/probcase.html> (consulta: 12 juliol 2000). Aquest *paper* resumeix molts punts desenvolupats detalladament en C. WHITBECK, *Philosophical Appendix*, en *Ethics in Engineering Practice and Research*, New York 1998. En aquest estudi, l'autora analitza les tendències actuals de l'ètica, que sintetitza en tres punts: (a) l'ètica com a producte cultural; (b) l'interès en el subjecte que actua; (c) la centralitat del caràcter en la vida moral. En un segon moment, examina la metodologia del cas, distinta de la casuística dels dilemes, per oferir un mètode des de la primera persona en «escenaris oberts a distints finals» (*open-ended scenarios*).

[43] Sobre els pressupostos que fonamenten el consens, la filosofia pràctica actual ofereix raonaments distints. Des de plantejaments aristotelicotomistes, el fonament rau en l'anomenat *diàleg veritatiu*. Gabriel Chalmeta se'n refereix quan, per trobar respostes als problemes polítics que presenta la multiculturalitat i poder formular així principis justos sobre la base de drets i deures, proposa com a metodologia indispensable el diàleg entre totes les parts interessades «realitzat segons la forma prevista de la dialèctica aristotèlica». Això significa que serà un *diàleg veritatiu*, és a dir, una discussió on la veritat (o falsedat) de les propostes de formulació d'aquests drets-deures dependrà del seu acord (o desacord) amb determinada veritat última de referència (G. CHALMETA, *Unità politica e multiculturalismo*, en *Etica e politica nella società del duemila*, Roma 1998, p. 105 [els subratllats són nostres]).

Indico –amb una síntesi que ofereix E. Bonete– altres intents de fonamentació: les ètiques objectivistes amb base metafísica (el neotomisme de J. Maritain i J. Leclercq), les ètiques axiològiques d'inspiració fenomenològica (l'ètica material dels valors de M. Scheler i N. Hartmann), les ètiques objectivistes amb base epistemològica (l'intuïcionisme de G.I. Moore i D. Ross), les ètiques personalistes cristianes (I. Mounier i J. Lacroix), les ètiques constructivistes en el marc de la teoria de la ciència (P. Lorenzen i O. Schwemmer), les ètiques neoutilitaristes (des de la lògica dels judicis morals en R.M. Hare i des de l'argument de la generalització en M.G. Singer), les ètiques dialògiques (des d'una pragmàtica universal en J. Habermas o des d'una transformació lingüisticopragmàtica de la filosofia transcendental en K.O. Apel), les ètiques neocontractualistes (des d'una interpretació socialdemocràtica de la tradició liberal en J. Rawls i des d'una interpretació individualista-anarquista en R. Nozick): cf. E. BONETE, *El fundamento racional de la moral y la* Veritatis Splendor, en *Comentarios a la* Veritatis Splendor, p. 284. Cal afegir-hi, a més, les *ètiques fideistes de tall protestant*.

[44] Stephen Toulmin, argumentant sobre la seva experiència com a membre d'una comissió presidencial que examinava qüestions de bioètica, arriba a la conclusió que els comissionats poden assolir un acord en l'avaluació final del cas, fins i tot estant en desacord entre ells en els principis morals que cadascun sosté (cf. A.R. JONSEN – S. TOULMIN, *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning*, Berkeley 1988; S. TOULMIN, *The Tyranny of Principles: Regaining the Ethics of Discretion*, «The Hastings Center Report» 11/6 [1981] 31-39).

[45] No s'empra la paraula *dilema* en el seu sentit propi, és a dir, situació problemàtica en la qual el subjecte ha d'optar entre dues coses, ambdues inacceptables; sinó en un sentit ampli, com a problema moral discutit.

una major experiència en l'anàlisi i, finalment, fomentar el diàleg en grup a fi de solucionar problemes, més que no pas provocar debats entre adversaris en les discussions ètiques.[46]

Això no obstant, i sense menysprear les dimensions positives que ofereixen les metodologies anteriorment esmentades, es requereix un pas previ a tot judici moral: destriar quin és l'objecte moral veritable, és a dir, quina és la realitat sobre la qual formularem una avaluació moral. L'exemple emprat en l'inici d'aquest apartat –beure whisky– ha estat suficientment lluminós per a mostrar la dificultat i la necessitat de captar el bé pràctic que és veritable objecte de l'apetència racional. Anomenem *mètode del discerniment* a l'anàlisi de la intel·lecció de l'objecte de l'acte humà realitzat, o a realitzar.

En molts dels problemes morals *extrems*, la dificultat d'arribar a un judici moral no depèn tant dels principis morals com de determinar quin és l'acte que realment realitza l'agent.[47] Per exemple, en els casos de legítima defensa fins a la mort de l'agressor, d'ús del preservatiu per evitar la transmissió de la sida, d'obtenció d'esperma en proves de fertilitat, de certes experimentacions genètiques, etc., ens podem demanar què és el que veritablement hom fa. Únicament amb el coneixement cert d'allò que hom fa pot iniciar-se l'avaluació moral del problema. D'aquí el títol de l'apartat (de la casuística al discerniment). Tal com veurem, aquesta metodologia evita algunes deficiències de la casuística i es correspon millor amb l'estructura de la raó pràctica.

Ara bé, com afirma MacIntyre, «l'estructura de la normalitat proporciona l'armadura més bàsica per comprendre l'acció».[48] La teoria de l'acció s'ha d'elaborar des de l'anàlisi de l'acció quotidiana, de la normalitat de l'acció. Els casos límit poden servir com a criteri de verificació, però necessiten la teoria prèvia de l'acció per poder ser analitzats correctament.

E. LA GRADUALITAT INTENCIONAL: DE CIRCUMSTÀNCIA A OBJECTE

Proposem un nou exemple per il·luminar el procés de la raó pràctica a l'hora de destriar no només l'objecte (o objectes) d'una determinada acció, sinó també les seves circumstàncies.

Qui, amb domini de la situació, condueix a 100 km/h per una autopista, el que fa és simplement això, *conduir*, encara que posseeixi altres intencions ulteriors. La velocitat, en aquest cas, es percep com a circumstància de l'obrar. Ara bé, si augmenta la densitat de circulació i la velocitat del vehicle passa a 200 km/h (o disminueix a 10 km/h), el conductor fa alguna cosa més que conduir: també posa en perill la seva vida i la d'altres conductors. El conductor percep, mitjançant la raó pràctica, que l'acte és ara pluriobjectual: *condueix* i *arrisca la seva vida i la d'uns altres*. El segon objecte es fa present a la raó del conductor, i aquest entén que comet un acte de temeritat, fent blasmable el seu obrar. ¿Per què a 100 km/h la velocitat constitueix una circumstància i a 200 km/h esdevé un element determinant en l'avaluació del judici moral, fins al punt de constituir una nova especificació moral?

Sant Tomàs afirma, per un costat, en relació amb les circumstàncies: «Omne autem quod ordinatur ad finem, oportet esse proportionatum fini; et ideo ratio quae actum nostrum in finem ordinat, attendit proportionem actus ad ea quae ad actum concurrere possunt; et ista commensuratio circumstantia dicitur»;[49] per un altre, amb referència a l'objecte: «Species moralium actuum constituuntur ex formis prout sunt a ratione conceptae.»[50] Les circumstàncies de l'acte són, per tant, una *commensuratio a ratione*, i l'espècie de l'acte és una *forma a ratione concepta*. La raó determina, constitueix i destria, alhora, la forma de l'acte –la seva especificació– i les circumstàncies morals que l'acompanyen.

---

[46] C. WHITBECK, *Problems and Cases: New Directions in Ethics 1980-1996* (en línia). New York: Online Ethics Center for Engineering and Science/essays, Octubre 1999. «Problems as Experienced by Agents.» <http://onlineethics.org/essays/probcase.html> (consulta: 12 juliol 2000).

[47] El *diàleg veritatiu* (cf. nota 43 d'aquest mateix capítol) amb la finalitat de discernir l'objecte moral ha de realitzar-se en la doble dimensió sincrònica i diacrònica. Vegeu com el context històric condiciona la percepció real de l'objecte del nostre actuar, fins i tot en homes sants, en casos com, per exemple, la licitud de la castració de puericantors o de la tortura per tal d'aconseguir certs secrets per al bé de la societat, defensats per sant Alfons Maria de Ligori: cf. A. FERNÁNDEZ, *Teología Moral*, vol. I, p. 544.

[48] A. MACINTYRE, *Justicia y racionalidad*, p. 41.

[49] *In IV Sent.*, d. 16, q. 3, a. 1a.

[50] STh, I-II, q. 18, a. 10.

Les velocitats esmentades –100 i 200 km/h– assenyalen amb certa objectivitat els extrems entre la conducció i la temeritat. ¿A quina velocitat percep el conductor que el seu acte també esdevé un atemptat contra la seva vida i l'aliena? És evident que no pot estipular-se *a priori*. Dependrà de molts factors: de l'habilitat del conductor, de la circulació, de les condicions del vehicle, de l'estat de la carretera, de la visibilitat, de la urgència a arribar a la seva destinació, etc. El conductor percep compositivament totes aquestes dades –elements– i, per mitjà de la raó pràctica, valora –descobrint-los– quins d'aquests elements són circumstàncies i quins formen l'objecte (o objectes) que especifica (o especifiquen) la seva activitat i, per tant, comprometen la seva voluntat. En la mesura que augmenti la velocitat, aquesta, dintre d'un cert marge, deixa de ser pura circumstància moral per esdevenir determinant en la percepció de l'especificació moral, que es fa objecte també de la intencionalitat de la voluntat.

Encara que la velocitat és una dada de la conducció, advertim que no és neutra moralment. És a dir, és objecte d'una intencionalitat de la voluntat, pel fet de trobar-se sota el domini de l'agent. Aquest vol conduir a una determinada velocitat. La intenció del conductor inclou el fet de conduir i de conduir a una determinada velocitat. Però conduir a una determinada velocitat, quan aquesta es percep com a perillosa per a la vida pròpia i aliena, co-inclou –i així ho capta la raó pràctica en el procés de *feedback* esmentat– la intencionalitat volitiva d'arriscar la vida pròpia i l'aliena, encara que subjectivament hom ho rebutgi. Aquestes dues intencions subjectivoobjectivament poden voler-se amb distinta intensitat: des de prevaler absolutament la conducció, pretenent no voler el perill, fins a voler el risc i fer de la conducció una descripció purament poiètica de l'acte. Enmig d'aquestes dues descripcions d'actes uniactuals, segons el grau d'intencionalitat objectivosubjectiva, es configura la possibilitat de l'acte pluriobjectual –conduir i arriscar-se. Assumir un mínim de risc amb remotes possibilitats d'accident fa de la intenció, que té per objecte arriscar-se, una intenció secundària que la raó percep com a circumstància moral. Acceptar el risc excessiu, fa de la intenció de conduir una nova circumstància moral d'un acte que s'especifica moralment per *posar-se greument en perill*.

La *gradualitat intencional* manifesta, tal com ja hem afirmat, que objectiu i subjectiu no s'exclouen, sinó que es reclamen necessàriament en el procés de la raó pràctica. Reiterem-ho: l'objectivitat de l'obrar és la veritat de la subjectivitat. Des d'aquesta perspectiva ha d'afirmar-se també la no contradicció entre objectiu i relatiu. La plena objectivitat de l'obrar és relativa al subjecte en el context moral. L'objectivitat reclama el subjecte contextualitzat, en situació. Això no té res a veure amb l'anomenada *moral de situació*, en totes les seves variants i filiacions, ni amb el relativisme moral.[51]

De nou concloem que l'objecte i les circumstàncies no són elements donats prèviament a la raó pràctica, sinó el resultat de la seva activitat objectivasubjectiva (cognitivotendencial). Per contra, ni el subjectivisme ni l'objectivisme són capaços d'articular una fonamentació moral d'acord amb la realitat de l'actuar humà.

F. HISTORICITAT, NATURALESA HUMANA I RAÓ PRÀCTICA

¿Com ha d'explicar-se la presència de preceptes divins com, per exemple, l'anatema,[52] la llei del talió,[53] el divorci,[54] la poligàmia,[55] etc., en la Bíblia? ¿Com Déu pot manar alguna cosa contrària a la mateixa llei natural, contrària al bé humà?

---

[51] Sobre la *moral de situació* i la seva evolució en diversos corrents: cf. A. FERNÁNDEZ, *La reforma de la teología moral*, Burgos 1997. Pius XII, en el radiomissatge *La famiglia*, 23.III.1952 (AAS 44 [1952] 270-278) sobre la formació cristiana de la joventut i en el discurs *Soyez les bienvenues* de 18.IV.1952 (AAS 44 [1952] 413-419) dirigit a la Federació Mundial de les Joventuts Femenines Catòliques, posa de manifest els errors de la *Nova moral*. Posteriorment, el Sant Ofici, en la Instrucció *De Ethica Situationis* (AAS 48 [1956] 144-145) condemnava la *moral de situació* amb la finalitat d'allunyar el perill de la Nova moral a la qual es referia Pius XII en els discursos esmentats. Joan Pau II, en l'encíclica *Veritatis Splendor*, afirma la veritat d'actes intrínsecament dolents pel seu objecte, juntament amb la desqualificació de totes aquelles teories que els neguen pels seus pressupòsits morals.

[52] Dt 2,34; 3,6; 7,2; 13,16; Js 6,17; Jt 21,11; 1Sa 15,3; 2Cr 20,23.

[53] Lv 24,20.

La resposta no ofereix cap dificultat des de pressupòsits teleologiconormatius. De fet, després del càlcul o ponderació de béns òntics, es pot concloure –utilitzant una expressió de Schüller– el «deure de contravenir el deure».[56] La tradició de l'Església, sintetitzada en el *Catecisme de l'Església Catòlica* i en l'encíclica *Veritatis Splendor*, afirma, per contra, l'existència d'actes intrínsecament dolents pel seu objecte. Són *semper et pro semper* dolents.[57] Convé donar, doncs, des d'aquesta perspectiva, una resposta adequada. Aquesta s'estructura entorn del concepte de naturalesa humana, del seu dinamisme i historicitat i del procés de la raó pràctica.

La naturalesa humana d'avui és la mateixa i única naturalesa humana de sempre. Però no és igual avui que sempre. Podem dir, en certa manera, que *és la mateixa, però no es configura de manera idèntica en el decurs de la història ni n'és igual la comprensió històrica*. La persona posseeix en si mateixa –per naturalesa– un dinamisme de perfecció que és capaç d'humanitzar tot el que l'envolta i d'humanitzar-se a si mateixa. Podem humanitzar el fet de menjar, vestir, relacionar-nos amb els altres, la llar, etc., és a dir, tota dimensió antropològica. I aquest procés d'humanització es mou en una doble direcció. Per un costat, en descobrir i recuperar aquelles exigències de la dignitat humana que han quedat enfosquides pel pecat; per l'altre, en crear i contextualitzar noves exigències en el seu desenvolupament humà històric.[58] Ambdues s'engloben en la famosa expressió de Pau VI de l'encíclica *Populorum Progressio*: «El veritable desenvolupament és el pas, per a cadascú i per a tots, de condicions de vida menys humanes, a condicions més humanes.»[59] Amb unes altres paraules: el que augmenta la vitalitat humana és ètic; el que disminueix aquesta vitalitat és antiètic, dolent.[60] L'avanç ètic, personal i comunitari, és sempre un creixement en humanitat.[61]

És a dir, la naturalesa humana en els inicis de la humanitat no està explicitada amb totes les seves possibilitats. En el decurs de la història, la persona descobreix amb la seva raó i amb l'ajuda de la gràcia (gràcia *sanans et elevans*) noves exigències de la seva dignitat en el context en el qual es desenvolupa: s'humanitza i humanitza el seu entorn. Per exemple, no posseir latrina avui dia en una llar de les nostres ciutats sembla una manera indigna de viure per a un ésser humà; mentre que en altres contextos –l'antiguitat o certes regions del món subdesenvolupat– mancar-ne no és cap forma indigna de viure. Reiterem-lo: viure, menjar, relacionar-se i en definitiva tota activitat humana estan en un continuat procés d'humanització i reclamen noves exigències. Constitueixen distintes modalitats del ser veritablement humà. Aquesta humanització està en germen en la pròpia naturalesa humana –és una característica de la naturalesa humana–, però no s'ha desplegat en la seva plenitud. Això no obstant, la manca d'allò que el dinamisme de la naturalesa reclama en un determinat context és percebut per la raó com a inhumà.[62]

---

[54] Dt 24,1.

[55] Dt 17,17; 2Sa 5,13; 1Re 11,3 (comenta la Bíblia que Salomó va tenir set-centes dones i tres-centes concubines).

[56] B. SCHÜLLER, *La fondazione dei giudizi morali*, p. 264.

[57] CEC 1756; VS 52 i 82.

[58] En aquest sentit, Tomàs d'Aquino afirma la possibilitat de certa *mutació de la llei natural* per addició: «Lex naturalis potest intelligi mutari dupliciter. Uno modo, per hoc quod aliquid ei addatur. Et sic nihil prohibet legem naturalem mutari, multa enim supra legem naturalem superaddita sunt, ad humanam vitam utilia, tam per legem divinam, quam etiam per leges humanas» (STh, I-II, q. 94, a. 5).

[59] PAU VI, Enc. *Populorum Progressio* (26.III.1967), 20, AAS 59 (1967) 257-299.

[60] Cf. L. POLO, *Ética*, p. 86.

[61] El creixement en humanitat per a l'actuar ètic fa de l'ètica el saber pràctic d'*aprofitar el temps* en allò que és humà: «La ética es la forma genuinamente humana de habérselas con el tiempo. El hombre es ético por ser constitutivamente temporal. Contemplada como singularidad impar de la existencia temporal, la ética es el modo humano de ganar tiempo. Vivir éticamente significa sentirse calurosamente invitado a no retrasar innecesariamente la tarea de llegar a ser lo que somos, a no dejarlo pasar lerdamente –actitud que suele ir acompañada del deseo banal de recuperarlo–, a no gastarlo en cosas inútiles para realizar la gran faena de la existencia. La ética es el modo humano de vencer el tiempo y contrarrestar la erosión causada por su curso imperturbable, la forma de usar el tiempo para desarrollarse completamente y desplegar todas las dimensiones humanas» (J.L. DEL BARCO, *Prólogo*, en J. RATZINGER, *Verdad, valores, poder*, Madrid 1998, p. 17).

[62] *Drets humans* és una expressió amb un contingut que ultrapassa les concrecions historicoculturals. Hi podem distingir tres nivells de significació: (a) Nivell *òntic*: els drets humans arrelen en l'estructura de l'ésser humà, anterior a qualsevol altra instància. (b) Nivell *ètic*: el comportament humà, individual i social, ha de manifestar aquesta estructura de la persona. Les declaracions orientadores i protectores dels valors detecten i expliciten la dimensió ètica dels drets humans. (c) Nivell *jurídic*: ens referim a l'exigibilitat dels drets humans susceptible de normatització. Les explicitacions normatives en el marc legal revelen i manifesten aquest nivell jurídic que, evidentment, es fonamenta en els nivells previs. La dimensió ètica dels drets

Essent la mateixa, la naturalesa no és igual en la seva comprensió històrica. És a dir, les exigències que feien explícit allò humà en la Bíblia, segles enrere, no són les mateixes que actualment. I això és captat per la raó pràctica. D'ací que Déu pogués exigir o tolerar actes que ara advertim que no expressen el que és plenament humà –la poligàmia, l'anatema, etc.–, mentre que, en un determinat context històric i en un concret estat d'humanització, la raó pràctica dels homes savis i prudents els consideraven humans, ordenats al bé de l'home.

Existeixen molts exemples en la història, entre els quals es poden citar els sacrificis humans asteques, la significació eticoreligiosa dels quals era percebuda com un deure primari de donar culte als déus. Anàlogament, sant Pau no condemna algunes de les estructures socials del seu temps. No demana als senyors convertits a la fe que alliberin els seus esclaus. Tampoc no ho demana a Filemó a propòsit d'Onèsim; això no obstant, el requeriment que li fa és més exigent. Pau li retorna Onèsim «com un germà estimadíssim» (Flm 1,16). La seva condició servil ha cessat abans que la norma jurídica convalidi el canvi. L'apòstol dels gentils dóna entenent una nova forma de tractar els esclaus, que amb el temps, la reflexió i l'ajuda de la gràcia, farà possible que els homes savis i prudents siguin capaços de percebre que l'esclavitud és una condició indigna de l'home. Quan aquest canvi es generalitzi, i la societat participi d'aquesta manera de comprendre l'ultratge que representa la condició servil d'un ésser humà reduït a l'esclavitud, aquesta haurà de traduir-se en lleis de la societat, perquè tots siguin conscients de la immoralitat d'aquest capteniment.[63]

Amb aquest exemple hem pogut mostrar aquell procés dialèctic –personal i comunitari– que aprofundeix en la veritat de l'ésser humà i que necessita un context social normatiu per garantir-lo i dur-lo a plenitud, tal com ensenyava Aristòtil.

Afirmar la historicitat de les normes morals –comenta Caffarra des de la perspectiva dels valors– «no significa que tinguin valor només en aquell context cultural en el qual han sorgit. La historicitat, d'una manera més profunda, significa que la norma moral s'adequa gradualment al valor moral que expressa. Significa que la norma moral, quan és veritable, segueix sent-ho sempre, perquè amb ella l'home ha captat el valor moral, encara que parcialment, com és parcial i limitat tot coneixement humà. Significa que, pel fet de ser un coneixement parcial, la norma moral exigeix –pel seu valor moral significat limitadament– ser aprofundida; penetració que salva la seva veritat, inserint-la en un coneixement moral més vast, més diferenciat, qualitativament superior».[64]

Per tant, es pot dir que hi ha actes que sempre i en tot lloc són dolents? Sí. Però, podem afirmar sense cap matís o explicació que tots aquests actes, independentment dels temps, han estat considerats dolents? No, perquè, en el grau d'humanització del context històric corresponent, aquests no s'oposaven a la vivència del que s'entenia per humà. Aquesta afirmació engloba i transcendeix els principis morals de la *consciència errònia* i de la *ignorància*, en el moment de concebre l'objecte moral que, tal com hem reiterat en múltiples ocasions, és una *forma a ratione concepta*. La Comissió Teològica Internacional anomena *principi d'historicitat* a aquest condicionament espaciotemporal del judici moral.[65]

Això implica que les exigències d'allò que és digne de l'home, fins i tot en temes fonamentals, poden –i han de– augmentar amb el procés d'humanització, sense negar que la naturalesa humana, és, ha estat i serà sempre la mateixa.

En la direcció esmentada del desenvolupament humà d'esclariment i de recuperació de tot el que pel pecat ha estat enfosquit, podem equiparar la dimensió creatural de l'ésser humà –amb les seves limitacions i salvant les distàncies– a una hipotètica rentadora conscient de procedir de la perícia d'un enginyer que li mostra el seu funcionament mitjançant el manual d'instruccions. Per una desgràcia

---

humans orienta, protegeix i critica (discerneix) les formulacions jurídiques, que poden variar segons el lloc i el temps. Els drets humans són expressions analògiques i de diferent profunditat segons l'època i, per tant, amb una dimensió històrica i territorial. En la mesura que la societat s'humanitza, certs drets epocals són més exigibles.

[63] PH. DELHAYE, *La exigencia cristiana según San Pablo*, p. 684, nota 12.

[64] C. CAFFARRA, *Vida en Cristo*, pp. 103 s.

[65] «Precisamente en cuanto cada acto humano pertenece a quien lo hace, cada conciencia individual y cada sociedad elige y actúa en el interior de un determinado horizonte de tiempo y espacio. Para comprender de verdad los actos humanos y los dinamismos a ellos unidos, deberemos entrar, por tanto, en el mundo propio de quienes los han realizado; solamente así podremos llegar a conocer sus motivaciones y sus principios morales» (COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Memoria y reconciliación: la Iglesia y las culpas del pasado* [desembre 1999], cap. 5.1).

inicial –el pecat original–, queden il·legibles algunes de les pàgines del manual, que la rentadora, per mitjà de la seva raó i ajudada per l'enginyer –la gràcia divina que sana i eleva, i el paper de l'Església–, va reconstruint. La naturalesa humana racional es troba descrita en un manual d'instruccions, que només posseïm parcialment –per culpa de les pàgines il·legibles. El manual és (sencer), però no tot ell és intel·ligible i cal assolir progressivament la seva comprensió, amb la gràcia de Déu i l'activitat racional humana. Igualment, la relació entre els costats d'un triangle rectangle i la seva hipotenusa ha estat sempre una propietat de la naturalesa del triangle que posseeix un angle de noranta graus, encara que només es conegués a partir dels pitagòrics: aquesta relació sempre ha estat veritat, però és coneguda en un moment concret de la història de la humanitat.

El desenvolupament doctrinal del Magisteri de l'Església ens ofereix múltiples exemples d'aquesta realitat de l'ésser humà en el seu dinamisme històric. En uns casos, a partir d'unes veritats des de sempre copsades com a definitives, tant en l'ordre dogmàtic com en l'ordre moral, progressa en el seu coneixement i vivència talment que la seva explicitació òntica, la seva captació ontològica i la seva realització pràctica constitueixen un veritable creixement en l'ordre de les consignes *sigues el que ets*, *copsa el que ets*. En altres casos, la concepció de l'Església varia amb el pas del temps en variar la percepció unilateral que tenia de determinades realitats humanes com, per exemple, l'esclavatge, certes formes de propietat i de préstec a interès, la llibertat religiosa, etc.

Pot donar-se, també, a causa dels pecats personals i de les estructures de pecat, una involució en el coneixement de la veritat pràctica, enfosquint-se allò que ha estat conegut en veritat en temps anteriors de la història.

La segona direcció –crear i contextualitzar noves exigències en el desenvolupament humà històric– ens duu, seguint amb l'exemple de la rentadora i el manual d'instruccions, a comprendre que l'enginyer ha fet possible que la rentadora –en l'àmbit personal i també comunitari– escrigui i afegeixi pàgines noves, encara que no arbitràriament; no perquè no estiguessin presents en la ment de l'enginyer, sinó perquè l'enginyer havia ja previst en la naturalesa –i per naturalesa– el dinamisme de la seva humanització. L. Polo expressa així aquesta idea: «L'essència de l'home no és una dada, sinó una comesa de la llibertat que dura tota la vida: la conquesta creixent de la dependència d'allò que és humà respecte a l'ésser personal. [...] No és estàtic, sinó que és menester de conquerir-ho, perquè l'essència de l'home només és mentre que creix.»[66] És semblant, salvant també les distàncies, a un ordinador, l'estructura del qual permet una multiplicitat de funcions: nous programes informàtics que li possibiliten majors prestacions. El sistema informàtic conté en potència tota nova programació que, per ser executable, ha de realitzar-se segons la manera de ser de l'ordinador. L'ordinador posseeix, per naturalesa, la possibilitat d'admetre noves programacions que n'augmentin el rendiment. Més que un manual d'ús estàtic, es tracta d'un manual de programació, on s'explica com cal programar l'ordinador per augmentar-ne les potencialitats. Aquesta comparança ens ha vingut suggerida per una idea del mateix Polo que qualifica l'home d'*ésser cibernètic*.[67]

Aquestes afirmacions sobre la realitat històrica de la naturalesa humana no aboquen a un relativisme en l'ordre moral. Això no obstant, ha d'afirmar-se, amb la mateixa força, la dimensió, relativa a la història, de la moral: allò relatiu a un context espaciotemporal és allò veritablement objectiu.

G. EL VOLUNTARI INDIRECTE EN EL CONTEXT ACTUAL

Hem estudiat ja el voluntari indirecte i les accions de doble efecte en el Doctor angèlic. Ens interessa ara aprofundir en algunes qüestions que sorgeixen del nou context social.

---

[66] L. POLO, *Ética*, pp. 76 s. Interpretem aquesta cita de Polo a la llum de l'afirmació següent: «El conocimiento moral es un deber del hombre nunca agotado, sino que debe ser siempre reemprendido. Esto no ha de entenderse en el sentido de que todo deba ser siempre sometido a discusión, pensando que esta investigación continua pueda modificar en puntos substanciales la adquisición secular del conocimiento moral de la humanidad» (C. CAFFARRA, *Vida en Cristo*, p. 104).

[67] L. POLO, p. 82.

1. *Cooperació amb el mal en estructures de pecat*

R. García de Haro, en un article interessant intitulat *Cooperación al mal, conversión i gradualidad*, aconsegueix mostrar la insuficiència del recurs a la teoria del voluntari indirecte a fi i efecte de donar respostes adequades i superar els problemes que suscita el món modern.[68]

«La cooperació al mal –afirma García de Haro– es pot abordar des de dues perspectives diverses i, d'alguna manera, complementàries. La primera atén a dilucidar en quina mesura és lícit participar en *estructures socials de pecat*, quan es fa amb fins en si mateixos legítims, *aliens, però, a la transformació mateixa d'aquestes estructures*; és la perspectiva típica de la cooperació al mal en els segles passats. La segona, intenta dilucidar, en canvi, quan i com és lícit intervenir en aquestes estructures *amb la finalitat de canviar-les*.»[69] Per a aquest autor, amb l'afirmació següent del qual estem d'acord, «l'esquema de la cooperació al mal fonamentat en el voluntari indirecte o acció de doble efecte aconsegueix donar una certa resposta a la primera perspectiva, encara que de manera no plenament satisfactòria; respecte a la segona, és encara més insuficient».[70] I proposa, com a conclusió coherent d'una fonamentació moral ancorada en les virtuts, la *conversió* sincera del cor –primacia de la intenció mostrada amb els fets– en un context de *gradualitat*–[71] procés de maduració personal– per tal de desarrelar les estructures de pecat.[72] Amb paraules semblants concloíem un article, encara no publicat, sobre la reflexió teologicomoral que susciten les estructures de pecat: «Responsabilitat personal, conviccions fermes i heroïcitat formen part d'aquest procés creador d'*estructures de santedat* que contrarestin les estructures de pecat presents en el nostre món d'avui.»[73]

---

[68] R. GARCÍA DE HARO, *Cooperación al mal, conversión y gradualidad*, «Anthropotes» 9 (1993) 135-153. Aquest *casus conscientiae* va ser exposat per l'autor als Penitenciaris de les Quatre Basíliques Patriarcals de Roma, en la *Collatio* celebrada el 10.XI.1992, i també va ser exposat als Bisbes congregats en el *Terceiro Curso para Bispos, sobre Moral e Formaçao da Consciéncia hoje*, celebrat a Río de Janeiro del 8 al 12 de febrer de 1993.

La insuficiència del principi de doble efecte ha donat lloc a una reinterpretació del mateix, però des de perspectives teleològiques. Per a Schüller, la comprensió tradicional d'aquest principi és fruit del fenomen que l'anomena «interpretació restrictiva de les normes deontològiques», que deriva espontàniament cap a postulats teleològics (B. SCHÜLLER, *La fondazione dei giudizi morali*, p. 351).

[69] R. GARCÍA DE HARO, *Cooperación al mal, conversión y gradualidad*, p. 139.

[70] *Ibid.* p. 140.

[71] Sobre la conversió i la gradualitat en l'àmbit de la moral: cf. JOAN PAU II, Enc. *Familiaris Consortio* (22.XI.1981), 9, AAS 74 (1982) 81-191: «A la injustícia originada pel pecat –que ha penetrat profundament també en les estructures del món d'avui– i que sovint posa obstacles a la família en la seva realització de si mateixa i dels seus drets fonamentals, hem d'oposar-nos tots amb una conversió de la ment i del cor, seguint Crist Crucificat en la renúncia al propi egoisme: aquesta conversió no podrà deixar d'exercir una influència beneficiosa i renovadora fins i tot en les estructures de la societat. Es demana una conversió continua, permanent, que, encara que exigeixi l'allunyament interior de tot mal i l'adhesió al bé en la seva plenitud, s'actua, tanmateix, concretament amb passos que condueixen cada cop més lluny. Es desenvolupa així un procés dinàmic, que avança gradualment amb la progressiva integració dels dons de Déu i de les exigències del seu amor definitiu i absolut en tota la vida personal i social de l'home. Per això cal un camí pedagògic de creixement amb el fi que els fidels, les famílies i els pobles, és més, la mateixa civilització, partint d'allò que han rebut ja del misteri de Crist, siguin conduïdes pacientment més enllà fins assolir un coneixement més ric i una integració més plena d'aquest misteri en la seva vida.» Cf. JOAN PAU II, Ex. Ap. *Reconciliació i penitència* (2.XII.1984), 25, AAS 77 (1985) 185-275. Ara bé, el Sant Pare, esclareix que la gradualitat en el procés de maduració personal no s'ha de confondre amb la gradualitat de la llei moral: «Per això, l'anomenada llei de gradualitat o camí gradual no pot identificar-se amb la gradualitat de la llei, com si hagués varis graus o formes de precepte en la llei divina per als diversos homes i situacions» (FC 34; JOAN PAU II, Homilia per a la clausura del V Sínode de Bisbes, 8 [25.X.1980], AAS 72 [1980] 1083).

[72] «En esta línea de conversión personal –de reedificación y crecimiento ético de las personas, que inicia con la revuelta frente a toda complicidad con el mal, pero requiere de tiempo para el desarrollo de las virtudes, y para el progresivo cambio de las estructuras– se encuentra, nos parece, la propuesta sobre *conversión* y *gradualidad*, para abordar aquel difícil pero insoslayable problema que la moral de los manuales llamaba cooperación al mal: una moral de virtudes debe replantearlo como la necesaria presencia de cristianos, audaces y coherentes, en el mundo al que pertenecen; empeñados, con altura profesional y cristiana magnanimidad, en desarraigar las estructuras de pecado y abrir –con denuedo y progresivamente– el mundo contemporáneo –que esas estructuras tienden a hacer impermeable a Dios– a una profunda y prometedora reevangelización» (R. GARCÍA DE HARO, *Cooperación al mal, conversión y gradualidad*, p. 153).

[73] J. COSTA, *Principios de acción ante las estructuras de pecado*, *pro manuscripto*. Cf. S. MOSSO, *«Bien común», «estructura de pecado», «solidaridad», Categorías centrales del Magisterio social de la Iglesia*, CivCatt 3413/3 (1992) 355-364. Cf. IDEM, *«Bien común», «estructura de pecado», «solidaridad», Categorías centrales del Magisterio social de la Iglesia*, CivCatt 3414/3 (1992) 475-485.

2. *El nou context moral: la globalització*

Les situacions d'estructures de pecat i la responsabilitat personal en el canvi d'aquestes estructures[74] aporten noves dades per ser integrades en el raonament pràctic a fi de determinar el veritable objecte moral. Ara bé, el criteri d'integració no és, en el món modern, tasca senzilla.

El papa Joan XXIII subratllava, com a nota característica de la seva època, la socialització –«entesa com un multiplicar-se progressiu de relacions de convivència, amb diversitat de formes de vida i d'activitat associada, admeses correntment en el dret privat i públic»–[75] motivada per nombrosos factors: el progrés científic i tècnic, l'augment de la productivitat econòmica i l'auge del nivell de vida del ciutadà. La revolució informàtica, amb internet al capdamunt, i l'economia mundial representen exemples claríssims del dinamisme d'interdependència del món modern convertit en *aldea global*. Algunes decisions –o omissions– en certs àmbits poden repercutir en la vida de milions de persones, enderrocar governs, arruïnar masses de població, provocar conflictes de grans proporcions. Hem estat testimonis de la forma com ha trontollat l'economia mundial per l'*affaire* d'un president d'Estat. Moviments de capital del mercat financer poden afectar el nivell de vida, el desenvolupament o el subdesenvolupament de molts països. Podem multiplicar els exemples, però tots som més o menys conscients de la repercussió de les nostres accions o omissions, especialment en certs àmbits de responsabilitat. La facilitat en les comunicacions, els *mass media*, internet, etc., fan realitat, en gran manera, aquelles paraules de l'Evangeli: «No hi ha res d'amagat que no s'hagi de descobrir, ni res de secret que no s'hagi de saber i no s'hagi de conèixer.»[76]

Les *conseqüències* de les nostres accions poden multiplicar-se amb la convicció que no es tracta d'efectes insospitats, sinó que són cognoscibles per endavant. De més a més, en l'avaluació del nostre obrar, la responsabilitat social com a membres d'una comunitat humana s'ha fet extensible a dimensions planetàries.[77] Per exemple, l'ús moral de la propietat, que té intrínseca una funció social, ha quedat redimensionat per la destinació universal dels béns, atès que la nova comunitat humana és certament universal, abraça el món sencer, present i futur.[78]

¿Significa, tot aquest entramat de relacions mundials, que, per exemple, en la mesura que sóc conscient que les despeses que ocasiona un sopar d'amics equival a la possibilitat de donar menjar a diversos nens del Tercer Món durant un mes, el fet d'anar a sopar representa un acte immoral?

Analitzem la qüestió. L'acció inclou les conseqüències o efectes intencionats, els previstos i tolerats i, en tercer lloc, les conseqüències imprevistes. És obvi que la dimensió intencionada de les conseqüències (volgudes directament o indirectament –tolerades–) no s'identifica amb la totalitat dels efectes que pot provocar l'acte com a estat de coses en el món, i menys avui dia. La nova situació planetària redimensiona el problema del voluntari indirecte o les accions de doble efecte, fins a adquirir una nova proporció i necessitar d'una nova reflexió.

---

[74] Les definicions de la *interdependència* i de la *solidaritat* que aporta Joan Pau II com a categories morals mostren la seva rellevància ineludible en els comportaments humans: «Primer de tot, es tracta de la interdependència, percebuda com sistema determinant de relacions en el món actual, en els seus aspectes econòmic, cultural, polític i religiós, i assumida com a categoria moral. Quan la interdependència és reconeguda així, la seva corresponent resposta, com a actitud moral i social, i com a *virtut*, és la solidaritat. Aquesta no és, doncs, un sentiment superficial pels mals de tantes persones, properes o llunyanes. Al contrari, és la determinació ferma i perseverant d'obstinar-se pel bé comú; és a dir, pel bé de tots i de cadascú, per tal que tots siguin veritablement responsables de tots» (JOAN PAU II, Enc. *Sollicitudo Rei Socialis* (30.XII.1987), 38, AAS 80 [1988] 513-586).

[75] JOAN XXIII, Enc. *Mater et Magistra* (15.V.1961), 59, AAS 53 (1961) 401-464.

[76] Lc 8,17; Mc 4,22.

[77] «Ningún hombre –afirma Ratzinger– puede rechazar su parte de responsabilidad en aquellos asuntos de los que depende la existencia de la humanidad» (J. RATZINGER, *Verdad, valores, poder*, p. 30).

[78] Joan Pau II recorda l'exigència moral que vincula tots els homes: «La Sagrada Escriptura ens parla contínuament del compromís actiu a favor del germà i ens presenta l'exigència d'una coresponsabilitat que ha d'implicar tots els homes. Aquesta exigència no es limita als confins de la pròpia família, i ni tan sols de la nació o de l'Estat, sinó que afecta ordenadament tota la humanitat, de manera que ningú no ha de considerar-se estrany o indiferent a la sort d'un altre membre de la família humana. En efecte, ningú no pot afirmar que no és responsable de la sort del seu germà» (JOAN PAU II, Enc. *Centesimus Annus* [1.V.1991], 51, AAS 83 [1991] 856). També amb relació al futur de la humanitat: «la humanitat d'avui ha de ser conscient dels seus deures i de la seva tasca envers les generacions futures» (CA 37).

La funció que antigament realitzava la naturalesa –en un sentit ampli– d'absorció a llarg termini de les conseqüències de l'acció humana ja no sembla tenir èxit.[79] Actualment, els efectes secundaris poden adquirir magnituds que depassen aquesta capacitat d'esmorteïment de la naturalesa. Des d'aquesta nova perspectiva hom pot preguntar: ¿som responsables de totes les conseqüències-efectes relativament previsibles de les nostres accions (o omissions)?, ¿té sentit, en aquest context, el concepte de responsabilitat?, ¿de què podem respondre, responsabilitzar-nos?[80]

Som conscients, per exemple, que la despesa d'aquest sopar d'amics pot evitar la mort per inanició de nens del Tercer Món o bé que certa declaració en els mitjans públics d'algun eclesiàstic, instrumentalitzades pel periodista, pot arribar pertot, amb el consegüent escàndol i debilitació de la fe de fidels cristians. Són efectes previsibles la veracitat dels quals mostra l'experiència, pròpia i aliena. Davant aquesta realitat, ni tan sols hom pot aïllar-se en una bombolla de vidre –com fan alguns per no contaminar-se del món (en llenguatge joànic)–, perquè seguim sent responsables, davant Déu i els altres, de tot el nostre actuar i de totes les nostres omissions. Viure així és no viure: fem o deixem de fer, sempre serem culpables d'una multitud d'efectes que provoquen les nostres accions (o omissions), els quals no podem dir que no eren previsibles.

La solució que aporta Pere Abelard ens fa responsables només de les conseqüències directament volgudes: el judici moral, l'avaluació del comportament humà, es mesura per la intenció subjectiva de l'agent. Els efectes no desitjats (tolerats) no cauen sota la responsabilitat del subjecte. L'estat de coses que provoca el nostre actuar en el món és indiferent moralment per a qui actua. Per a Abelard, recordem-ho, l'acte extern no tenia cap empremta moral. Anàlogament s'esdevé amb els plantejaments humeans i kantians. Això no obstant, aquesta solució contradiu la praxi diària. Els tribunals estan farcits de plets per suposades responsabilitats i s'exigeix públicament l'assumpció de responsabilitats de les nostres actuacions i la consegüent renúncia a la consecució de determinats fins a causa dels efectes secundaris vinculats. No fa gaire, la premsa ressaltava en primera plana la sentència d'un tribunal d'Estats Units que condemna a cinc tabaqueres a pagar una indemnització de vint-i-sis bilions de pessetes a més de tres-cents mil ciutadans pel mal causat pel tabac.

De l'estudi d'Aristòtil i Tomàs d'Aquino hem conclòs que tot efecte que cau sota el poder de la voluntat de l'agent és intencionat, encara que no sigui directament volgut. Tot efecte en certa manera tolerat, és a dir, previst i no desitjat –indirectament volgut– és volgut i, per tant, voluntari.

Si apliquem el principi de doble efecte, considerant que hi ha proporció suficient, podem procedir subjectivament perquè la intenció directa sigui la bona, i voler només indirectament les conseqüències dolentes. Si és així, per justificar qualsevol acció amb conseqüències indesitjades, convé adquirir l'art de *diriger l'intention*, com ridiculitzava Pascal en les *Lettres à un Provincial*: «Pots fer el que vulguis, deia la norma, amb la condició que segueixis la intenció recta, és a dir, que redueixis les conseqüències dolentes de la teva acció a efectes secundaris d'un fi moralment correcte.»[81] «Aquesta doctrina de la justificació exclusiva mitjançant la intenció recta –constata Spaemann– és una escola d'insinceritat.»[82]

Per contra, si hem d'assumir totes les responsabilitats que implica actualment la previsió d'efectes secundaris de les nostres accions o omissions, tal com sembla deduir-se del treball del Doctor angèlic, serem –reiterem– sempre culpables de tot el nostre actuar per obra o omissió.[83] Això no obstant, hem d'afirmar que no som Déu: no podem assumir tot el que s'esdevé com a fruit del nostre actuar, ni

---

[79] Cf. R. SPAEMANN, *Crítica de las utopías políticas*, p. 290.

[80] Sobre la responsabilitat: cf. R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, pp. 252-269.

[81] B. PASCAL, *Lettres à un Provincial. Lettre VII (París, 25.IV.1656)*, París 1943, p. 243.

[82] R. SPAEMANN, *Crítica de las utopías políticas*, p. 294.

[83] La polis grega acceptava aquesta idea de *responsabilitat inevitable*: els atenencs castigaven amb la mort per ❍❑❒♋♑❍❑♦➲■♒ (retraïment dels assumptes públics) el qui en temps de guerra civil no prenia partit per un o altre bàndol (cf. R. SPAEMANN, *Crítica de las utopías políticas*, p. 297).

Vegeu com s'argumenta, des de la perspectiva teleològica, un redimensionat principi de doble efecte en ordre a superar els conflictes: tota acció prevista i volguda és *directament* volguda; quan és tolerada es diu que és *indirectament* volguda. Així, amb la mirada posada en un bé adequat important, el moralment *dolent* es pot *voler* només de forma *indirecta*, mai de forma *directa*, en el sentit de permetre'l, de causar-lo *indirectament*; mentre que el mal *no moral* es pot causar *directament* quan el resultat global determina la *rectitud* de l'acció (cf. B. SCHÜLLER, *La fondazione dei giudizi morali*, pp. 233-252, especialmente p. 240).

podem fer-nos responsables de tots els problemes coneguts en el món.[84] Aquesta és tasca de Déu amb el seu govern i providència.[85] Podem, per tant, tancar els ulls lícitament a certs efectes secundaris? Ens sembla que la resposta és afirmativa, car en cas contrari fem caure sobre la responsabilitat humana el pes que correspon únicament a Déu. Aquesta afirmació comporta resituar –com ja hem constatat al llarg d'aquest apartat– el principi de doble efecte o voluntari indirecte i afrontar aquesta qüestió moral des d'un enfocament correcte de la teoria de la raó pràctica. Ara bé, també s'ha mostrat que no podem tancar els ulls a qualsevol efecte secundari, sense caure en el subjectivisme. «La moral de la responsabilitat total és una abstracció tan perniciosa com la pura moral dels sentiments.»[86]

Novament, és tasca de la raó pràctica, en aquell procés de *feedback*, que integra intel·ligentment els elements del voler contextualitzat amb la realitat percebuda, destriar quines dades esdevenen circumstàncies morals i quines configuren l'especificació de l'obrar. No podem, aleshores, determinar *a priori*, en tot cas, quins efectes secundaris, fins i tot previsibles, són circumstàncies morals, i quins especifiquen un objecte propi. L'obertura intrínseca a la veritat de la raó pràctica exercida pel savi-prudent, pel virtuós, capacita l'ésser humà per actuar conforme a la seva dignitat i descobrir, així, la veritat pràctica.[87]

---

[84] «Tomar a un hombre perfectamente en serio significa destruirlo, pues ser tomado perfectamente en serio es algo que exige demasiado de nosotros. La razón nos abre una dimensión que, según ella misma nos hace ver, no puede ser consumada por nosotros» (R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, p. 273).

[85] Sense contradir la responsabilitat moral que tenim davant dels problemes del món, Melina rebutja la pretensió proporcionalista que substitueix la responsabilitat moral del nostre obrar concret pel fet de causar el major bé en el món: «La teoría del proporcionalismo haciéndose responsables de la marcha del mundo nos hace irresponsables moralmente de las elecciones concretas. Esta teoría se basa, en un análisis último, en un presupuesto ateo: la ausencia de la Providencia. No somos responsables de la marcha del mundo y de las acciones de los otros. [...] Nuestra responsabilidad está limitada a nuestros actos. Somos responsables de hacer el bien y no de que el bien triunfe en el mundo» (L. MELINA, *Moral: entre la crisis y la renovación*, p. 62). Convé matisar i complementar aquesta afirmació de Melina per evitar una fonamentació individualista de la moral. Si tenim en compte la distinció entre responsabilitat i coresponsabilitat de l'actuar humà, hem de mantenir que som coresponsables del bon funcionament del món, a pesar de no ser-ho de les accions dels altres. Som, doncs, responsables de fer el bé i coresponsables del triomf del bé en el món. El plantejament de Melina fóra deficient en la mesura que anés de l'individu al tot, oblidant que som *persones* (totalment individuals i socials al mateix temps). No som responsables de *tot*, però sí coresponsables. En quina mesura? En la mesura que la nostra dimensió social es va *humanitzant* qualitativament i quantitativament a nivell planetari. Si existís un govern mundial estaríem obligats en consciència a pagar els impostos plantejats i exigits planetàriament. Mentre que això no s'esdevingui, ara ja tenim, entre altres, l'obligació de treballar per accelerar l'aviament d'un govern terraqüi (o d'una organització de la internacionalitat), creant, per exemple, opinió pública *ad hoc*. Per una altra banda, aquesta coresponsabilitat universal no s'identifica amb la Providència. Argumentar com si fossin equivalents és un error.

Tomàs d'Aquino discerneix amb precisió entre la responsabilitat humana i la Providència divina quan es planteja si s'ha de fer el que Déu vol: contesta que no; cadascú ha de fer *el que Déu vol que ell faci*; e*l que Déu vol* ho porta a terme a través de la seva Providència (STh, I-II, q. 19, a. 10).

[86] R. SPAEMANN, *Crítica de las utopías políticas*, p. 300.

[87] «Obrar significa seleccionar, de entre las infinitas consecuencias, algunas determinadas como *fines*, frente a las cuales las demás son reducidas a la condición de efectos secundarios. Entre éstos hay algunos, por su parte, de los que hemos de coresponsabilizarnos, y otros que se sustraen a toda previsión posible. Juzgar la acción como acción, es decir, juzgarla moralmente, no significa medirla directamente por la totalidad de sus consecuencias, sino juzgarla en atención al modo en que el propio agente percibe su responsabilidad en lo referente a las consecuencias y al modo en que tiene en cuenta subjetivamente el contenido objetivo de la acción» (R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, p. 216). Considerem que s'ha de matisar aquesta afirmació. Efectivament, els *modes* als quals fa referència l'autor poden ser erronis o, pitjor encara, pecaminosos. Per una altra part, mesurar la totalitat de les conseqüències no és dilemàtic amb la seva valoració moral.

Rhonheimer proposa alguns *principis pràctics* per saber jutjar convenientment les conseqüències de les nostres accions: (1) Aquelles conseqüències que són condicions *constitutives* caracteritzen el contingut objectiu d'allò que escollim. (2) Som meritoris de les conseqüències bones de les nostres bones accions. (3) Som responsables de les conseqüències dolentes –encara que no s'haguessin previst– de les nostres accions dolentes. (4) Les conseqüències bones de les accions dolentes no es poden atribuir a l'agent com a meritòries; de fet, les veritables conseqüències que se li han d'atribuir són les dolentes. (5) No som responsables de les conseqüències negatives no previsibles de les nostres bones accions. (6) Les conseqüències negatives previsibles de les omissions no s'han d'atribuir a l'agent si el compliment de l'acció omesa fos objectivament dolent. (7) Les conseqüències negatives previstes de les accions objectivament bones no s'han d'atribuir a l'agent en el pressupòsit que: (a) no se cerca la conseqüència dolenta amb l'acció; (b) el motiu per realitzar l'acció té suficient proporció amb relació a les conseqüències negatives; (c) s'ha fet tot el possible per tal que les conseqüències negatives no tinguin lloc. En aquest cas, Rhonheimer denomina a les conseqüències negatives conseqüències *col·laterals no intencionals* (M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, pp. 310-312). Després de l'exposició que hem dut a terme per explicar la realitat de les circumstàncies, pensem que aquestes conseqüències són *intencionals*, però la raó pràctica les percep com a meres circumstàncies de l'obrar.

La nostra responsabilitat, per ser humana, és finita.[88] Aquesta afirmació és una veritat fonamental que la raó percep i com a tal ha d'integrar-se en la determinació de l'objecte moral. Això implica un nou criteri pràctic: Què fa possible limitar la nostra responsabilitat respecte als efectes secundaris previsibles de les nostres accions o omissions?

3. *La funció de les institucions*

De l'estudi d'Aristòtil concloguérem la necessitat de considerar l'ésser humà en relació amb la □⌫●⌘er, la comunitat humana institucionalitzada: l'home és un animal polític.[89] Sant Tomàs entén que la constitució social de l'home requereix ésser estructurada institucionalment. MacIntyre, amb força, posa de manifest la dimensió narrativa de la moral en un context comunitari. Spaemann, a qui seguim en el seu article *Els efectes secundaris com a problema moral*, conclou: «Costums i lleis tenen la funció, d'un costat, de definir un àmbit determinat dins del qual l'agent ha d'ésser responsable dels efectes secundaris de l'acció i respondre igualment de les omissions. Per un altre costat, però, la funció d'aquestes institucions consisteix a exonerar l'agent de la responsabilitat de la imprevisible complexitat de les conseqüències secundàries de la seva acció, fent-se'n càrrec, elles mateixes.»[90] Així, podem definir les institucions com a «organitzacions per neutralitzar els complexos efectes secundaris de la nostra acció, però també per fer possible amb això l'acció».[91] El nostre obrar en el marc d'una societat estructurada institucionalment permet d'objectivar la distinció entre efectes essencials i accidentals, siguin volguts directament o indirectament. Aquesta distinció entre efectes essencials i accidentals indica la diferència entre aquells efectes que han de considerar-se necessàriament en la valoració moral del nostre obrar (encara que no constitueixin un objecte propi, sinó únicament una circumstància moral) i aquells davant els quals és possible *tancar els ulls*.

No forma part del propòsit d'aquest treball donar resposta a la manera com ha d'estructurar-se institucionalment la societat i, en concret, l'Estat a fi que permeti el procés d'objectivació dels efectes secundaris. Només hem pretès de mostrar la funció delimitadora de responsabilitats que procuren les institucions amb la mirada posada en la percepció del veritable objecte de la voluntat. El marc institucional estableix aquella situació de normalitat que permet d'esmorteir els efectes secundaris i definir les omissions, és a dir, omple de sentit aquella definició de Tomàs d'Aquino del *voluntari* en

---

J.T. Mangan aporta certs criteris per discernir la *deguda proporció* en les accions de doble efecte: (1) Com major sigui el mal previst, major haurà de ser la raó per permetre'l. (2) Com major és la proximitat de la causa a l'efecte dolent, major haurà de ser el motiu per permetre el mal. (3) Com més cert és el mal, major haurà de ser la raó per permetre'l. (4) Si el qui actua, amb l'omissió de l'acció evita completament l'efecte dolent, haurà de tenir, per actuar, major raó que si coneix que l'efecte dolent es produirà en qualsevol cas. (5) com major sigui l'obligació d'evitar el mal, major haurà de ser la raó per permetre'l. (6) Cal una raó excusant major per a la cooperació en el pecat formal del pròxim que en el pecat que només és material (cf. J.T. MANGAN, *La elección moral en las situaciones conflictivas*, en W. MAY *et al.*, *Principios de vida moral*, pp. 221-222). Tant els principis de Rhonheimer com els de Mangan són criteris que utilitza la raó pràctica en l'avaluació dels elements de l'obrar i que s'han adquirit per l'experiència moral personal i comunitària d'homes prudents, savis i sants.

[88] Afirmar una responsabilitat *finita* no equival a emmarcar-la en un àmbit *local*. Recuperant l'exemple del valor moral d'un sopar d'amics, avui dia és evidentment moral anar a sopar alguna vegada amb els amics, però no pot ser-ho si es fa amb excessiva freqüència. La raó es recolza en el fet que som *coresponsables* dels qui passen fam. En la mesura (pot ser variable) que som virtuosos (i, entre les virtuts, s'inclou la pobresa evangèlica), ens adonem que la realitat *mundial* ens exigeix ser austers i generosos *hic et nunc*.

[89] EN I, 5 (1097b 11); POL I, 2 (1253a 7-8). Vid. pp. 208 ss d'aquest estudi.

[90] R. SPAEMANN, *Crítica de las utopías políticas*, p. 307. Encara que aquesta *limitació* de responsabilitat per part de les institucions s'acomoda amb la concepció social de l'home afirmada per Aristòtil,tanmateix no es pot obtenir de la seva teoria teleològica de la naturalesa. Schüller es pregunta: ¿Com és possible que nosaltres, éssers contingents, poguem preocupar-nos de tots i, alhora, no prendre efectiva cura de tots? I respon, en funció de la nostra participació en la societat humana: «Si noterà subito che a questa domanda si può rispondere solo se si vedano sin dall'inizio i doveri del singolo come parti del compito globale che incombe sulla società umana. In tal senso la domanda non suona solamente: "Per chi devo provvedere *io*?", bensì anche: "Chi tra *noi* deve provvedere a chi di *noi*?" Allora diventa chiaro che si tratta de concordare una ripartizione di compiti che faccia sgorgare il bene *di tutti* dalle azioni *di tutti*» (B. SCHÜLLER, *La fondazione dei giudizi morali*, pp. 136-137). Per la nostra part, insistim que entre el *singolo* i el *noi* hi ha la *persona* que, quant a social, és la font de la coresponsabilitat.

[91] R. SPAEMANN, *Crítica de las utopías políticas*, p. 307.

qualitat d'allò que hom pot i ha d'obrar.[92] *Poder* i *deure* resten ara redimensionats en el context institucional.

En paraules de Spaemann, concloem: «D'una banda, ens és impossible prendre en consideració tots els efectes secundaris; per una altra, però, seria irresponsable, en presència de les amenaces humanes, retrocedir només davant els efectes secundaris coneguts i comprovats. La moderna norma probatòria probabilista *in dubio pro libertate* pressuposa l'existència d'un cosmos que l'acció humana no ha de pertorbar. Invertir aquesta norma faria impossible una vida digna per a l'home. Si enfront d'aquesta situació volem formular una norma ètica fonamental, hauria de basar-se en la regla que l'òptim mai no és un màxim de res. Aleshores només podria ser aquella vella norma de l'ètica grega: *res en excés*.»[93] Aquesta norma pot expressar-se amb el concepte de *serenitat*. Aquesta és l'actitud raonable de l'home enfront del destí. Entenem per *serenitat* l'actitud «d'aquell qui accepta voluntàriament, com un límit ple de sentit, allò que no pot canviar; l'actitud de qui accepta els límits».[94]

La realitat no està subjecta a les paraules –afirma sant Tomàs–, sinó aquestes a la realitat. Recorrem a aquest adagi per evitar una mala interpretació de la serenitat i matisar el raonament anterior de Spaemann. En referir-nos a la serenitat com a criteri convé no oblidar el context d'on sorgeix: la consideració global dels efectes secundaris. Per tant, excediria en la seva funció de criteri si s'apliqués normativament a tot l'obrar. Per una altra banda, no admetem com a norma ètica fonamental la regla que l'òptim no és mai un màxim de res. Per exemple, atenent la virtut de la caritat, el seu màxim exigeix, martirialment, la donació de la pròpia vida; també, en la vida ordinària, cal exercir extraordinàriament la caritat: hem de ser sants i no només *no excessius*. L'òptim, en aquest cas, és el màxim de caritat i de santedat. La serenitat, per tant, no es limita a un *res en excés*.

Conversió, *gradualitat* i *serenitat* són, doncs, alguns dels criteris[95] que percep la raó pràctica en aquest procés –personal i comunitari– d'intel·lecció pràctica de la realitat per part d'homes virtuosos il·luminats per la gràcia per tal de destriar el veritable objecte del nostre actuar, l'objecte moral.

H. SÍNTESI: EL DISCERNIMENT DE L'OBJECTE MORAL

En aquest capítol hem intentat d'aprofundir en l'anàlisi de l'acte moral amb l'objectiu de posar en relleu algunes de les intuïcions dels estudis previs, especialment d'Aristòtil i Tomàs d'Aquino, aixi com la interpretació que en fa Rhonheimer, i aportar alhora clarificacions ulteriors a fi d'arribar al discerniment del comportament humà i a la seva valoració moral.

La identitat intencional de l'acte humà requereix, com a mínim, l'estructura d'una *acció base intencional* –en expressió de Rhonheimer– que implica una *intenció bàsica*, primer fi pròxim de l'elecció, que no s'identifica necessàriament amb la intenció principal de l'agent. L'acció descrita poièticament (o físicament) mai no dóna resposta adequada de la manera humana de comportar-se. No existeixen, doncs, des de la perspectiva del subjecte, comportaments indiferents moralment.

La *suma* dels elements presents en l'obrar (tendències apetitives, caràcter personal, context en el qual es desenvolupa l'acció, efectes, etc.) mai no dóna com a resultat el comportament que es fa

---

[92] «Non semper id quod sequitur ad defectum actionis, reducitur sicut in causam in agens, ex eo quod non agit, sed solum tunc cum potest et debet agere. [...] Et sic voluntarium potest esse absque actu, quandoque quidem absque actu exteriori, cum actu interiori, sicut cum vult non agere; aliquando autem et absque actu interiori, sicut cum non vult» (STh, I-II, q. 6, a. 3).

[93] R. SPAEMANN, *Crítica de las utopías políticas*, p. 313.

[94] IDEM, *Ética: Cuestiones fundamentales*, Pamplona 1987, p. 119. (versió alemanya: IDEM, *Moralische Grundbegriffe*, München 1982).

[95] Antoni M. Oriol arriba als mateixos criteris per organitzar l'actuació cristiana en l'ordre social: «El diácono de la caridad se percata de este concreto criterio de juicio, lo asimila reflejamente, lo inviscera deliberadamente y lo ejerce consecuentemente. Más todavía, lo traduce a un *hoy* que ha hecho del planeta una vecindad. Esta actitud requiere: a) no ponerse nervioso –persona y/o institución– ante el cambio (la metanoia) que se avizora y avecina como ineludible (ley de la serenidad); b) avanzar decididamente con hechos de comunicación hacia la consecución de la meta adecuada (ley de la gradualidad); c) actuar socialmente con vistas a una mutación de la mentalidad colectiva y de las instituciones (ley del cambio de estructuras); d) experimentar progresivamente la presencia de la Providencia divina tanto cuando permite necesidad como cuando aporta abundancia (ley de la confianza en el Padre del cielo)» (A.M. ORIOL, *Diaconía cristiana y Estado social de derecho*, «Corintios XIII» 95 [2000] 235).

objecte del voler de la persona que actua, menys encara si es consideren en les seves dimensions materials o poiètiques. Les dimensions, tal com el seu nom indica, ho són d'una realitat que expressen parcialment i que alhora les transcendeix.

L'agent *integra*, mitjançant la raó pràctica, tots els elements esmentats descobrint la seva unitat intencional. El procés d'integració abasta la totalitat inicial intencional del subjecte re-coneixent-la (procés de *feedback*), en el context en el qual té lloc l'obrar, en el seu veritable sentit objectiu. L'activitat de la raó pràctica permet a la persona re-conèixer intel·ligentment el que de debò vol en virtut d'allò que volia contextualitzat, integrant-ho compositivament. En el mateix dinamisme pràctic entenem què fem i tot allò que ho acompanya, és a dir, discernim el que especifica l'obrar objectivament i moral i les seves circumstàncies morals. Objectiu i subjectiu no són, doncs, realitats que es contraposen o es completen hilemòrficament, sinó que s'impliquen co-constituint-se mútuament: l'objectivitat és la veritat de la subjectivitat; allò que és objectiu de l'obrar és una dimensió del subjecte. El que és objectiu és relatiu al subjecte i al context, però no és relativista.

Les circumstàncies morals són la dimensió accidental de la moralitat de l'obrar i, pel fet de ser una *dimensió*, es perceben com a tals en el procés de la raó pràctica: no són realitats donades *a priori*, separables abans de l'obrar.

La prioritat de la moralitat, la seu de la qual és la voluntat, sorgeix del sentit objectiu de l'obrar, percebut practicoracionalment, al qual tendeix la facultat apetitiva racional de la persona. Això no obstant, la persona que actua resta més compromesa moralment (mostra principalment la seva qualitat moral) pel moviment de la *intentio* que de l'*electio*, a causa del fet de subordinar-se la segona a la primera.

Les accions són de les persones. Tenint en compte aquest adagi i el dinamisme de la raó pràctica, preferim, sense negar el valor pedagògic de les fonts de la moralitat, plantejar l'anàlisi de la moralitat de l'obrar personal en la doble dimensió *ex obiecto* i *ex circumstantiis*.

Per determinar amb precisió la contribució de cada element de l'obrar a la moralitat, proposem una tipologia estructural dels actes humans d'acord amb la dinàmica tendencial dels moviments de la voluntat –intenció i elecció–, on oferim la distinció entre actes uniactuals, unidireccionals, bidireccionals, pluriintencionals i pluriobjectuals. Aquesta classificació permet una clarificació posterior de les dimensions interior i exterior de l'obrar, les seves aportacions a la totalitat de la moralitat i la seva mútua implicació.

El fi que es proposa inicialment el subjecte proporciona una moralitat *ex obiecto* o bé *ex circumstantiis*, segons la dimensió de l'obrar que hom consideri i la tipologia estructural a la qual correspongui. Queda palès, una vegada més, que el valor moral especificador o circumstancial de les realitats que cauen sota el poder de la voluntat, a la llum de la gradualitat intencional, és una percepció de la raó pràctica en els seus veritables sentits objectius (comprès i objectivat per la raó pràctica).

La tipologia presentada permet distingir les *intencions ulteriors* del subjecte, l'anàlisi moral global de les quals equival al dels actes pluriintencionals. Subratllem, això no obstant, el lloc peculiar que ocupa el fi Últim: és l'últim en la jerarquia de fins; no té una funció selectiva; no és un bé pràctic realitzable; és present en tots els fins previs, i aquests el realitzen parcialment; i no hi ha espai per a la consideració de costos externs.

L'estudi d'alguns comportaments humans mostra la necessitat de discernir el sentit objectiu de l'obrar per conèixer-ne la dimensió moral. Es tracta d'un pas previ, que proposem en els casos difícils, sense deixar de valorar la contribució positiva de la casuística i del mètode del cas. Ho denominen *mètode del discerniment*. Es basa en el dinamisme helicoïdal creixent de la racionalitat pràctica aristotelicotomista, personal i comunitària, que es forja en el creixement de totes les virtuts intel·lectuals i morals, i en el diàleg veritatiu.

Entre els elements que integren la percepció del sentit objectiu de l'obrar cal incloure el dinamisme històric de la naturalesa humana en el seu doble vessant: per un costat, d'aclarir i recuperar les seves exigències enfosquides pel pecat i, per l'altre, de crear i contextualitzar noves exigències en el seu desenvolupament històric. Per això hem afirmat que la naturalesa humana, sent la mateixa en tota la humanitat, no és igual en la seva configuració i comprensió històriques.

L'anàlisi tradicional dels actes de doble efecte i del voluntari indirecte resta assumida i redimensionada sota el prisma que ofereix la teoria de la raó pràctica proposada, potenciada lluminosament pel context actual de globalització dels efectes secundaris. La *conversió*, la *gradualitat*, la *funció de les institucions* i la *serenitat* constitueixen alguns dels criteris (però no són lleis

normatives) dels quals se serveix la raó pràctica, i els quals ella mateixa descobreix, en el discerniment d'aquesta mena d'accions.

VIII. ANÀLISI DE CASOS MORALS

Una bona teoria és el millor fonament per a una praxi correcta. En aquest capítol analitzarem –tenint com a horitzó el referent crístic– alguns casos morals a la claror de l'exposició realitzada en els capítols precedents. Prendrem de sant Tomàs alguns exemples paradigmàtics per aprofundir en la seva anàlisi. A causa de les aportacions relatives al nostre tema, destaquem el furt, la mort d'un ésser humà i la mentida. Ens servirem, de més a més, d'altres exemples que afegeixen nova llum al dinamisme de la raó pràctica.

A. EL FURT

Sant Tomàs dedica la qüestió seixanta-sis de la *secunda secundae* al furt i la rapinya. Després d'afirmar que el robatori és sempre un pecat, es planteja si robar en cas de necessitat és també un pecat. Respon fent gala de la seva teoria de l'acció: es pot usar allò que és aliè per satisfer les necessitats, però això no té «pròpiament raó de furt».[1]

L'acte no quedaria ben descrit si s'afirmés que es tracta de *robar* (objecte de l'acte exterior) per *satisfer necessitats bàsiques* (fi de la intenció), sinó que la seva correcta definició moral és *usar allò que esdevé comú* quan hom atén necessitats bàsiques. Encara que la dimensió física o poiètica d'aquest acte (sostreure alguna cosa a algú) s'identifiqui amb el *genus naturae* del robatori, moralment són dos actes radicalment diferents.

Prèviament, el Doctor angèlic havia afirmat que el fet de ser aliè no és una circumstància del robatori, sinó que forma part intrínseca del seu objecte moral.[2] A la claror de STh, I-II, q. 7, a. 3, ad 3 i de STh, II-II, q. 66, a. 7, el mot *aliè* té, aleshores, un doble sentit. El primer –formal– implica la pertinença justa del que es posseeix en propietat. La sostracció del que és aliè, segons aquest significat, és sempre un furt i moralment dolent. El segon –en la seva dimensió material– significa el que es posseeix, en la seva accepció fàctica. En el context d'extrema necessitat, en el qual els béns esdevenen comuns, l'aliè fàctic deixa de ser aliè formalment i, com a tal, la raó ho percep ara com a circumstància moral. No es tracta, per tant, d'una excepció al furt en certes circumstàncies,[3] ni menys encara que la malícia de la sostracció adquireixi la qualificació de furt com a conseqüència de la ponderació dels béns i els mals premorals que estan en joc, com argumenten els teleologistes.[4]

El dominic d'Aquino, tanmateix, no utilitza sempre amb la mateixa precisió aquesta formulació. En alguna ocasió fins i tot afirma que «si per violència o robatori hom s'apropia el necessari, no peca».[5]

---

[1] «Licite potest aliquis ex rebus alienis suae necessitati subvenire, sive manifeste sive occulte sublatis. Nec hoc proprie habet rationem furti vel rapinae» (STh, II-II, q. 66, a. 7); tot seguit, ho argumenta manifestant que en cas de necessitat els béns esdevenen comuns: «Uti re aliena occulte accepta in casu necessitatis extremae non habet rationem furti, proprie loquendo. Quia per talem necessitatem efficitur suum illud quod quis accipit ad sustentandam propriam vitam» (STh, II-II, q. 66, a. 7, ad 2).

[2] «Sicut in obiecto non dicitur circumstantia furti quod sit alienum, hoc enim pertinet ad substantiam furti; sed quod sit magnum vel parvum» (STh, I-II, q. 7, a. 3, ad 3); «Sicut tollere alienum habet speciem ex ratione alieni, ex hoc enim constituitur in specie furti» (STh, I-II, q. 18, a. 10).

[3] Prümmer, en el seu *Manual de teología moral*, presenta la sostracció en cas d'extrema necessitat com una *excepció* o *causa excusant* que legitima l'apropiació del que és aliè. Així intitula l'apartat corresponent: «De causis ablationem rei alienae excusantibus». Cf. M. PRÜMMER, *Manuale theologiae moralis*, vol. II, Friburgi Brisgoviae [8]1936, pp. 82 s.

[4] Per exemple, vid. B. SCHÜLLER, *La fondazione dei giudizi morali*, pp. 227-229.

[5] «Quando alius est in statu extremae necessitatis, efficiuntur sibi omnia communia; unde etsi per violentiam vel furtum acciperet, non peccaret» (*In IV Sent.*, d. 15, q. 2, a. 1d, ad 2); Quodl., V, q. 9, a. 17, ad 1.

En aquest cas, com ja hem analitzat, no es tracta, en veritat, ni de violència ni de robatori. Podem defensar, de tota manera, el Doctor angèlic constatant que no ofereix una determinació objectiva de l'acte, sinó només una indicació descriptiva emprant un llenguatge col·loquial o jurídic.

B. LA MORT D'UN ÉSSER HUMÀ

Per aprofundir en aquesta qüestió tan debatuda, procedirem per parts, segons contextos morals diferents: la pena de mort, la legítima defensa, la mort d'un innocent i el suïcidi.

1. *La pena de mort*

Sant Tomàs es planteja la qüestió sobre la licitud de matar els pecadors i respon argumentant, aparentment,[6] segons el *principi de totalitat*[7] aplicat a la societat: l'home es compara amb la societat com la part amb el tot i, així, si perjudica el tot, n'és lícita l'eliminació.[8] Pensem que l'aplicació d'aquest principi no és defensable avui dia després d'alguns discursos pontificis que en delimiten la validesa només a l'àmbit substancial,[9] no al moral: atès que la societat és una unió moral no substancial, no pot aplicar-se.[10]

En la resposta a la tercera objecció de la mateixa *quaestio* recorre a un nou argument: l'home pecador degenera, en certa manera, en bèstia. Tomàs d'Aquino aplica, amb aquest pressupòsit, el raonament sobre la licitud de matar els animals en ordre a la utilitat de l'home.[11] La constitució pastoral sobre l'Església en el món del Concili Vaticà II sembla compartir, en alguns dels seus paràgrafs, aquesta idea de corrupció de l'ésser humà pecador: «Nogensmenys, s'esdevé no poques vegades que, per ignorància invencible, la consciència erra, sense que per això perdi la seva dignitat. *Cosa que no es pot dir quan l'home té poca cura de cercar la veritat i el bé, i la consciència, pel costum del pecat, a poc a poc esdevé gairebé cega*»;[12] «ara bé, el pecat rebaixa el mateix home, bo i privant-lo d'aconseguir la plenitud».[13] Tanmateix, el text conciliar reconeix sempre la dignitat inviolable de tota persona, sigui o no pecadora: «Cal, però, distingir entre l'error, que sempre ha de ser refusat, i el qui erra, que conserva sempre la dignitat de persona, també quan és tacat per nocions religioses falses o no tan exactes.»[14]

La Sagrada Escriptura i certes declaracions del Magisteri contenen disposicions penals a favor del *judici de sang*.[15] Molts moralistes catòlics han defensat, al llarg de la història, la licitud de la pena de

---

[6] Diem *aparentment* perquè la formulació lingüística de l'argument en el que recolza sant Tomàs en STh, II-II, q. 64, a. 2 per defensar la pena de mort equival al principi de totalitat. Tanmateix, pensem, a la claror d'altres textos del Doctor angèlic, que el veritable principi que fonamenta la seva argumentació és el bé comú, el desenvolupament conceptual del qual hem realitzat en el capítol V, pp. 286-294. Per tant, cal interpretar les afirmacions de sant Tomàs en aquelles qüestions que es refereixen a la pena de mort a la llum del bé comú. Vegeu, per exemple, els textos següents: «Bonum commune melius est quam bonum particulare unius. Subtrahendum est igitur bonum particulare ut conservetur bonum commune. Vita autem quorundam pestiferorum impedit commune bonum, quod est concordia societatis humanae. Subtrahendi igitur sunt huiusmodi homines per mortem ab hominum societate» (SCG, III, cap. 146, n. 4). Cf. SCG, III, cap. 146, n. 5.

[7] Sobre la validesa i l'àmbit d'aplicació del *principi de totalitat*: cf. F. CUERVO, *Principios morales de uso más frecuente*, Madrid 1994, pp. 51-78.

[8] STh, II-II, q. 64, a. 2. Cf. SCG, III, cap. 146, n. 5. També, parlant dels heretges, considera que és lícita la seva execució: cf. STh, II-II, q. 11, a. 3.

[9] Per exemple, sacrificar alguna part de l'organisme humà en funció del bé del tot, com argumenta correctament en STh, II-II, q. 65, a. 1.

[10] Cf. PIUS XII, *Límits morals dels mètodes mèdics*. Discurs al I Congrés Internacional d'Histopatologia del Sistema Nerviós (14.IX.1952), en *Discorsi e radiomessaggi di sua Santità Pio XII*, XIV, Città del Vaticano 1961, p. 327; IDEM, Al·locució als Dirigents i Socis de l'Associació Italiana de Donants de Còrnia (14.V.1956), AAS 48 (1956) 461-462.

[11] STh, II-II, q. 64, a. 1; vid. cap. V, p. 283, nota 84.

[12] GS 16. Els subratllats són nostres.

[13] GS 13.

[14] GS 28, que remet a PT 158.

[15] «El qui vessi la sang d'un home, un altre home vessarà la seva sang, perquè l'home ha estat fet a imatge de Déu» (Gn 9,6); «Qui mati un altre home serà condemnat a mort. [...] En canvi, si algú, endut per l'odi contra un altre, el mata a traïció,

mort legislada per la legítima autoritat –l'anomenat *ius gladii*–, basant-se en diversos arguments: la intimidació particular, la dignitat de l'Estat, la custòdia de bé comú, la restitució de la justícia i la pèrdua pròpia del dret a la vida del condemnat.[16]

Amb tot, pensem que els ensenyaments de l'Escriptura de pagar mort per mort han d'entendre's com una afirmació radical del valor absolut i sagrat de la vida humana. El preu d'una vida és el més gran que hom pot exigir: la pròpia vida. Per la seva part, Pius XII reconeix el de dret-deure de restituir la justícia mitjançant l'expiació del delicte, argumentant que el reu perd el dret a la pròpia vida, i s'inclina per negar el dret de l'Estat a disposar de la vida dels seus súbdits.[17]

El *Catecisme de l'Església Catòlica*, en la seva primera edició, resumia amb aquestes paraules la doctrina tradicional: «Preservar el bé comú de la societat exigeix que es posi l'agressor fora de l'estat que li fa possible de cometre el dany. Per aquesta raó l'ensenyament tradicional de l'Església ha reconegut el fonament just del dret i el deure de l'autoritat pública legítima de castigar amb penes proporcionades a la gravetat del delicte, sense excloure la pena de mort en casos d'una extremada gravetat. Per raons anàlogues, els qui exerceixen l'autoritat tenen el dret de rebutjar amb les armes els agressors de la societat que tenen encomanada.»[18] Per això argumenta: «La *pena* té com a primer efecte el de compensar el desordre introduït amb la falta. Quan aquesta pena és voluntàriament acceptada pel culpable, té valor d'expiació. A més, la pena té per efecte preservar l'ordre públic i la seguretat de les persones. Finalment, la pena té un valor medicinal i, en tant que és possible, ha de contribuir a l'esmena del culpable.»[19] El número següent del *Catecisme* suavitza l'afirmació en fer seva la distinció entre la *licitud del principi* i la *qüestió pràctica de la seva aplicació:*[20] «Si els mitjans que no comporten el vessament de sang són suficients per a defensar les vides humanes contra l'agressor i protegir l'ordre públic i la seguretat de les persones, l'autoritat ha d'atenir-se a aquests mitjans, ja que són els que corresponen millor a les condicions concretes del bé comú i són més conformes a la dignitat de la persona humana.»[21]

Després de la publicació de l'encíclica *Evangelium Vitae,*[22] se n'incorporen les aportacions en relació amb la pena de mort a la nova edició del *Catecisme de l'Església Catòlica*. Heus ací la nova redacció, en la qual subratllem els matisos que incorporen un canvi important: «L'ensenyament tradicional de l'Església no exclou, *suposada la plena comprovació de la identitat i de la responsabilitat del culpable, el recurs a la pena de mort, si aquest fos l'únic camí possible per*

---

arrenca'l fins i tot del meu altar i executa'l. Qui pegui al pare o a la mare serà condemnat a mort. Qui segresti una persona, tant si la ven com si la troben en poder seu, serà condemnat a mort. Qui maleeixi el pare o la mare serà condemnat a mort.» (Ex 21,12 ss); «Però si l'ha mort amb una arma de ferro, és un assassí i ha de ser condemnat a mort. Si l'ha mort tirant-li una pedra per matar-lo, és un assassí i ha de ser condemnat a mort. Si l'ha mort donant-li garrotades amb la intenció de matar-lo, és un assassí i ha de ser condemnat a mort.» (Nm 35,16 ss).

Sant Pau reconeix que l'autoritat «està al servei de Déu per a conduir-te al bé. En canvi, si fas el mal, tem, perquè no és endebades que porta l'espasa: està al servei de Déu per a fer justícia i castigar els qui fan el mal» (Rm 13,4). El Magisteri de l'Església ha defensat el *ius gladii*. Per exemple, Innocenci III: «De la potestat secular afirmem que sense pecat mortal pot exercir el judici de sang, sempre que per a inferir la vindicta no procedeixi amb odi, sinó per judici, no incautament, sinó amb consell» (DS 795). Pius XI afirmà, referint-se a l'avortament: «Molt ineptament, d'altra banda, hom vol deduir aquest poder contra els innocents del *ius gladii* o dret de vida i mort, que només és vàlid contra els reus; no hi ha, tampoc, cap dret de defensa cruenta contra l'agressor injust (qui, en efecte, anomenarà agressor injust a un nen innocent?)» (PIUS XI, Enc. *Casti Connubii* [31.XII.1930], 64, AAS 22 [1930] 539-592).

[16] Cf. J. MAUSBACH – G. EMERCKE, *Teología moral católica*, vol. III, Pamplona 1974, pp. 235-245 (versió alemanya: IDEM, *Katholische Moraltheologie*, Münster 1959).

[17] Cf. PIUS XII, *Límits morals dels mètodes mèdics.* Discurs al I Congrés Internacional d'Histopatologia del Sistema Nerviós (14.IX.1952), p. 328. Malgrat que algunes vegades hom pot oblidar-ho en el discurs moral, l'aplicació d'una pena al reu forma part de la virtut de la justícia i la seva negligència fóra, aleshores, una veritable injustícia. Així ho argumenta sant Tomàs: «Ad ordinem autem universi pertinet etiam ordo iustitiae, qui requirit ut peccatoribus poena inferatur» (STh, I, q, 49, a. 2). Millor encara, la no aplicació de les *penes degudes* no sols aniria contra la justícia, sinó també contra la virtut de la caritat: «Peccantes, de quibus magis praesumitur nocumentum aliorum quam eorum emendatio, secundum legem divinam et humanam praecipiuntur occidi. Et tamen hoc facit iudex non ex odio eorum, sed ex caritatis amore quo bonum publicum praefertur vitae singularis personae» (STh, II-II, q. 25, a. 6, ad 2).

[18] CEC 2266.

[19] *Ibid.*

[20] Cf. J. MAUSBACH – G. EMERCKE, *Teología moral catòlica*, vol. III, p. 243.

[21] CEC 2267.

[22] JOAN PAU II, Enc. *Evangelium Vitae* (25.III.1995), AAS 87 (1995) 401-522.

defensar eficaçment de l'agressor injust les vides humanes. Però si els mitjans que no comporten el vessament de sang són suficients per a defensar les vides humanes contra l'agressor i protegir l'ordre públic i la seguretat de les persones, l'autoritat ha d'atenir-se a aquests mitjans, ja que són els que corresponen millor a les condicions concretes del bé comú i són més conformes amb la dignitat de la persona humana. *Avui, en efecte, com a conseqüència de les possibilitats que té l'Estat per reprimir eficaçment el crim, fent innocu a aquell que l'ha comès sense treure-li definitivament la possibilitat de redimir-se, els casos en els quals sigui absolutament necessari suprimir el reu "succeeixen molt rares vegades, si és que ja en realitat es donen alguns"* (EV 56).»[23]

L'encíclica assenyala tres motius pels quals aplicar les penes adequades als reus és un deure de l'autoritat pública: compensar el desordre introduït per la falta (reparació de la justícia); preservar l'ordre públic i la seguretat de les persones, i oferir al mateix reu un estímul i un ajut per corregir-se i esmenar-se. Sota aquest prisma s'ha de comprendre la determinació objectiva de l'actuar de l'autoritat legítima que configura l'objecte moral. Des d'aquesta perspectiva, fins i tot constatant que es tracta d'un *objecte moral diferent* del que assenyala el precepte diví *no mataràs*,[24] pot mantenir-se com a principi el *ius gladii*.

La nova redacció del *Catecisme* i l'encíclica *Evangelium Vitae* afirmen que la pena de mort ha d'aplicar-se com a únic camí de defensa (per absoluta necessitat), si no el seu exercici és immoral. No es tracta, per tant, d'un *ius gladii* al qual hom demana cautela en la seva aplicació, sinó de la seva negació com a principi i de la redimensió del deure de salvaguardar el bé públic en el marc del just ordre que assenyala la raó. L'autoritat pública percep racionalment quines condicions objectives configuren la pena de mort en el seu *genus moris* com a acte unidireccional de restitució de la justícia. El papa Joan Pau II constata que *molt rares vegades* es reuneixen les condicions adequades per a l'aplicació moral de la pena de mort. Quan aquestes condicions no es donen, és a dir, quan l'autoritat pública té un suficient sistema legal, policíac i penal, la pena de mort deixa de ser vàlida i el seu exercici esdevé un acte pluriobjetual, els objectes del qual són *la restitució inadequada de la justícia*[25] (que és en si mateixa una vertadera injustícia per contradir la justícia penal «conforme amb la dignitat de l'home i per tant, en últim terme, amb el designi de Déu sobre l'home i la societat»)[26] i l'*assassinat* (l'execució injusta de l'agressor): ambdós objectes fan immoral la seva execució, és a dir, aquesta és una injustícia per una doble raó (un acte amb un doble pecat).[27]

Sense contradir-nos, en considerar l'evolució de la societat mundial i els seus recursos penals, podem pressuposar –i en aquest sentit es decanta últimament Joan Pau II– l'afirmació, en aquest nou marc històric que forja un nou context moral, que tota execució de la pena de mort és absolutament immoral, i es reclami amb justícia la seva total abolició.[28] Afirmació que no contradiu que la pena de

---

[23] CEC[2] 2267. La redacció de l'encíclica *Evangelium Vitae* diu així: «L'autoritat pública ha de reparar la violació dels drets personals i socials mitjançant la imposició al reu d'una adequada expiació del crim, com a condició per a ser readmès a l'exercici de la pròpia llibertat. D'aquesta manera l'autoritat assoleix també l'objectiu de preservar l'ordre públic i la seguretat de les persones, no sense oferir al mateix reu un estímul i un ajut per a corregir-se i esmenar-se.

»És evident que, precisament per aconseguir totes aquestes finalitats, la mesura i la qualitat de la pena han de ser valorades i decidides atentament, sense que calgui arribar a la mesura extrema de l'eliminació del reu, excepte en casos d'absoluta necessitat, és a dir, quan la defensa de la societat no sigui possible de cap altra manera. Avui, tanmateix, gràcies a l'organització cada vegada més adequada de la institució penal, aquests casos són ja molt rars, per no dir pràcticament inexistents» (EV 56).

[24] Són actes amb la mateixa *species naturae*, però amb distinta *species moris*: «Quod quamvis sint idem specie naturae, tamen differunt in specie moris, quam una circumstantia variat, [...]; sicut etiam occidere hominem per violentiam vel per justitiam, facit diversam speciem moris, quamvis sit una species naturae; et tamen unum est licitum, aliud illicitum» (*In IV Sent.*, d. 26, q. 1, a. 3, ad 5). Cf. STh, I-II, q. 1, a. 3, ad 3.

[25] Com afirma Rhonheimer: «Per giustificare la pena di morte come pena adeguata, bisogna dimostrare che è necessaria per ristabilire la giustizia, e ciò significa anche: per conservare la società umana in quanto comunità di diritto. Una pena non necessaria è in effetti una pena inadeguata» (M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, p. 287). Sempre que es realitzi la pena de mort sense ser una pena *adequada* significa que l'autoritat es fa moralment responsable de la *inadequació* de la pena, cometent una injustícia, i de les conseqüències –la mort injusta del reu–, que podem qualificar d'assassinat.

[26] EV 56.

[27] Cf. cap. III, p. 177, nota 206.

[28] Vegeu, per exemple, els discursos següents del pontífex Joan Pau II: «Dear brothers and sisters, the time has come to banish once and for all from the Continent every attack against life. No more violence, terrorism and drug-trafficking! No more torture or other forms of abuse! *There must be an end to the unnecessary recourse to the death penalty!* No more

mort, per si mateixa, no és intrínsecament dolenta. No reprenem la distinció entre el *principi* i *l'oportunitat de la seva aplicació*, sinó la teoria de la raó pràctica que percep la realitat objectivomoral de l'obrar humà.

Davant la pena de mort ens trobem amb una argumentació paral·lela a la que fonamenta la legítima defensa, que tot seguit analitzarem. Raonament que es troba en les antípodes d'un discurs utilitarista o teleològic, sigui de la norma, sigui de l'acte.

2. *La legítima defensa*

El Doctor angèlic justifica la mort de l'agressor en legítima defensa[29] en virtut de l'acció de doble efecte:[30] el primer –la defensa personal–, intentat, i el segon –la mort de l'agressor–, al marge de la intenció (*praeter intentionem*). I, després d'afirmar el principi pel qual els actes s'especifiquen per allò que és intentat i no pel que es dóna al marge de la intenció,[31] conclou l'argument assenyalant que la veritable descripció de l'acte –el seu sentit objectiu, el seu objecte moral– és la conservació de la pròpia vida que, per correspondre a la naturalesa racional del subjecte, és, evidentment, lícita. Ara bé, afegeix un matís a considerar: tot acte és moralment bo en la mesura que és proporcionat al fi. Així, excedir-se en la defensa emprant una violència major de la necessària fa desproporcionat –inadequat– l'acte de defensa i, consegüentment, il·lícit.

L'argument no ofereix cap objecció segons què s'entengui per *praeter intentionem*. Hem estudiat el triple significat d'aquesta expressió.[32] Si el *praeter intentionem* es refereix a allò que és casual o fortuït, aleshores el raonament no presenta cap dificultat: si l'agressor mor mentre l'agredit es defensa sense que existeixi un acte positiu per part del defensor que mata l'agressor, llavors qui es defensa no és responsable moralment de la mort de l'agressor injust.[33] Tanmateix, no creiem que sant Tomàs vulgui donar al *praeter intentionem* aquest significat, ja que dedica la qüestió següent justament a la mort per accident: nega que qui mata casualment un home incorri en delicte d'homicidi.[34]

¿Què s'esdevé quan no es tracta d'un *praeter intentionem* casual o fortuït, sinó d'un vertader acte voluntari, encara que indirectament volgut? El Doctor angèlic respon que no és lícit proposar-se de matar l'agressor per defensar-se, llevat que el qui exerceix la defensa gaudeixi d'autoritat i ho faci en consonància amb el bé comú (com és el cas d'un soldat davant els enemics). Es podria concloure, des de la perspectiva de l'objecte moral, que és lícit *defensar-se matant* en la mesura que calgui, però no és lícit *matar per defensar-se*.[35] Què significa, aleshores, *matar per defensar-se*?

---

exploitation of the weak, racial discrimination or ghettoes of poverty! *Never again!* These are intolerable evils which cry out to heaven and call Christians to a different way of living, to a social commitment more in keeping with their faith» (JOAN PAU II, Homilia a Mèxic [23.I.1999], 8); «The new evangelization calls for followers of Christ who are unconditionally pro-life: who will proclaim, celebrate and serve the Gospel of life in every situation. A sign of hope is the increasing recognition that the dignity of human life must never be taken away, even in the case of someone who has done great evil. Modern society has the means of protecting itself, without definitively denying criminals the chance to reform (cf. EV 27). *I renew the appeal I made most recently at Christmas for a consensus to end the death penalty, which is both cruel and unnecessary*» (IDEM, Homilia a St. Louis [27.I.1999], 5). En el missatge per a la celebració de la Jornada Mundial de la Pau de l'any 2001 es refereix a la pena de mort com un «recurs absolutament innecessari» (IDEM, *Diàleg entre les cultures per a una civilització de l'amor i la pau* [8.XII.2000], 19). Els subratllats són nostres.

[29] La quesito s'analitza en STh, II-II, q. 64, a. 7.

[30] Conscientment hem evitat identificar l'argumentació de Tomàs d'Aquino «en virtut de l'acció de doble efecte» amb el *principi* del doble efecte. Sobre aquesta distinció: cf. TH.A. CAVANAUGH, *Aquinas's account of double effect*, Thom. 61 (1997) 347-370.

[31] Cf. STh, I-II, q. 72, a. 1; STh, II-II, q. 43, a. 3.

[32] Vid. cap. V, pp. 321 ss.

[33] Anthony Kenny constata que no està clar pel context d'aquesta qüestió si Tomàs d'Aquino pretén de justificar un homicidi accidental en el desenvolupament d'una lluita o bé un homicidi voluntari, intencional, quan es tracta de l'únic recurs per evitar ser assassinat: cf. A. KENNY, *The Anatomy of the Soul: Historical Essays in the Philosophy of Mind*, Oxford 1973, p. 140. Per contra, nosaltres pensem que el context, atenent la qüestió següent sobre l'homicidi involuntari, és prou clar, de manera que es tracta del segon cas.

[34] STh, II-II, q. 64, a. 8.

[35] «Illicitum est quod homo intendat occidere hominem ut seipsum defendat» (STh, II-II, q. 64, a. 7).

Si tenim en compte l'estudi del voluntari indirecte realitzat anteriorment,[36] vam arribar ja a la conclusió que pot tractar-se d'un acte pluridimensional i, en concret, d'un acte pluriobjetual. Sent coherents amb el nostre desenvolupament teòric, la raó pràctica és la que percep en quina mesura els elements de l'obrar són o no circumstàncies morals segons la proporció que guardin amb l'acte. Quan el *praeter intentionem* no és casual ni fortuït, tal intenció (encara que no sigui intentada –no directament volguda– és veritablement *elegida*: és a dir, el terme *intenció* no es redueix a un dels actes de la voluntat, sinó a la seva tendencialitat) és voluntària; no és aliena a l'agent, i aquest se'n fa moralment responsable.[37]

Si el *praeter intentionem* és un comportament concomitant a l'acte que especifica la intenció principal subjectiva, tan vertader és afirmar que hom es *defensa matant*, com que *mata defensant-se*.

Qui mata un presumpte agressor per defensar-se en un futur més o menys llunyà no guarda la deguda proporció en l'ús actual de la violència i fa immoral l'acte. En aquest cas, l'acció realitzada s'especifica objectivament com *homicidi* i esdevé un mitjà per a un fi –la defensa personal. Estem davant un acte bidireccional en el qual el mitjà (l'acte exterior) és una veritable acció base intencional –un homicidi, moralment parlant–, en ordre a un fi que és la defensa personal.

La raó pràctica, però, percep que l'acte de qui es defensa matant o mata defensant-se no és immoral en la mesura que la violència utilitzada és adequada a l'agressió soferta. Això significa que matar l'agressor no és un acte dolent en si (és un acte dolent *ut in pluribus*). En el cas de la defensa legítima, la raó percep el fet –no factum– de matar l'agressor com a circumstància moral de l'acte de defensa personal: la seva qualitat de mitjà és poiètica –no té entitat d'acció base intencional–, i la totalitat de l'obrar es tipifica com acte uniactual l'objecte del qual s'especifica per *defensar-se*.

Quan la intensitat de violència emprada –matar l'agressor– per rebutjar l'agressió és desproporcionada, la raó percep que ens trobem davant una nova tipologia de l'obrar. Comparem alguns exemples de voluntari indirecte. Es pot llançar la mercaderia contractada al mar per evitar el naufragi del vaixell? La solució, en principi, no planteja problemes: la mercaderia es llança *praeter intentionem*, *per accidens* i, en el context d'un possible enfonsament del vaixell, aquest esdeveniment adquireix la categoria de circumstància del vertader acte que subjectivament s'intenta: salvar la vida dels navegants. Si en comptes de mercaderies, però, es tractés de persones, encara que la intenció subjectiva continua sent la mateixa –salvar-se del naufragi–, la raó percep que ja no es tracta d'una simple circumstància moral més, sinó que tal elecció, malgrat ésser indirectament volguda, i fins i tot rebutjada subjectivament, configura un nou objecte moral que fa il·lícita l'acció.[38] La bondat moral del primer cas i la il·licitud del segon no tenen lloc per ser voluntaris indirectes, sinó per la percepció per

---

[36] Vid. cap. V, pp. 319-324; cap. VII, pp. 419- 430.

[37] Thomas A. Cavanaugh (*Aquinas's account of double effect*, Thom. 61 [1997] 347-370) té una interpretació particular de STh, II-II, q. 64, a. 7. Defensa que quan els efectes, malgrat ser previstos, no són inevitables, sinó un *risc* que pot esdevenir («quandoque»: en ad 4) a conseqüència de l'acte, aleshores no pot dir-se que siguin *intentats*. Entén per *praeter intentionem* un resultat característic, encara que no exclusiu, que ni és accidental, ni tampoc *intencional*, ni inevitable, que li duu a afirmar, consegüentment, que tal efecte no és *intentat*, ni tan sols *en un sentit especial*, però que tampoc es tracta d'una conseqüència accidental. Com caracteritza, doncs, aquest tipus de *praeter intentionem*? L'autor conclou que el subjecte amenaçat no *intenta* suprimir la vida de l'agressor, però coneix el possible *risc* de la mort de l'agressor en defensar-se amb la violència necessària, i si s'esdevé l'homicidi, fóra *una* de les conseqüències característiques previsibles de l'acte de defensa personal que resta en l'àmbit de les circumstàncies morals.

Pensem que aquest autor no acaba de plantejar bé la teoria de l'acció. S'oblida del segon moment de la voluntat –l'elecció– que també és intencional. Així, tota conseqüència previsible, sigui o no inevitable, encara que no *intentada* directament, es fa objecte de la voluntat.

Això no obstant, la seva caracterització de les que podem qualificar *conseqüències-risc* pot ser útil per determinar-ne la implicació en la moralitat de l'acte. Aquestes, malgrat l'opinió de l'autor, no deixen de ser *intencionades* pel fet de ser *conseqüències-risc*, sinó que la raó pràctica percep, segons el *grau de risc* que representen, en quina mesura tals conseqüències de l'acte poiètic configuren un nou objecte moral. No pensem pas que hom pugui afirmar genèricament –tal com ho fa l'autor– que soldats, acròbates, pilots de carreres, policies, bombers i treballadors de la construcció no *intenten* la seva mort, encara que coneixen el perill dels seus oficis i en poden preveure com una *conseqüència-risc* la possibilitat. A la llum de l'explicació de la nostra interpretació de la raó pràctica segons el pensament de Tomàs d'Aquino, pensem que el risc present, que té graus, és lluminós per si mateix perquè l'agent percebi que es tracta d'una circumstància moral més o d'un objecte que compromet la voluntat del subjecte. En el cas dels oficis esmentats, l'agent pot ser conscient que determinat nivell de risc representa un objecte moral nou que equival a un suïcidi, encara que no en resulti finalment.

[38] En aquest sentit cal entendre la resposta de sant Tomàs a l'objecció de sant Agustí: és il·lícita la mort d'alguna persona «in eo casu quo quis intendit occidere hominem ut seipsum a morte liberet» (STh, II-II, q. 64, a. 7, ad 1).

part de la raó de la densitat moral dels elements que intervenen en l'obrar, descobrint quins són realment circumstàncies morals i quins no.

Recordem com es concreta tradicionalment la determinació moral de l'acte de doble efecte i del voluntari indirecte:[39] (a) que l'acció sigui en si mateixa bona o indiferent; (b) que l'efecte bo sigui l'efecte immediat, és a dir, que l'efecte bo no sigui obtingut a través del dolent; (c) que la intenció de l'agent sigui bona; (d) que existeixi una causa o necessitat proporcionadament greu per a la realització.

Estem d'acord amb Àngel Rodríguez-Luño que aquests pressupòsits són innecessaris si es planteja correctament l'anàlisi de l'obrar a nivell de la teoria de l'acció.[40] Pensem, de més a més, que la seva validesa no té categoria de llei universal –no pot aplicar-se sense més matisos a tots els casos d'accions de doble efecte–, sinó de criteriologia de la qual se serveix la raó pràctica en la concepció de la proposició normativa concreta per a una determinada acció.[41] La condició quarta no fa res més que posar en relleu fins a quin punt l'efecte negatiu o la voluntarietat indirecta són circumstàncies morals de l'acte intentat o bé constitueixen un nou objecte moral.

Reprenguem l'anàlisi de la defensa personal. Ens adonem que si per mantenir la vida fos necessari matar una persona que no és un injust agressor –per exemple, qui per salvar-se del naufragi llença altres persones a la mar–, aquesta elecció que, en cas de ser innecessària no es realitzaria, i fins i tot es fa en bona mesura en contra de la pròpia voluntat, ha de ser considerada no ja com circumstància de l'acte de defensa, sinó com un nou objecte que pot qualificar-se d'assassinat o homicidi. L'aprehensió de la realitat que envolta l'obrar per part de la raó que la posseeix intencionalment fa que percebi el grau de moralitat de cada un dels elements i la seva participació en la totalitat: les circumstàncies morals són copsades com a tals per la raó pràctica i no són realitats apriorístiques de l'obrar.

Si matem un agressor injust en la mesura que calgui per defensar la nostra vida, aquesta mort és –reiterem-ho– circumstància moral de l'acte de defensa personal; si no és, però, un agressor injust, o no hi ha la proporció deguda per matar-ho, la raó percep que ja no es tracta d'una circumstància moral, sinó d'un objecte moral concomitant de l'acte de defensa, que té entitat pròpia i que la seva realització és immoral: la tipologia d'aquesta acció es correspon amb un acte pluriobjetual, els objectes del qual, que constitueixen veritables accions base intencionals, són *defensar-se* i *cometre un homicidi*. Novament, la línia fronterera per discernir la licitud o no de la defensa personal és percebuda per la raó pràctica en la seva correcta intel·lecció de la realitat objectivosubjectiva.

Matar per defensar-se pot tenir, doncs, una doble significació. Primera, entendre l'acte de matar des d'un punt de vista moral, com a acció base intencional: mai no és lícit portar-lo a terme.[42] Segona, considerar el fet de matar com a acte (mitjà) poiètic, en qualitat de circumstància moral, que forma part de l'acte uniactual *defensar-se*:[43] en aquest cas és moralment lícit.

---

[39] Cf. A. RODRÍGUEZ-LUÑO, *Ética general*, p. 302; una altra formulació en p. 394, nota 23.

[40] *Ibid.*

[41] Vegeu les interessants pàgines sobre el voluntari indirecte de M. RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica*, pp. 434-455. Sense menysprear l'aportació i la llum que ofereixen les regles tradicionals de l'obrar indirecte, pensem que, més que no pas regles que s'infereixen de la realitat amb validesa universal, són generalitzacions de l'anàlisi de casos i, com a tal, constitueixen una ajuda per a la raó pràctica, no la seva normativitat.

[42] Creiem que aquest és el sentit de l'afirmació del teòleg dominic («Illicitum est quod homo intendat occidere hominem ut seipsum defendat»). «Occidere hominem» és, en aquest text, una acció base intencional, objecte de l'elecció. En aquest cas, el verb *intendere* té un sentit ampli que no es limita a la *intentio voluntatis*. Aquesta és també l'argumentació que empra Rhonheimer en els seus escrits: cf. M. RHONHEIMER, *Intrinsically Evil Acts*, p. 19, nota 20; IDEM, *Intentional Actions*, p. 302; IDEM, *La prospettiva della morale*, pp. 316 s.

[43] Tomàs d'Aquino afirma: «Homicidium semper est peccatum, quia inordinationem habet inseparabiliter annexam. Homicidium enim plus importat quam occisio hominis; composita enim nomina frequenter plus important quam componentia: importat enim homicidium occisionem hominis indebitam. Et ideo homicidium nunquam est licitum, quamvis occidere hominem aliquando liceat» (Quodl., VIII, q. 6, a. 4, ad 1). En aquest text de sant Tomàs, al contrari del fragment de la cita anterior, «occidere hominem» no es considera una acció base intencional, sinó una acció *poiètica*.

La segona accepció de *matar* com a acció *poiètica* que no té entitat d'objecte moral per si mateixa queda reduïda a circumstància moral a la que Rhonheimer denomina *efecte* o *conseqüència col·lateral no intencional*. Aquest autor defineix l'*efecte col·lateral no intencional* com «la conseguenza di un'azione il cui contenuto intenzionale-oggettivo è buono (o per lo meno non cattivo) e il cui compimento è eventualmente comandato dalla ragione» (M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, p. 313).

3. *La mort d'un innocent*

L'anàlisi de l'homicidi de l'innocent és de gran interès per al nostre tema.[44] Tomàs d'Aquino es planteja la licitud de l'actuació d'Abraham davant el sacrifici del seu propi fill Isaac. La resposta a la primera objecció diu així: «Qui per manament de Déu mata un innocent no peca, ni tampoc Déu, de qui és executor; i mostra témer Déu per obeir els seus manaments.»[45] Hem analitzat prèviament aquest cas en l'estudi de la raó pràctica segons sant Tomàs.[46] Concloíem que hom pot descriure moralment aquest acte, a la claror de la teoria de la raó pràctica, com un acte d'*obediència* i no d'*injustícia* (homicidi). Així explica sant Tomàs algunes accions aparentment contràries a la llei natural que Déu mana en l'Antic Testament: encara que l'acte és el mateix en el seu *genus naturae*, no tenen tanmateix el mateix *genus moris*: canvia l'objecte moral. Allò que Abraham percep com a objecte moral del seu obrar és l'obediència al Creador, mentre que la mort del seu fill queda relegada a circumstància moral.[47]

Hi ha alguna altra ocasió en la qual sigui moralment lícit matar un innocent? La resposta del Doctor angèlic és taxativa: «Per ser la vida dels justos conservativa i promotora del bé comú, de cap manera no és lícit matar un innocent.»[48] Podem considerar aquest argument com definitiu?

Plantegem nous casos per tal de discernir-ne l'objecte moral. Imaginem-nos un conductor de tren que circula a gran velocitat. Veu uns nens jugant a la via i preveu que si frena bruscament podria evitar atropellar-los, però, igualment, s'adona que intentar aturar el ferrocarril en aquestes condicions pot causar-ne el descarrilament, amb greus conseqüències per als passatgers. Què ha de fer?

Heus ací un nou exemple, presentat per M. Rhonheimer i que procedeix de Gaietà:[49] enmig d'una guerra entre nacions, fugim a cavall amb informació de cabdal importància per al nostre país, perseguits per l'exèrcit enemic. El camí de fugida passa per un pont estret en el qual hi ha un nen. Advertim que esperar que el nen surti del pont significaria caure sota les hosts enemigues, amb greu perjudici no només per a la nostra vida, sinó també per al bé del nostre poble. Tanmateix, creuar el pont amb la urgència que portem pot causar, segurament, la mort del nen. Hem de passar?

Proposem un altre cas presentat per Spaemann:[50] el cap d'un camp de concentració, com a represàlia per un intent de fugida d'una dona jueva, elegeix diversos presoners i mana a un que executi la presumpta pròfuga, afegint que, si es nega, seran executats la resta dels presoners seleccionats. Què ha de fer?

L'argumentació de tarannà teleològic –que maximitza béns òntics (en aquests casos, vides humanes valorades totes de la mateixa manera) i minimitza mals òntics per optimitzar l'estat de coses final (el

---

[44] STh, II-II, q. 64, a. 6.

[45] *Ibid.*, ad 1. No entrem, conscientment, en l'argumentació que aporta Tomàs d'Aquino a aquesta qüestió, que creiem que requereix matisos ulteriors. Ens ocupa la dimensió teologicomoral de l'actuar humà, no del diví.

[46] Cf. cap. V, p. 313.

[47] D. Composta, des d'aquesta perspectiva, manté –i nosaltres amb ell– que no es tracta d'una excepció a una norma negativa –que obliga *semper et pro semper*– ni que l'homicidi sigui una norma general *ut in pluribus*, sinó que ens trobem davant d'una nova *realitat* moral: «Quando poi l'Aquinate affronta i casi biblici in cui Dio interviene per dispensare dalla loro osservanza, egli non afferma che si diano sospensioni di siffatti precetti negativi. La sua risposta è che gli atti contrari [...] sono un comportamento fisico che all'esterno e convenzionalmente si considera perverso nella sua specie; ma strettamente parlando la moralità di questi atti non ha nulla da vedere con il comportamento (anche se deliberato e voluto) convenzionalmente ritenuto come furto o menzogna ecc. In questi casi biblici l'atto voluto non termina ad oggetto specifico (l'uccisione di un innocente), poiché l'atto è comandato da Dio; così ad es. l'uccisione di un innocente è in realtà una punizione di Dio contro i colpevoli. Pertanto non si tratta di eccezioni alle norme negative, né di norme generali che ammettano eccezioni e un obbligo «ut in pluribus»; al contrario esse vincolano «semper et pro semper» tutti quanti» (D. COMPOSTA, *La nuova morale e i suoi problemi*, pp. 112-113).

[48] «Vita autem iustorum est [a]conservativa et promotiva boni communis, [b]quia ipsi sunt principalior pars multitudinis. [c]Et ideo nullo modo licet occidere innocentem» (STh, II-II, q. 64, a. 6). Pensem que s'ha de matisar aquesta afirmació de Tomàs d'Aquino, a la claror de tota la seva concepció de l'ésser humà, perquè, descontextualitzada, deixa lloc a una lectura, per una part, instrumentalitzadora [a]: la vida del just no només és bona perquè conserva i promou el bé comú, sinó que també conserva i promou el bé comú perquè és bona; i, per una altra, sociologista [b]: la vida del just és bona (i conservadora i promotora del bé comú) antecedentment a la seva *principalitat* (qualitativa i quantitativa). És *principal* perquè és bona i és bona perquè és principal. A més, considerem que [c] constitueix una conclusió que, per la seva importància, supera les premisses: innocent i just no són conceptes equivalents.

[49] M. RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica*, pp. 446-449.

[50] R. SPAEMANN, *Ética: Cuestiones fundamentales*, p. 82.

conjunt de totes les conseqüències d'ordre moral)– conclou que, atenent la lògica de la bondat moral, en les tres situacions s'ha de pagar el cost de vides humanes sacrificades per tal de salvaguardar la vida de la majoria. Òbviament, rebutgem aquesta argumentació i les seves conclusions.

El nostre raonament per donar una resposta adequada als problemes plantejats es fonamenta en un concepte clau de la moral: el bé comú.[51]

L'existència humana és plena si hom assumeix i viu, en la unitat de la persona i de la seva acció, la doble dimensió individual i social. En virtut del bé comú poden –i, en algunes situacions, calen– exigir-se alguns sacrificis particulars. Anàlogament a com sacrifiquem el braç per defensar el cap, hem d'estar disposats, com a part de la societat –que no ha de confondre's amb l'interès general o el bé de la majoria–, a oferir les nostres vides en la mesura que el bé comú ho requereixi. De fet, sant Tomàs mostra que forma part de l'amor natural –de la vertadera caritat que exigeix la naturalesa racional humana– que la part tendeixi més a la conservació del tot que a la pròpia.[52] Quants pares no estan disposats a donar les seves vides pel bé de la seva família? Els qui no ho estan són qualificats, amb encert, de desnaturalitzats.

Des del punt de vista de la responsabilitat social, tant en l'àmbit de l'autoritat com en el personal, han d'exigir-se i autoexigir-se els sacrificis que reclama el bé comú. Aquest és el fonament dels impostos, de la defensa del país, etc. Cada membre de la societat ha de sentir seva aquesta responsabilitat social i viure-la fidelment. Sant Tomàs concreta que forma part del deure del soldat i del ciutadà –deure que explicita l'amor de caritat– el servei al bé comú en tot allò que calgui.[53] I és deure de l'autoritat exigir-ho.

Com que la manera de contribuir al bé comú no és unívoca, semblà raonable al Concili Vaticà II que l'autoritat atengués els casos d'objecció de consciència (al servei militar, a la guerra, a determinats impostos, etc.), sempre que els interessats acceptessin alhora servir la comunitat humana d'una altra forma.[54] Avui dia s'ha avançat en aquesta línia fins a reconèixer-los jurídicament com a drets, considerant sempre els contextos socials, culturals i polítics.

Així, a causa del bé comú, quan es refereix a béns del mateix gènere, és a dir, quan es tracta del veritable bé comú, es pot i cal, per exemple, expropiar un terreny, pagant un preu just, per fer una carretera necessària.[55] No argumentem teleològicament, encara que, tal com hem estudiat, defensem que la raó pràctica se serveix també de comparacions, proporcions i avaluacions. Existeixen mals òntics l'origen dels quals resideix en un mal moral; però no deduïm la dimensió moral de l'òntica, per tractar-se d'àmbits diferents.

Davant els aparents conflictes de mals òntics, sempre hi ha una sortida virtuosa.[56] En l'exemple adduït del conflicte de fames, fóra un greu error descriure l'acte moral com a *desatendre la fama d'un* (objecte de l'acció base intencional) per *salvaguardar la fama de molts* (fi intentat). Desatendre la

---

[51] Vegeu el desenvolupament del concepte de *bé comú* segons el pensament de sant Tomàs en el cap. V, pp. 286-294.

[52] «Quia pars quaelibet imperfecta est in seipsa, perfectionem autem habet in suo toto; ideo etiam naturali amore pars plus tendit ad conservationem sui totius quam sui ipsius. Unde etiam naturaliter animal opponit brachium ad defensionem capitis, ex quo pendet salus totius. Et inde est etiam quod particulares homines seipsos morti exponunt pro conservatione communitatis, cujus ipsi sunt pars» (*In III Sent*., d. 29, a. 3); «Unde naturale est ut quaelibet pars suo modo plus amet totum quam seipsam. Unde et secundum hanc naturalem inclinationem, et secundum politicam virtutem, bonus civis mortis periculo se exponit pro bono communi» (Quodl., I, q. 4, a. 3).

[53] «Est autem quoddam bonum proprium alicuius hominis in quantum est singularis persona; et quantum ad dilectionem respicientem hoc bonum, unusquisque est sibi principale obiectum dilectionis. Est autem quoddam bonum commune quod pertinet ad hunc vel ad illum in quantum est pars alicuius totius, sicut ad militem, in quantum est pars exercitus, et ad civem, in quantum est civitatis; et quantum ad dilectionem respicientem hoc bonum, principale obiectum dilectionis est illud in quo principaliter illum bonum consistit, sicut bonum exercitus in duce, et bonum civitatis in rege; unde ad officium boni militis pertinet ut etiam salutem suam negligat ad conservandum bonum ducis; sicut etiam homo naturaliter ad conservandum caput, brachium exponit» (*De Virtut*., q. 2, a. 4, ad 2).

[54] GS 79.

[55] Sant Tomàs proposa l'exemple de desatendre la fama d'un per conservar la fama de molts: «Semper enim bonum multorum debet praeferri bono unius. Unde etiam fama unius negligi debet, ut innocentia vel fama multitudinis conservetur. Si autem vergat in damnum corporale alterius, debet fieri comparatio illius damni ad damnum famae istius, et illi damno quod praeponderat obviandum magis» (*In IV Sent*., d. 19, q. 2, a. 3a, ad 2). Cal matisar que hom pot *desentendre* la fama d'un només segons veritat i, per tant, no significa que sigui lícit calumniar, perquè això és un acte intrínsecament dolent.

[56] Vid.. cap. V, pp. 308-315.

fama és només mitjà poiètic i circumstància moral del vertader acte moral especificat per la *custòdia del bé comú*, que cau sota la virtut de la justícia.

Per viure humanament cal assumir la responsabilitat pròpia i fer assumir l'aliena. Afirma el teòleg dominic: «Quan alguna cosa està ordenada a un determinat fi, si per si mateixa no pot ordenar-se al fi, convé que sigui ordenada a allò que aconsegueix el fi, a allò que de si mateix s'ordena al fi.»[57] Qui ostenta l'autoritat pot ordenar, per exemple, a algun soldat realitzar una missió molt perillosa si ho requereix el bé comú.

Sant Tomàs planteja una qüestió de gran interès per entendre fins a on arriben les exigències del bé comú: si hom ha de donar almoina d'allò que és necessari en cas de necessitat.[58] Heus aquí la seva resposta, després d'afirmar el precepte de l'almoina del superflu en situació de necessitat:[59] «Alguna cosa és necessària per a algú si amb la seva mancança no pot ser. Així, de cap manera ha de donar-se almoina en cas de necessitat si amb això no pot sustentar-se un mateix, els seus fills i els que estan sota la seva responsabilitat [...]. Tanmateix, un s'exposa laudablement al perill de mort, a si mateix i als seus, si comunica del necessari als responsables de mantenir l'Església o la comunitat política quan urgeixi, perquè el bé comú ha de preferir-se al propi.»[60] El bé comú pot reclamar el bé d'un que té una major responsabilitat davant la comunitat, per sobre del bé propi d'alguns dels seus membres.

Aquests raonaments aboquen a la conclusió següent: «no és recta la voluntat –diu el Doctor angèlic– del qui vol algun bé particular, tret que el refereixi al bé comú com a fi.»[61] Així, la voluntat ha de seguir sempre l'aprehensió de la raó pràctica del bé que sigui més comú,[62] que configura l'objecte moral de l'acció.[63]

Amb aquest desenvolupament argumentatiu defensem que el conductor del tren del cas assenyalat no ha de parar-se (pressuposant, evidentment, que farà tot el que calgui per cridar l'atenció dels nens). No mata –entès en el sentit moral de matar ja exposat– per salvar unes vides, sinó que la mort dels qui juguen a la via es percep com a circumstància moral d'una acció especificada per l'exercici de la responsabilitat de la custòdia dels viatgers del tren. La virtut i el precepte de la llei moral que es corresponen amb l'acció no cauen sota la injustícia i la norma de no matar, respectivament.

En el segon exemple adduït, pensem que, en la mesura que el bé comú pugui exigir-ho, haurem de creuar el pont, fins i tot amb la certesa de la mort del qui s'hi troba, sense la possibilitat d'evitar l'atropellament. La responsabilitat del bé comú no és només del genet que fuig amb la informació necessària, sinó també del qui és al pont. Si fos un adult, el genet, sense autoatribuir-se l'autoritat, sinó interpretant-la rectament, hauria de donar-ho a entendre, si això fos possible (amb un gest, una exclamació, etc.) a causa de la urgència, que exposi la seva vida per facilitar la fugida (fer-li contreure la responsabilitat que li correspon com a membre de la societat). En virtut del veritable bé comú, el genet ha d'optar per un mal, però no esdevé un mal moral; millor encara, la seva acció és bona moralment: reflecteix l'*ordo caritatis*.[64] Novament, en aquest cas, matar el qui és al pont, si no existeix cap altre mitjà possible per garantir el bé comú, és copsat per la raó pràctica com a circumstància

---

[57] «Quandocumque sunt aliqua ordinata ad finem aliquem, si qua inter illa ad finem pertingere non possunt per seipsa, oportet ea ordinari ad illa quae finem consequuntur, quae propter se ordinantur in finem» (SCG, III, cap. 112, n. 3).

[58] STh, II-II, q. 32, a. 6.

[59] STh, II-II, q. 32, a. 5.

[60] «Necessarium dupliciter dicitur. Uno modo, sine quo aliquid esse non potest. Et de tali necessario omnino eleemosyna dari non debet, puta si aliquis in articulo necessitatis constitutus haberet solum unde posset sustentari, et filii sui vel alii ad eum pertinentes; de hoc enim necessario eleemosynam dare est sibi et suis vitam subtrahere. Sed hoc dico nisi forte talis casus immineret ubi, subtrahendo sibi, daret alicui magnae personae, per quam ecclesia vel respublica sustentaretur, quia pro talis personae liberatione seipsum et suos laudabiliter periculo mortis exponeret, cum bonum commune sit proprio praeferendum» (STh, II-II, q. 32, a. 6).

[61] «Non est autem recta voluntas alicuius hominis volentis aliquod bonum particulare, nisi referat illud in bonum commune sicut in finem, cum etiam naturalis appetitus cuiuslibet partis ordinetur in bonum commune totius» (STh, I-II, q. 19, a. 10).

[62] «Cum autem voluntas sequatur apprehensionem rationis vel intellectus, secundum quod ratio boni apprehensi fuerit communior, secundum hoc et voluntas fertur in bonum communius» (*ibid.*).

[63] «Ex fine autem sumitur quasi formalis ratio volendi illud quod ad finem ordinatur» (*ibid.*).

[64] «Unde quia caritas ordinem habet, et plus debet diligere quisque se quam alium, et propinquos quam extraneos, et amicos quam inimicos, et bonum commune multorum quam bonum privatum unius; potest aliquis salva caritate optare malum temporale alicui, et gaudere si contingit; non inquantum est malum illius, sed inquantum est impedimentum malorum alterius quem plus tenetur diligere, vel communitatis, aut ecclesiae» (*In III Sent.*, d. 30, a. 1, ad 4).

moral i no especifica un objecte moral propi. Si el genet no té cap informació necessària per al bé comú, ni ell mateix no té una responsabilitat capital en el bé comú de la societat, mai no haurà de passar. Creuar el pont fóra, aleshores, un acte pluriobjetual, un dels objectes del qual és l'assassinat d'un innocent.[65]

Hom podria concloure erròniament que neguem els absoluts morals en una de les realitats més fonamentals de l'existència humana. Tanmateix, no és així. Proposem formular la norma lingüística que resumeix aquest desenvolupament doctrinal a la claror del discerniment dels objectes morals que intervenen en els exemples proposats i que explicita el principi moral absolut de no matar –que cap circumstància no pot fer bo– amb l'expressió següent: mai no és lícit matar (poièticament) un ésser humà la vida del qual és «conservativa i promotora del bé comú».[66] El matar moral, l'assassinat o l'homicidi moralment parlant, és, per tant, l'eliminació d'una vida humana conservativa i promotora del bé comú. La raó pràctica percep, amb els elements personals, aliens i socials que aprehèn, la realitat objectiva –el sentit objectiu– de l'obrar.[67]

En el tercer cas presentat, no podem admetre la responsabilitat personal davant la pròfuga o els membres restants del camp de concentració que ens adjudica el seu director, perquè injustament s'atribueix un domini –que no posseeix– sobre la vida dels presoners. Si entenem bé la distinció entre bé comú i interès general (interès de la majoria),[68] comprendrem que la vida dels membres del camp de concentració no és contrària al bé comú –millor encara, hi contribueix– i mai no n'és lícita l'eliminació per evitar altres morts. Com argumenta Spaemann, criticant les argumentacions utilitaristes, es donen «maneres de procedir que, al marge de qualsevol circumstància, són sempre i a tot arreu dolentes, perquè amb aquestes, hom nega immediatament a l'home el seu caràcter de persona i de fi en si mateix. En tals actes cessa el càlcul de conseqüències; això vol dir que no ens pertoca cap responsabilitat de les conseqüències que, de l'omissió d'una acció dolenta en si mateixa, se'n deriven. Qui es nega a afusellar una jove jueva, que li suplica per la seva vida, no assumeix la responsabilitat de què el seu cap afuselli tot seguit deu homes, acció amb la qual l'havia prèviament amenaçat. Tots hem de morir a la fi, però a ningú no li és lícit matar».[69] Davant d'un absolut moral només es pot recórrer a la famosa frase socràtica: més val sofrir una injustícia que cometre-la. Qui, amb la bona intenció de salvar un major nombre de vides, afusella la jove es fa responsable d'un acte bidireccional, l'objecte moral del qual conté un vertader assassinat.

4. *El suïcidi*

Vegem un nou exemple tret de la vida real sobre la licitud o no d'un cert tipus de suïcidi. Dos amics havien sortit a navegar un dia de forta maror. El propietari de l'embarcació era un expert navegant, mentre que el seu company d'aventures no era un bon nedador. La llanxa va bolcar en alta mar, van

---

[65] Estem en desacord amb l'argumentació que presenta Rhonheimer (*Ley natural y razón práctica*, pp. 446-449) quant al cas adduït. Ens sembla incoherent amb el desenvolupament teòric de tot el seu llibre, del qual ens reconeixem deutors. Nega que hi hagi una situació de *decisió* (quan sabem que tot obrar humà és moral i, per tant, implica la intenció i l'elecció) i trenca el vincle intrínsec entre *responsabilitat* i *moralitat* (admet una responsabilitat no moral!): «Aquí no estamos juzgando en modo alguno un caso relevante para la validez de normas morales, y, por ello, tampoco podemos aplicar el ejemplo para el análisis de situaciones de decisión morales, *porque aquí no existe ninguna situación de decisión*. Sino que se trata de un ejemplo ante el cual ha de cuidarse uno, precisamente, de plantear la pregunta: "¿Ha obrado *correctamente* el jinete?" La única pregunta que tiene sentido aquí es: "¿Tiene el jinete la responsabilidad de la muerte del niño?"» (*ibid*, p. 447).

[66] Cf. nota 48 d'aquest mateix capítol.

[67] Amb tots els pressupòsits racionals desenvolupats, pensem que és possible replantejar alguns problemes morals les solucions dels quals aportades fins al moment generen majors apories i semblen moure's més en l'àmbit de *l'enginyeria lingüística*. Ens referim a l'actuació davant casos, no infreqüents, d'embarassos ectòpics, o bé, la resposta que s'ha de donar sobre la destinació de la multitud d'embrions humans congelats, o la separació de siameses amb greu (o segur) risc de la vida d'una de les dues. Pensem que la realitat de *matar* queda redefinida quan la vida d'un, al marge de l'àmbit natural-humà que li correspon, es desenvolupa en greu detriment d'un altre o altres. No pretenem, en aquest treball, donada la complexitat del tema i la multitud de matisos requerits, de donar-hi resposta; tanmateix, pensem que aquest estudi conté els elements racionals suficients per trobar els camins de solució. Reiterem així la ineficàcia del principi del voluntari indirecte o de l'acció de doble efecte per afrontar la solució adequada a molts dels dilemes morals aparents.

[68] Vid. cap. V, p. 292.

[69] R. SPAEMANN, *Ética: Cuestiones fundamentales*, p. 82.

caure tots dos i només l'amo de la nau va tenir temps de fer-se amb una armilla salvavides. Aquest, en veure la dramàtica situació que s'acostava i la incapacitat del seu amic de surar força estona, va decidir de lliurar-li el salvavides, conscient que aviat se'ls esgotarien les forces. El resultat era d'esperar: el nostre heroi va morir finalment ofegat, mentre que van poder rescatar l'amic a temps.

Aquests dies la premsa espanyola ens compta casos freqüents de ciutadans africans que intenten creuar l'estret de Gibraltar en pasteres amb l'esperança d'una situació millor. Vaixells petits, sense condicions per a les travessies, plens d'immigrants que excedeixen les capacitats de l'embarcació. ¿Seria lícit que, davant un probable enfonsament, un dels navegants decidís saltar de la nau per possibilitar que la resta pugui arribar a la costa, assabentat que segurament perdrà la vida? ¿Va ser moralment bona la decisió de Maximilià Maria Kolbe de canviar la seva vida per la d'un pare de família amb la certesa de morir? No són només casos de manual que no tenen res a veure amb la realitat, sinó situacions vertaderes de la vida mateixa que es troben, amb certa freqüència, congèneres nostres.

Pensem, sense recórrer a arguments basats en l'emotivisme, sinó veritablement racionals, que tots estan d'acord en el grau d'heroïcitat dels qui han sacrificat les seves vides en les situacions descrites. L'Església ha beatificat Maximilià Maria Kolbe, valorant la bondat moral del seu comportament. L'homilia de la missa de funeral del noi que va cedir el seu salvavides al seu amic va ser el reconeixement que no hi ha major amistat que la del qui dóna la vida per l'amic. A ningú, amb ús de raó pràctica, se li ocorre de qualificar aquests actes de *suïcidi*, malgrat el fet que tots els diccionaris defineixen el suïcidi com «matar-se a si mateix; treure's voluntàriament la vida». Poièticament ha estat així, però no moralment.

En l'anàlisi de la pena de mort hem posat en relleu el doble sentit de matar. Igualment ocorre amb el fet de suïcidar-se. Hi ha un sentit pròpiament moral, que sempre és immoral. No hem d'oblidar que quan el suïcidar-se poiètic es constitueix com a acció base intencional no és ja un mer suïcidar-se poiètic. En efecte, existeix també un sentit físic, poiètic, que en determinats contextos morals, com en els descrits, dóna lloc a un acte d'excel·lència moral. En aquesta ocasió no es tracta d'un acte bidireccional de *suïcidar-se* (acte exterior: *res volita electa*) per *salvar vides alienes* (*res volita intenta*), sinó d'un acte unidireccional descrit pel *lliurament de si mateix* (*res volita electa*) per salvar aquestes vides. La seva realitat constitueix un altre objecte moral, diferent del suïcidi, que es regeix, doncs, per la seva corresponent llei moral –en aquests casos, el manament nou–; fóra un equívoc considerar que es tracta d'una excepció a la llei.

Podem dir que es tracta d'una excepció a la reducció fisicista o lingüística de la formulació de la llei moral que aparentment li correspon (i que *ut in pluribus* sol coincidir amb la llei moral), però que no és vertadera excepció a la llei moral adequada a aquest objecte moral. Tanmateix, ens estimem més no utilitzar aquesta forma d'expressar-nos, perquè facilita els malentesos per moure's en un doble àmbit de la realitat, el poiètic i el moral, passant d'un a l'altre indistintament. En els exemples proposats, l'acte dels qui han lliurat les seves vides no pot descriure's moralment com a suïcidi, sinó com a lliurament de si mateix, guiada per la virtut de la caritat. En referir-se al martiri, sant Tomàs afirma que la seva realitat moral, l'objecte moral, no té res a veure amb el suïcidi: el *bonum rationis* que percep la raó pràctica com el seu objecte és un acte de virtut.[70]

Quan l'eliminació de la vida pròpia no es correspon amb el lliurament de la vida per amor, per servei al bé comú requerit o per Déu,[71] aquesta és un vertader suïcidi moral, que mai no pot justificar-se.[72]

---

[70] «Consistit autem bonum rationis in veritate, sicut in proprio obiecto; et in iustitia, sicut in proprio effectu, sicut ex supra dictis patet. Pertinet autem ad rationem martyrii ut aliquis firmiter stet in veritate et iustitia contra persequentium impetus. Unde manifestum est quod martyrium est actus virtutis» (STh, II-II, q. 124, a. 1).

[71] Si, com hem mostrat, hem de sacrificar la pròpia vida en funció del bé comú, amb major raó l'hem d'oferir al qui és el major bé comú, Déu: «Quia igitur bonum universale est ipse Deus, et sub hoc bono continetur etiam Angelus et homo et omnis creatura, quia omnis creatura naturaliter, secundum id quod est, Dei est; sequitur quod naturali dilectione etiam Angelus et homo plus et principalius diligat Deum quam seipsum. Alioquin, si naturaliter plus seipsum diligeret quam Deum, sequeretur quod naturalis dilectio esset perversa; et quod non perficeretur per caritatem, sed destrueretur» (STh, I, q. 60, a. 5). Cf. Sth, I-II, q. 90, a. 2, ad 3; SCG, III, cap. 17, n. 6.

[72] Ens semblen definitius els tres arguments en què es recolza el Doctor angèlic per condemnar de forma absoluta el *suïcidi moral*. Aquest va: (a) contra la caritat envers un mateix; (b) contra la justícia, en virtut del bé comú; (c) contra l'honor degut a Déu, perquè som criatures de Déu i Ell és l'únic Senyor de la vida i de la mort: «Seipsum occidere est omnino illicitum

C. LA MENTIDA

Passem a analitzar un dels temes de major complexitat en l'àmbit moral: la mentida. Sant Tomàs, davant la qüestió de si l'acusat pot negar la veritat que comportaria la seva condemna, respon que hom mai no pot mentir, encara que hom no sempre està obligat a manifestar la veritat a qui no té l'autoritat per demanar-la.[73] Sant Tomàs empra un raonament anàleg per mostrar la il·licitud moral de calumniar a fi de defensar-se.[74]

Què és, però, la mentida? Segons Tomàs, la veracitat i el seu vici oposat consisteixen en «una manifestació o enunciació a través de certs signes, i aquesta és un acte de la raó que compara el signe amb la cosa significada».[75] Hem de tenir en compte que la manifestació de signes, així com la seva comprensió, abasten molt més que el simple fet físic de proferir paraules amb sentit, car els gestos, l'entonació i altres circumstàncies de la fisicitat locutòria són també realitats simbòliques dotades de sentit que acompanyen el parlar.[76] Dit sintèticament, el context forma part del text comunicatiu.

Un exemple ens ajudarà a comprendre-ho millor. En la versió espanyola d'Èx 14,18 de la Bíblia de Jerusalem llegim, traduint literalment: «Sabran els egipcis que jo sóc Jahvè, quan m'hagi cobert de glòria a expenses del faraó, dels seus carros i dels seus genets.» La locució *cobrir-se de glòria* es troba de nou en el segon llibre de Samuel (2Sa 6,20), de la mateixa edició de la Bíblia, quan Mical, la filla de Saül, reprèn David: «Com s'ha cobert avui de glòria el rei d'Israel, descobrint-se davant les criades dels seus servidors com si fos un qualsevol!» La mateixa expressió que, en el seu mer enunciat, significa una realitat laudatòria, en determinats contextos s'utilitza per significar exactament el contrari del que el seu enunciat manifesta. El context, com hem dit, forma part del text. I qui intel·ligentment aprehengui el context (en el nostre cas, el que ha fet David i la indignació que sofreix Mical) entendrà la vertadera realitat que amb aquell signe contextualitzat vol significar-se. La raó es fa, així, amb la veritable realitat significativa en la percepció de la dimensió poiètica realitzada mitjançant els signes i les seves circumstàncies. En el cas que ens ocupa, la indignació de Mical és circumstància de l'expressió enunciativa considerada en la seva fisicitat, però forma part substancial de la realitat significativa i, per tant, no és accidental ni circumstàncial en sentit propi de la realitat comunicativa que David, intel·ligentment, aprehèn. La resposta de David a Mical, per ser una realitat aprehesa per la raó, no es correspon amb la fisicitat locutiva de Mical, la lògica de la qual portaria a agrair la lloança, sinó amb la seva significació essencial. Entén el retret de la seva dona i li contesta: «Estic disposat a deshonrar-me més encara, i a rebaixar-me jo mateix. Però les criades de qui parles, segur que elles m'honraran» (2Sa 6,22).

Sant Tomàs s'acull a la definició de mentida de sant Agustí: menteix qui «falsum enuntiat causa fallendi».[77] I, analitzant els elements que inclouen la noció de mentida, distingeix en el cos de l'article

---

triplici ratione. Primo quidem, quia naturaliter quaelibet res seipsam amat, et ad hoc pertinet quod quaelibet res naturaliter conservat se in esse et corrumpentibus resistit quantum potest. Et ideo quod aliquis seipsum occidat est contra inclinationem naturalem, et contra caritatem, qua quilibet debet seipsum diligere. Et ideo occisio sui ipsius semper est peccatum mortale, utpote contra naturalem legem et contra caritatem existens. Secundo, quia quaelibet pars id quod est, est totius. Quilibet autem homo est pars communitatis, et ita id quod est, est communitatis. Unde in hoc quod seipsum interficit, iniuriam communitati facit, ut patet per philosophum, in v ethic.. Tertio, quia vita est quoddam donum divinitus homini attributum, et eius potestati subiectum qui occidit et vivere facit. Et ideo qui seipsum vita privat in Deum peccat, sicut qui alienum servum interficit peccat in dominum cuius est servus; et sicut peccat ille qui usurpat sibi iudicium de re sibi non commissa. Ad solum enim Deum pertinet iudicium mortis et vitae, secundum illud Deut. XXXII, ego occidam, et vivere faciam» (STh, II-II, q. 64, a. 5).

[73] STh, II-II, q. 69, a. 1.

[74] STh, II-II, q. 69, a. 2.

[75] «Virtus veritatis, et per consequens opposita vitia, in manifestatione consistit, quae fit per aliqua signa. Quae quidem manifestatio, sive enuntiatio, est rationis actus conferentis signum ad signatum, omnis enim repraesentatio consistit in quadam collatione, quae proprie pertinet ad rationem» (STh, II-II, q. 110, a. 1).

[76] «Cum dicitur quod mendacium est falsa vocis significatio, nomine vocis intelligitur omne signum. Unde ille qui aliquod falsum nutibus significare intenderet, non esset a mendacio immunis» (STh, II-II, q. 110, a. 1, ad 2); «Ad virtutem veritatis pertinet ut aliquis talem se exhibeat exterius per signa exteriora qualis est. Signa autem exteriora non solum sunt verba, sed etiam facta» (STh, II-II, q. 111, a. 1).

[77] STh, II-II, q. 110, a. 1, sc.

entre la falsedat material (enunciar una cosa falsa)[78], la falsedat formal (voler enunciar una cosa falsa, és a dir, la voluntat de dir tal falsedat) i la falsedat efectiva (el propòsit d'assolir l'engany). D'entre aquestes, només la falsedat formal constitueix pròpiament la mentida. Un pot no voler enganyar, en enunciar una cosa que és falsa i pensant subjectivament que és vertadera. Es tracta, aleshores, d'una falsedat material, però no formal, i no cau sota la categoria de maldat moral.[79] De la mateixa manera, la voluntat d'enganyar pot no assolir el seu fi i, tanmateix, ser formalment una mentida.

D'aquí se segueix que el comportament que descriu essencialment la mentida és voler enunciar una cosa conscientment falsa. Els efectes, dirà el dominic, no pertanyen a la substància de la causa.[80] Així, els efectes són accidents –circumstàncies– del comportament descrit poiètic amb, però sabem que alguna circumstància poiètica pot esdevenir part o, fins i tot, el constitutiu del comportament descrit moralment. Que l'interlocutor sigui o no enganyat no modifica substancialment el comportament de l'agent: continua sent una mentida. Això no obstant, pot esdevenir que algun altre efecte col·lateral previst sigui de tal gravetat que constitueixi un nou objecte de la voluntat. L'objecte moral inclouria, en aquest cas, un doble objecte (acte pluriobjetual). Per exemple qui, per mentir, és conscient que pot provocar la desesperació de l'interlocutor fins al suïcidi es fa moralment responsable de la mentida i d'un homicidi.

A causa de les dificultats que presenten certes situacions existencials que quedarien resoltes pel recurs a la mentida, alguns recorren a artificis com la restricció mental[81] o han tractat de limitar-la a determinats contextos. Groci, per exemple, la defineix com un rebuig de la veritat a aquell qui té el dret de conèixer-la.[82] Aquesta tradició ha arribat, fins i tot, a plasmar-se en la primera edició del *Catecisme de l'Església Catòlica*: «Mentir és parlar o obrar contra la veritat per fer caure en error el qui té dret a conèixer-la.»[83]

Ara bé, amb aquesta definició, la problematicitat de discernir si és o no una mentida es desplaça subtilment a considerar si els altres tenen o no dret a conèixer la veritat. Fraus en el camp econòmic, incompliments de contractes, perjuris en l'àmbit judicial i moltes altres realitats negatives per a la convivència civil, podrien justificar-se adduint que no constitueixen pròpiament mentides, recolzant-se en la presumpta manca de dret de l'interlocutor. Aquesta problemàtica sembla haver estat recollida pels redactors del *Catecisme de l'Església Catòlica*, ja que en l'edició típica publicada l'any 1997 es defineix la mentida com «parlar o obrar contra la veritat per fer caure en error»,[84] suprimint «el qui té dret a conèixer-la».

---

[78] Alguns moralistes distingeixen entre *mentida* i *falsiloquium* (cf. M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, p. 289). El *falsiloquium* és la dimensió poiètica, no moral, d'una afirmació que no es correspon amb la veritat. Tota *falsedat material* és un *falsiloquium*, però no tot *falsiloquium* dóna lloc, per si mateix, a una *falsedat material*.

[79] Sant Tomàs ofereix un exemple de *falsedat material* en la literalitat del text quan constata les contradiccions entre algunes narracions evangèliques (STh, II-II, q. 110, a. 3, ad 1). Però no solament no són mentides, sinó que, atenent el que volen expressar com a història salvífica, són vertaderes.

[80] «Nec aliquis effectus pertinet ad speciem suae causae» (STh, II-II, q. 110, a. 1, ad 3).

[81] S'entén per *restricció mental* restringir el significat de la paraula o frase perquè resulti equívoca o fosca a l'oient o vident (si es fa amb gestos). La paraula, frase o signe poden ser ambigus o multívocs per dur a una falsa interpretació a l'interlocutor, amb la intenció que s'aculli al sentit més propi, però, en realitat, han estat usats en l'altre sentit. Si, atenent totes les circumstàncies del qui parla o escolta, l'interlocutor no pot comprendre de cap manera el sentit de l'expressió emprada, llavors es denomina *restricció purament mental*, que equival a una vertadera mentida. La seva utilització va ser condemnada ja per Innocenci XI (DS 2128). En cas contrari, es tracta d'una restricció *late mentalis* o amfibologia. Els manuals de teologia moral envolten de molta casuística la licitud moral de la restricció mental en sentit ampli, junt amb advertiments sobre el seu possible abús, perquè s'adonen que la frontera amb la mentida és molt subtil (cf. M. PRÜMMER, *Manuale theologiae moralis*, vol. II, pp. 158-161; J. MAUSBACH – G. ERMECKE, *Teología moral catòlica*, vol. III, pp. 615-619). Pensem que, com a figura moral, la restricció mental ofereix més inconvenients que solucions. Moltes vegades constitueix una manera enginyosa de no anomenar la mentida pel seu nom i, quan en algun cas es fa evident la seva licitud, aquesta advé, no per especificar-se com a *restricció mental*, sinó per *ocultació prudent de la veritat* que no s'està obligat a declarar. La *interpretació* que es fa de la resposta famosa que atribueixen a sant Francesc, davant dels ministres de la justícia que li van preguntar si havia passat un reu per allà (el sant, posant la mà a la mànigа de l'hàbit, va respondre: per *aquí* no ha passat; *aquí* es referia al gest de *per la mànigа*) no se sosté de cap manera. Tanmateix, no pretenem rebutjar que la negativa de Francesc d'Assís sigui la resposta moralment encertada, sense que pugui dir-se que constitueixi una mentida.

[82] Cf. PH. DELHAYE, *L'objectivité en morale*, EeV 84 (1974) 387.

[83] CEC 2483.

[84] CEC^2 2483.

¿Constitueix, amb aquesta nova definició, un mentir vertader el fet de jugar al mentider amb els daus amb un grup d'amics? Pensem que ningú, amb sentit comú, ni tan sols qualifica de mentida pietosa la participació en el joc. Per evitar ambigüitats i confusions i delimitar millor el concepte de mentida, Rhonheimer la defineix com «asserció voluntàriament falsa dins d'un context comunicatiu».[85] Aquest context comunicatiu és el que fa possible el fonament de la convivència humana. Impedir-la és fer injustícia a les persones. Pot entendre's, aleshores, que en el context del joc del mentider les falsedats no són moralment mentides, perquè no atempten injustament contra els fonaments de la convivència humana.

Què s'esdevé en contextos comunicatius agressius? Imaginem-nos un interrogatori en el qual recorren a la tortura, situacions de guerra, etc. Podem afirmar, aleshores, que en els contextos esmentats l'ús de la mentida no és una vertadera mentida moral?[86] Defensar aquesta opinió significa readmetre que només es dóna mentida quan els altres tenen dret a conèixer la veritat. Ja hem realitzat la crítica pertinent. Des d'aquesta postura, com des de pressupòsits teleològics, l'actitud dels màrtirs esdevé, en principi, absurda.[87] Pensem, millor, que més que el context –lúdic, agressiu, etc.– en el qual ha d'entendre's la mentida, és el text amb el context, el text contextualitzat, el que ha de donar raó de la veritat de la comunicació. Argumentar, exclusivament, en funció del context o del dret a conèixer la veritat pot ser oportú, en la nostra opinió, si aquests tipus d'argumentació es consideren com corol·laris –no principis universals– aplicables en determinats casos susceptibles de certa universalització en qualitat de prescripcions de la raó pràctica.

A la claror d'aquestes consideracions, analitzem el cas que plantejava Arkes sobre la Gestapo. Quan el propietari de la casa en l'interior de la qual s'amaga una família jueva respon negativament al soldat alemany que l'interroga sobre ella, no comet una mentida. No per ser una falsedat que, en aquest cas i per aquestes circumstàncies, es requereix proporcionalment per aconseguir el bé òntic més gran (salvar la família jueva) i deixa de constituir-se, així, en una mentida (entesa com falsedat desproporcionada);[88] ni perquè deixa de considerar-se mentida en el moment en què l'interlocutor no té dret a preguntar; ni tampoc per tractar-se d'un context agressiu; sinó perquè la pregunta real que la raó

---

[85] «E una menzogna è un'asserzione volutamente falsa all'interno di un contesto comunicativo» (M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, p. 289).

[86] Rhonheimer sembla decantar-se per no qualificar pròpiament de mentides les falsedats en contextos agressius: «Un altro caso sono le notizie false, gli inganni nella comunicazione, le indicazioni sbagliate in una situazione di guerra (per es. per confondere il nemico riguardo ai propri piani operativi, posizioni di truppe, indicazioni nei controlli o interrogatori; più specificamente anche la falsificazione di documenti). Queste azioni non possono venir considerate come una violazione della comunità di comunicazione, poiché questa qui non esiste affatto. Se è lecito ingannarsi con imboscate, manovre mimetizzate ecc., allora non si vede perché non lo si può fare con atti linguistici» (*ibid.*, p. 290).

[87] Alguns raonen que en cas de conflicte de valors o de lleis preval el superior i l'altre deixa d'obligar. Així, davant el dret a preguntar i l'obligació del secret, predomina la llei de no danyar el proïsme i cessa la prohibició de la mentida. Pensem que l'argument és vàlid quan els valors o les lleis *aparentment* en conflicte són positius (per exemple, anar a Missa i tenir cura d'un malalt: preval cuidar del malalt i deixa d'obligar l'anar a Missa, si amb el seu compliment fos impossible assistir el malalt); no és lícit, però, si es tracta de lleis negatives. Si es pogués aplicar com en les lleis positives, resultaria que la mentida, en certs casos, seria obligatòria en comptes de proh*ibid*a.

Hem emfatitzat l'adverbi *aparentment*, perquè mantenim que, *de se*, no hi ha lleis o valors en conflicte quan s'expressen *in universali*. El conflicte pot sorgir quan s'entenen *in generali*: per exemple, la llei de participar en la Missa no inclou els obligats a tenir cura d'un malalt greu a la mateixa hora.

[88] Per exemple, L. Janssens (*Ontic Evil and Moral Evil*, «Louvain Studies» 4 [1972] 144) redueix tot *falsiloquium* a un mal òntic que, argumentant teleològicament, esdevé mentida en la mesura que no hi ha la proporció deguda. Vid. també B. SCHÜLLER, *La fondazione dei giudizi morali*, pp. 227-229. Marciano Vidal argumenta també en conformitat amb l'ètica teleològica per discernir la moralitat de la mentida: «Los planteamientos tradicionales sobre la moralidad de la mentira se movían dentro de una metodología deóntica. Consideraban la moralidad del acto a partir de la materia abstractamente entendida. Identificaban el bien óntico de la verdad con la exigencia ética de la veracidad. Un mejor planteamiento de la moral ilumina con mayor exactitud la dimensión ética de la mentira desde la opción metodológica de la teleología: (a) Se distingue el bien óntico de la verdad y el valor ético de la veracidad, así como el mal óntico de no decir la verdad y el mal moral de la mentira. (b) Se entiende la moralidad del comportamiento o de la situación no sólo desde el significado aséptico del decir o no decir la verdad, sino desde el significado global del comportamiento o de la situación. (c) Dentro de ese significado global del comportamiento o de la situación pueden darse serios y auténticos conflictos entre el bien de decir la verdad y otros bienes necesarios para la realización de la persona y de la sociedad. (d) Un sano discernimiento del conflicto de bienes se resolverá con la elección del bien que objetivamente sea mayor y que, en algunos casos, llevará consigo el no decir la verdad. (e) En ese caso, la mentira no será un mal moral, sino, a lo sumo, un mal de carácter óntico» (M. VIDAL, *Diccionario de ética teológica*, Estella 1991, p. 615).

pràctica aprehèn –el text amb el context– és si «amaga alguna família jueva per ser lliurada a la mort». El fet de ser un membre de la Gestapo és una circumstància que s'afegeix a la pregunta en la seva dimensió física, però en la seva dimensió significativa en forma part substancial. El propietari de la casa entén, aprehèn, que la pregunta és molt més densa significativament que la mera interrogació sobre la família jueva. La resposta vertadera a la pregunta real que capta el propietari alemany és, evidentment, que no. Reiterem-ho: no es tracta d'una mentida per assolir un bé, ni d'una falsedat que no esdevé mentida per ser proporcionalment exigida ònticament, ni d'una subtil redefinició de mentida que adquireix tal caràcter en la mesura que el qui interroga no té dret a fer-ho, ni d'una no violació de la comunitat de comunicació pel fet que el context comunicatiu és violent.

En l'exemple presentat hem pogut refer la pregunta de l'inquisidor a fi de mostrar la veracitat de la negativa del propietari de la casa. Podem avançar encara un pas més. El policia alemany li pregunta ara sobre la seva condició de polonès, i assabentat que els polonesos estan sota persecució, igual que els jueus, l'interrogat entén que respondre afirmativament significa firmar la seva sentència de mort. Jutgem que negar la seva nacionalitat polonesa, malgrat posseir-la, no constitueix tampoc una mentida, moralment parlant. L'actual realitat significativa queda redimensionada en una nova realitat moral que cau, ara, sota la categoria de la legítima defensa: no és un acte bidireccional de *mentir* per *defensar*-se, sinó unidireccional de defensar-se. En cas que no sigui així, arribaríem a la conclusió d'admetre la licitud de poder segar la vida de l'agressor injust que pretén matar-lo, a títol de legítima defensa, sense constituir un assassinat (un matar poiètic que no és un matar moral), mentre que, al contrari, hauria de lliurar-se a la mort per no poder recórrer a una defensa locutiva. És a dir, es reconeixeria la bondat moral de defensar-se físicament suprimint la vida de l'agressor, mentre que s'afirmaria, contradictòriament, la malícia de defensar-se locutivament. Com es pot mantenir la racionalitat d'aquest discurs?

Ara bé, si el mateix membre de la Gestapo li preguntés sobre la seva condició de cristià, vam advertir que no hi ha un paral·lelisme substancial entre la condició de polonès i la de cristià. La demanda sobre la fe –aquesta és la vertadera pregunta, a la qual acompanya la seguretat de l'execució com a circumstància– inclou significativament el deure moral de no negar mai Déu. En aquest cas, integrant aquesta dada decisiva al procés de la raó pràctica, captem un canvi radical respecte a l'àmbit moral en el qual ha de realitzar-se la resposta, a la claror del primer manament del Decàleg. L'exigència de donar testimoni de la fe es fonamenta sobretot en el primer manament de l'amor a Déu. Concloem que, en aquesta hipòtesi, negar la seva condició de cristià constituiria un vertader mal moral: una apostasia i una mentida.

Mentir, com el fet de matar analitzat en l'apartat anterior, posseeix una doble accepció: moral i poiètica. El mentir poiètic, en determinats contextos que s'inclouen en el significat del que s'ha proferit, dóna lloc a una altra realitat (objecte moral) que no és una mentida moral i, per tant, no ha de tractar-se com excepció a l'absolut moral de no mentir. L'esport del futbol ens ofereix un exemple aclaridor: qui aconsegueix marcar un penal o dribla un contrari, enganyant el rival amb un llenguatge del cos capaç de descol·locar l'adversari, menteix –en el sentit literal de la definició agustiniana i tomista, en les seves tres dimensions: material, formal i efectiva–, però no moralment, sinó només poièticament. Si l'esmentat jugador, però, escurcés el punt de penal sense que l'àrbitre i l'equip contrincant se n'adonessin, cometria, segons el nostre judici, una acció reprovable, una vertadera mentida moral. El que determina la moralitat de la falsedat en qüestió no és el context futbolístic –en el seu vessant físic–, sinó la realitat comunicativa veritativa que la raó pràctica percep com a exigible en aquesta situació.

Sant Tomàs presenta altres exemples de mentides que es troben a la Bíblia i que reben la benedicció de Déu: les parteres hebrees a Egipte (Ex 1,19), l'afirmació d'Abraham que la seva dona és la seva germana (Gn 20,2), l'engany de Jacob a Isaac simulant que és Esaú (Gn 27,19) i la mentida de Judit a Holofernes (Jt 11,5 s). El Doctor angèlic intenta de justificar aquestes actuacions i la corresponent benedicció divina no en virtut de les mentides pronunciades, sinó en virtut del fi que es proposaven: la mentida en si no va ser meritòria, sinó la intenció.

L'anàlisi d'aquestes respostes pot donar lloc, amb una mala comprensió, a defensar les teories teleologiconormatives (conseqüencialisme i proporcionalisme). ¿Si Déu recompensa les parteres d'Egipte per haver-lo reverenciat primer, car les va dur a mentir; i també Jacob per simular ser Esaú, a qui en dret corresponia la primogenitura, no ens trobem amb l'objecte expandit de McCormick? No es proclama, si es reconeix que són vertaderes mentides, que el fi justifica els mitjans? No és aquesta la

intenció de sant Tomàs que, després d'exposar les respostes a les objeccions presentades, afirma en aquesta mateixa qüestió: «No és lícit usar un mitjà desordenat per impedir el dany o defecte dels altres.»[89] Es pot ocultar prudentment la veritat, però no mentir, ni fins i tot com a mal menor per salvar la vida d'un innocent.[90]

Així, davant l'objecció que presenta el cas d'Abraham, sant Tomàs d'Aquino respon que es tracta d'ocultació parcial de la veritat, ja que Sara era també germana seva i, per tant, no es tracta d'una mentida. Davant les objeccions d'altres presumptes mentides de sants de l'Escriptura, afirma que s'han d'entendre en sentit al·legòric o profètic. Però l'explicació de l'actuació de les parteres i de Jacob sembla indicar que el fet de mentir queda redimensionat per la intenció. Pensem que Tomàs podria explicar la seva postura, d'acord amb la seva teoria de la raó pràctica, incorporant la ignorància en la configuració de l'objecte moral. Així, l'objecte que perceben, tant les parteres com Jacob, per la limitació epocal, és un acte d'obediència a Déu i, com a tal, meritori. Ens trobaríem davant la misteriosa realitat de la sincatàbasi divina, que incorpora els condicionaments de les èpoques humanes en el desplegament pedagògic de la revelació.

Aquesta sincatàbasi divina té com a fi salvaguardar béns majors en el procés pedagògic de conduir el poble escollit a la plenitud de vida en Déu, alguns membres del qual –o tots–, a causa de determinats condicionaments culturals i/o d'època, són incapaços de discernir la veritat plena de les seves actuacions en certs àmbits de l'obrar. Amb aquesta explicació pot entendre's que Déu mateix promulgui –i no només permeti– algunes accions contràries a la llei natural entre els preceptes de la legislació mosaica: el libel de repudi, la permissió de la poligàmia i l'anatema, alguns dels quals ja han estat analitzats en aquest estudi.[91]

En els dos primers casos es pretén la defensa de la dona i, en el tercer, el reconeixement de l'adoració a l'únic Déu. Trobem casos anàlegs en el sacrifici d'Isaac o en l'oferiment de la vida de la filla de Jeftè davant la victòria. Això és extensible a fets esdevinguts al llarg de la història, fins i tot participant ja dels fruits de la redempció: l'esclavatge, les croades, etc. Podria donar-se una explicació mitjançant la tesi de la ignorància invencible, amb la qual estem totalment d'acord en aquests casos; però afegim en aquest estudi que la ignorància ha d'integrar-se en la consideració mateixa de les fonts de la moralitat. En efecte, l'objecte moral que perceben Abraham, Jeftè i sant Pau davant l'esclavatge, etc., és limitat, per mancar-los elements per saber discernir la moralitat de totes les circumstàncies poiètiques i fins i tot del fet en si. Aprehenen un objecte moral diferent del que actualment som capaços de captar. No es tracta que la intenció (d'Abraham o de Pau) determini sempre l'objecte moral, sinó que allò que descobreixen i es configura per la raó en l'aprehensió del bé resta condicionat pel context històric: és un objecte moral concret (*totus*) no obert, encara, a totes les seves possibles noves dimensions (*at non totaliter*).

Cal, per tant, considerar, en les fonts de la moralitat, el caràcter històric de la naturalesa humana, que requereix, com ha posat en relleu MacIntyre, una comunitat narrativa on els homes prudents, per mitjà del diàleg veritatiu que presentava Aristòtil, vagin aprofundint en el coneixement vertader de la realitat moral que perceben i que fan objecte del seu actuar. No cal recordar que, en el context plenari de la història de la salvació, el diàleg veritatiu decisiu té com a protagonistes els homes de fe sota la moció de la saviesa de Déu i, en especial, l'Església –sojorn de comunió– que interpreta autènticament la llei del Senyor mitjançant el seu Magisteri, sent-ne custodi l'Esperit Sant, que és la font de revelació dels manaments i dels ensenyaments de Jesús i en dóna garantia de religiosa custòdia, fidel exposició i adient aplicació a través de la varietat dels temps i dels fets (cf. VS 27.55.64).

---

[89] «Non licet autem aliqua illicita inordinatione uti ad impediendum nocumenta et defectus aliorum [...]. Et ideo non est licitum mendacium dicere ad hoc quod aliquis alium a quocumque periculo liberet» (STh, II-II, q. 110, a. 3, ad 4).

[90] En STh, II-II, q. 110, a. 3, ag. 4, argumenta amb el criteri del mal menor per justificar una mentida a fi d'evitar un homicidi. En ad 4 respon l'objecció afirmant taxativament que mai no és lícit mentir per evitar un perjudici a un altre. Com a corol·lari d'aquesta afirmació, MacIntyre posa en relleu la responsabilitat consegüent del subjecte temptat de mentir: «Se sigue que mi responsabilidad de evitar por otros medios el mal mayor ante el que estoy tentado a mentir es mucho mayor y que incluso el sacrificio de mi propia vida puede ser exigido de mí para asegurarlo, si el mal es lo suficientemente grande» (A. MACINTYRE, *Justicia y racionalidad*, p. 203).

[91] Vid. pp. 313;413.

Ja hem vist que la naturalesa humana, sent la mateixa, no és igual en la seva comprensió històrica.[92] La dimensió històrica forma part intrínseca d'aquesta mateixa naturalesa, en el sentit que, amb la història, l'ésser humà, individualment i comunitàriament, va aprofundint i va descobrint noves densitats de la seva pròpia veritat, que el constitueix com a persona.

Reprenent el cas de les parteres, i a la llum de l'exposició precedent, considerem que constitueix un aprofundiment ulterior afirmar que, tant aleshores com avui, la resposta negativa és procedent, car ens movem en l'àmbit moral de la legítima defensa i no de la mentida pròpiament dita.

Continuant amb el cas de la mentida, sant Tomàs es qüestiona la licitud de l'ús de l'estratagema en les guerres justes. ¿No es tracta d'una nova versió de la mentida? La resposta posa de nou sobre la taula la seva teoria de la raó pràctica: si per estratagema entenem dir una falsedat o trencar una promesa, mai no és lícita, per ser una mentida. Ara bé, si l'estratagema militar pretén d'induir a error l'enemic per mitjà de l'ocultació dels plans, aleshores no es tracta pròpiament d'una mentida, i com a tal és lícita. Afirmar que tal actuació és lícita significa que és conforme amb la raó[93] i amb una voluntat ordenada. Seria una equivocació descriure l'estratagema lícita com la realització d'una mentida en un context de guerra amb la intenció de vèncer l'enemic. La seva realitat no és un acte bidireccional de *mentir* (objecte moral) per assolir un fi (la victòria), sinó un altre objecte moral. Anàlogament a les conclusions que hem ofert en el cas de la Gestapo en les seves diferents concrecions, mantenim que l'estratègia militar entra en l'àmbit de la legítima defensa. Sense entrar a fons en la qüestió, hem de tenir present, de més a més, que l'estratègia militar inclou molts més elements que la simple ocultació de la veritat.

D. LA PERCEPCIÓ DE NOUS ELEMENTS RACIONALS: 1MA 2,19-41

Oferim un nou cas que ens il·luminarà sobre el procés dialèctic veritatiu, personal i comunitari, en el discerniment de l'objecte moral, i ens mostrarà la importància del valor de l'experiència moral.

El primer llibre dels Macabeus, escrit en època dels asmoneus, narra la revolta de Mataties i dels seus fills davant la provocació del rei Antíoc, a causa de la publicació del decret que obligava els jueus a abandonar la seva Llei i els seus costums, i de les abominacions que es cometeren a Judà i Jerusalem amb la intenció d'hel·lenitzar el poble d'Israel. La família de Mataties decidí, doncs, desplaçar-se a Modín. Els enviats del rei arribaren a la ciutat amb l'encàrrec d'imposar l'apostasia. Es dirigiren a Mataties pel prestigi que tenia i li prometeren dons i honors si complia el decret reial. Mataties contestà decididament: «Encara que totes les nacions del reialme obeeixin el rei, abandonant la religió dels seus pares i plegant-se a les seves ordres, el que és jo, els meus fills i els meus parents mantindrem l'aliança que el Senyor va fer amb els nostres pares. Que ell ens faci la gràcia de no abandonar la Llei de Moisès i les seves prescripcions. No obeirem les ordres del rei ni ens decantarem gens ni mica de la nostra religió!» (1Ma 2,19-22).

Mataties, en veure que un jueu apostatava, encès per la ira, el degollà, matà també l'enviat real i destruí l'altar. Mataties i els seus fills, amb un grapat d'homes gelosos de la Llei fugiren a les muntanyes. Altres baixaren al desert. L'exèrcit real decidí d'atacar en dissabte els qui s'havien amagat al desert. Aquests, fidels a la Llei, per no profanar el dissabte, no es defensaren, ni tan sols llençaren cap pedra, ni taparen els seus amagatalls. Tots van morir a les mans de les hosts enemigues.

Mataties, conscient que si tots els jueus actuaven igual acabarien exterminats, prengué la resolució següent: «Lluitarem contra qualsevol qui ens ataqui en dissabte. No hem de morir pas com han mort els nostres germans en els seus amagatalls» (1Ma 2,41).

Schüller interpreta la primera actitud dels hebreus des del punt de vista d'una ètica deontològica, segons el seu entendre, per mostrar les contradiccions i els absurds als quals s'arriba si s'argumenta

[92] Vid. cap. VII, p. 413.

[93] «Et talis occultatio pertinet ad rationem insidiarum quibus licitum est uti in bellis iustis. Nec proprie huiusmodi insidiae vocantur fraudes; nec iustitiae repugnant; nec ordinatae voluntati: esset enim inordinata voluntas si aliquis vellet nihil sibi ab aliis occultari» (STh, II-II, q. 40, a. 3).

prescindint de les conseqüències.[94] La reacció de Mataties, atenent aquestes mateixes conseqüències (en considerar el que s'esdevindrà si obeeixen estrictament la Llei), conclou, amb lògica teleològica, segons el nostre autor, la necessitat de desobeir el precepte sabàtic per salvaguardar les vides i la continuïtat del poble escollit.

Sant Tomàs també dóna una explicació de la determinació del pare dels Macabeus.[95] Per a ell –postura a la qual ens adherim–, més que d'una dispensa de la llei, es tracta d'una interpretació correcta de la llei:[96] defensar-se en dissabte no va contra el tercer precepte del Decàleg. Som davant d'un nou objecte moral.

La lectura dels fets esdevinguts als hebreus refugiats al desert és una nova dada que incorpora la raó pràctica a fi i efecte de discernir l'objecte moral veritable. Defensar-se en dissabte –el seu sentit moral objectiu– és una realitat diferent d'aquella a la qual apunta el deure del descans sabàtic i, per tant, cau sota un altre precepte moral. No es tracta, novament, d'una excepció de la llei moral, sinó de considerar la corresponent llei moral que regeix la realitat moral objectiva duta a terme. Hom podria dir que es tracta d'una excepció de la formulació general lingüística que pretén d'expressar el precepte moral de santificar el dissabte; aquesta afirmació, però, no aporta cap dada significativa, perquè els elements en joc –la realitat obrada i la formulació genèrica– es mouen en àmbits diferents de la realitat. Equival a equiparar pomes amb taronges, usant una expressió col·loquial.

Mataties no argumenta teleològicament, com podria pensar-se a primer cop d'ull, sinó que, en el procés de *feedback* esmentat en l'explicació del dinamisme de la raó pràctica, incorpora els nous elements racionals –la mort dels seus connacionals per no lluitar en dissabte– per integrar-los en la totalitat del significat objectiu.[97] Aquesta realitat s'afegeix a l'experiència moral, i el discerniment en futures ocasions no oferirà major dificultat. De fet, tal com argumenta Tomàs d'Aquino –és clar que avui dia ho considerem evident, però no ho era pas per als connacionals dels Macabeus–, per la mateixa raó que menjar no viola dissabte, qualsevol altre obrar que va en la mateixa direcció de mantenir la vida posseeix una determinació moral semblant.[98]

E. LA FUNCIÓ DELS CONSULTORIS CATÒLICS A ALEMANYA

Intentarem donar resposta a un nou cas de moral en el qual es posa en relleu la necessitat d'estudi i d'anàlisi –de deliberació– per poder discernir la moralitat de les nostres accions i obrar, així, en conseqüència.

El Sant Pare dirigí una carta als bisbes alemanys, datada el 21.IX.1995, en la qual concretava algunes directrius davant la difícil qüestió de la inserció dels consultoris catòlics en l'assessoria prevista pels reglaments de l'Estat, d'acord amb la llei de 21.VIII.1995 sobre l'embaràs i la família. En una carta posterior (11.I.1998), el Papa va oferir noves orientacions: demanà que es mostrés amb claredat i sense ambigüitats la intangibilitat de la vida humana, que es reforcés l'assessoria i l'ajut a les dones embarassades en dificultat però, alhora, que no es lliurés el certificat.

A Alemanya, tota dona que desitgi avortar necessita un certificat conforme ha rebut assessorament en una Schwangerberatungsstelle (consultori compost per treballadors socials, psicòlegs, metges i exponents de les confessions, en el qual se li ofereix ajut material i social per criar i educar el nen, si decideix portar a terme la gestació), independentment si el consell rebut és favorable o negatiu.

---

[94] B. SCHÜLLER, *La fondazione dei giudizi morali*, p. 223.

[95] STh, I-II, q. 100, a. 8.

[96] «Illa excogitatio magis fuit interpretatio praecepti quam dispensatio. Non enim intelligitur violare sabbatum qui facit opus quod est necessarium ad salutem humanam; sicut dominus probat, Matth. XII» (STh, I-II, q. 100, a. 8, ad 4).

[97] Sant Tomàs adverteix que abstenir-se lluitar per motius religiosos *quan el bé comú ho exigeix* pot constituir un acte de *temptar Déu*: «Pro tuitione reipublicae fidelium licitum est iusta bella exercere in diebus festis, si tamen hoc necessitas exposcat, hoc enim esset tentare Deum, si quis, imminente tali necessitate, a bello vellet abstinere. Sed necessitate cessante, non est licitum bellare in diebus festis, propter rationes inductas» (STh, II-II, q. 40, a. 4).

[98] «Et ideo opus corporale pertinens ad conservandam salutem proprii corporis non violat sabbatum, non enim est contra observantiam sabbati quod aliquis comedat, et alia huiusmodi faciat quibus salus corporis conservatur. Et propter hoc Machabaei non polluerunt sabbatum pugnantes ad sui defensionem die sabbati» (STh, II-II, q. 122, a. 4, ad 3).

Existeixen vora mil set-cents centres d'assessorament, vora dos-cents setanta dels quals pertanyen a l'Església catòlica i vora cent vint-i-cinc al servei social de dones catòliques.

Mons. Karl Lehmann, president de la Conferència Episcopal Alemanya, envià posteriorment al Papa l'estudi realitzat per un grup de treball instituït *ad hoc*, les conclusions del qual es presentaren els dies 22 i 23 de febrer de 1999 en assemblea plenària de l'episcopat alemany. Es proposaven de continuar amb el pla d'assessorament i ajut i modificar, simultàniament, el certificat per evitar equívocs. La nova redacció del certificat manifestava que l'assessoria s'orienta a la vida i constitueix una garantia per a l'assignació dels ajuts promesos. Amb aquesta posició, l'episcopat pretenia conciliar les peticions pontifícies amb l'oportunitat que ofereixen els consultoris eclesials d'ajudar moltes dones. Segons publicava el diari alemany *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, dels vint-i-sis membres de la Conferència Episcopal Alemanya, només dotze van subscriure el text enviat al Papa.

Després de setmanes d'estudi i oració, el Papa va decidir (carta a l'episcopat alemany, 3.VI.1999) que el certificat no es pogués emprar com a requisit per a la realització despenalitzada de l'avortament en conformitat amb el codi penal, §218a,1. Per tant, demanà que s'hi inclogués l'expressió següent: «Aquest certificat no pot utilitzar-se per a la realització despenalitzada de l'avortament.» «Amb aquest afegit necessari –declara el Papa–, els consultoris catòlics i l'Església, pel mandat del qual treballen els consultoris, es veuen lliures d'una situació que està en conflicte amb la seva visió de fons en la qüestió de la defensa de la vida i amb la finalitat del seu assessorament.» Joan Pau II fonamenta la seva decisió en la dignitat de la vida i la claredat del testimoni eclesial; demana, alhora, d'evitar l'ambigüitat i la polèmica i, pel que respecta a aquest problema, parlar amb un únic i idèntic llenguatge. Amb això, conclou la nota explicativa adjunta al missatge pontifici, «els únics vencedors han de ser les dones que travessen dificultats i els fills per néixer».

Amb l'afegit esmentat, existeix la possibilitat que l'Estat rebutgi els centres d'assessorament catòlics, i els obligui a sortir de la xarxa estatal, amb la minva consegüent de la possibilitat d'atendre moltes embarassades amb problemes i també amb la pèrdua consegüent de subvencions.

Alguns catòlics alemanys, en advertir que corria perill la participació de l'Església en aquests centres, es mobilitzaren per evitar-ho. Així, el president del Comitè Central dels Catòlics Alemanys (ZdK), Joachim Meyer, anuncià la creació de la fundació Donum Vitae que substituiria els centres oficials.[99] La presidenta és Rita Waschbüsch, diputada de la Unió Democratacristiana (CDU). Segons les enquestes, prop d'un setanta per cent dels catòlics està a favor que l'Església continuï participant en el sistema d'assessorament.

La discussió se centra en una de doble alternativa: uns opinen que els consultoris són una eina eficaç per salvar vides, mentre que altres asseguren que la cooperació eclesiàstica en aquest sistema constitueix la justificació moral d'una llei de l'avortament clarament esquizofrènica. Els primers argumenten amb la força de l'estadística: una quarta part de les vint mil embarassades que anualment acudeixen als centres catòlics es decideixen per tenir el fill.[100]

Tanmateix, la nova redacció del certificat expedit permet encara la seva utilització per accedir a l'avortament. La mesura dels bisbes ha estat tergiversada pel sistema. De fet, l'Estat ha ignorat aquesta postil·la i continua utilitzant els certificats catòlics per a l'execució despenalitzada d'avortaments.

---

[99] El Comitè Central dels Catòlics Alemanys (ZdK) és una associació independent de laics majoritàriament polítics de pes i obertament crítica amb la jerarquia catòlica. La fundació Donum Vitae no té relació institucional amb l'Església Catòlica: està constituïda com a iniciativa ciutadana i es finança gràcies a donatius i subvencions estatals. La Santa Seu no s'ha pronunciat encara sobre la fundació, mentre que la classe política es va mostrar molt satisfeta amb la iniciativa, car, segons la llei de l'avortament, l'Estat està obligat a garantir que existeixi el nombre de consultoris suficient per atendre les dones que ho necessitin, per la qual cosa Donum Vitae si fa no fa compensaria la falta de centres quan l'Església abandoni la xarxa estatal.

[100] Vicente Poveda, en un servei d'Aceprensa (170/99), afirma que no és clar com poden documentar-se tals informacions. De fet, des de la introducció de l'assessorament obligatori previ a l'avortament, la xifra d'avortaments en general no solament no ha disminuït, sinó que ha continuat creixent gradualment. L'experiència de la diòcesi de Fulda mostra el contrari: segons manifesta un suplement del setmanari liberal *Der Spiegel* (SPIEGEL Reporter n. 11/1999), «en la diócesis de Fulda se sigue ofreciendo ayuda a embarazadas, dinero, vivienda, apoyo espiritual: todo menos la licencia para matar. Se anima a las mujeres a tener el hijo. Sin embargo, hay algo sorprendente: aunque no se ofrece ningún certificado, ha aumentado enormemente la demanda. [...] La directora del Servicio social de mujeres católicas de Fulda aseguró que el año pasado acudieron más de 1.300 mujeres a sus oficinas buscando ayuda. Por el contrario, los otros obispos siguieron ofreciendo los certificados para, de una manera lo suficientemente contradictoria, apoyar el derecho a la vida del no nacido. Esto fue estadísticamente un paso en falso: las cifras de abortos aumentaron considerablemente en los últimos años pese a los consultorios católicos».

¿Pot permetre l'Església Catòlica que s'empri un document emanat de les seves institucions per a l'execució d'avortaments, malgrat el fet que s'indiqui explícitament que això no hauria de ser així?

Els cardenals Angelo Sodano i Joseph Ratzinger, secretari d'Estat vaticà i prefecte de la Congregació per a la Doctrina de la Fe, respectivament, enviaren una carta en nom del Papa als prelats reunits en assemblea plenària, celebrada a Fulda el setembre de 1999. «Si el certificat servís encara com a accés a l'avortament –diu textualment la carta–, estaria fonamentat el retret, presentat per molts en les setmanes passades, segons el qual l'Església fa una mera afirmació teòrica sense efectes reals. La conseqüència és lògica: si les autoritats de l'Estat ignoren a la pràctica aquesta postil·la, no es veu com és possible per a l'Església romandre en els consultoris en els termes previstos per la llei.»[101]

Ens fixarem en altres casos que presenten algunes semblances a fi d'oferir la nostra visió del problema.

Dos metges que durant l'any 1941 participaren en la campanya governamental d'eutanàsia massiva per als malalts mentals foren condemnats l'any 1952 pel Tribunal Suprem alemany per cooperació amb l'homicidi. Havien elaborat llistes de malalts, lliurant-los així a la mort. La seva defensa es recolzava en la seva rectitud d'intenció: amb la seva activitat evitaren la mort de molts malalts. Només havien cooperat en l'acció homicida per salvar una part dels malalts que estaven amenaçats de mort. De fet, havien exclòs de les llistes aproximadament una quarta part dels malalts, infringint així les disposicions vigents.

La primera instància judicial acceptà les al·legacions i foren absolts. Tanmateix, el Tribunal Suprem Federal revocà la resolució absolutòria i fonamentà la seva sentència de la manera següent: «Quan intervenen vides humanes, sostenir l'oportunitat d'aplicar el principi del mal menor en consideració a valors efectius raonables, així com intentar fer dependre la legitimitat jurídica de l'acció del resultat global de la mateixa des d'una perspectiva social, s'oposa a la cultura que manté l'ensenyament moral cristià sobre l'ésser humà i la seva índole personal.»

La resolució és, com podem observar, un clar al·legat antiteleològic. R. Spaemann, amb la mirada posada en les declaracions d'alguns clergues i en el procedir del Comitè Central dels Catòlics Alemanys, influïts per elements de la *Nova moral* constata desconcertat que «els metges que aleshores s'apartaren de tota cooperació a l'extermini –fins i tot tractant-se d'una cooperació remota– i desistiren de qualsevol intent d'influir en el procés, avui serien censurats [...], i fins i tot els acusarien del delicte d'omissió d'auxili, per la seva irresponsable retirada».[102]

Spaemann fonamenta l'última postura del Papa –no es veu com és possible per a l'Església romandre en els consultoris en els termes previstos per la llei, si s'ignora a la pràctica la postil·la– en la conclusió que hem ofert sobre el comportament del presoner al qual hom mana d'executar el pròfug i al qual hom presenta com a alternativa a la seva negativa l'execució d'un major nombre de presoners:[103] «Ningú no té responsabilitat del que sense la seva intervenció s'esdevé, de manera que això només podria evitar-se fent una cosa que no li incumbeix fer.»[104]

La qüestió és si incumbeix intervenir en els centres assessors. «Qui considera l'avortament com una cosa reprovable –manté Spaemann–, mai no ha de prestar-hi la seva cooperació.»[105] Ens trobem davant d'un aparent conflicte de deures: el deure d'ometre una acció dolenta i el deure d'intervenir per contribuir al bé comú. Aparent però no real. En efecte, entre ambdós deures es dóna una asimetria: «El deure d'intervenir sempre està subjecte a una ponderació en la qual es té en compte que el principi del mal menor té un lloc legítim, que tanmateix no entra en joc quan es tracta del deure d'omissió.»[106]

Thomas Moro ens ofereix un exemple paradigmàtic sobre això: renuncià al seu càrrec de lord canceller i tornà a la seva vida privada per reprovar el cisma de l'església d'Anglaterra. No volgué contribuir de cap manera a la separació de Roma. Alhora, però, no se sentia obligat a actuar-hi en

---

[101] J. COLINA, *Consultorios católicos para la mujer, en Alemania. Un certificado llamado a desaparecer*, «Alfa y omega» 180 (setembre 1999). Pot consultar-se a http://www.archimadrid.es/alfayome/menu/pasados/revistas/99/sep99/num180/mundo/mundo3.htm.

[102] R. SPAEMANN, *Die schlechte Lehre vom guten Zweck*.

[103] Vid. p. 450. La solució es troba en la p. 455.

[104] «Niemand hat die Verantwortung für etwas, das ohne sein Zutun geschieht und das er nur verhindern könnte, wenn er etwas täte, das zu tun dem Menschen nicht zusteht» (R. SPAEMANN, *Die schlechte Lehre vom guten Zweck*).

[105] *Ibid.*

[106] *Ibid.*

contra com un polític actiu, coneixent sobretot la inutilitat de tal intent, ja que a l'hora d'intervenir sempre es pensa en la possibilitat d'èxit. Tanmateix, ell estava preparat per morir si això significava el preu per l'omissió d'una cosa que considerava reprovable. I tampoc no es deixà arrossegar per les suggestions de la seva filla, que intentava de convèncer-lo explicant-li que tots els bisbes d'Anglaterra, a excepció d'una minoria, no coincidien amb l'actitud reprovadora de Moro. Finalment va ser executat, per negar-se a una confessió incompatible amb la seva consciència.[107]

En el cas que ens ocupa, ¿és una acció dolenta contribuir, d'aquesta forma, a evitar alguns avortaments? Spaemann, en l'article que comentem, intenta mostrar que es dóna una contribució positiva a l'avortament amb la dispensa del certificat, encara que aquesta no sigui la intenció dels consultoris catòlics d'assessorament. Des d'aquesta perspectiva ens trobem davant d'un acte objectivament dolent al qual no és possible atorgar el nostre consentiment: el fi mai no legitima els mitjans. Pensem, tanmateix, que no és tan evident ni tan senzill que tal contribució sigui un acte dolent. Hi ha una diferència substancial respecte al cas dels metges acabat d'esmentar: les víctimes de les llistes elaborades pels doctors no podien exercir la seva llibertat, mentre que les usuàries dels consultoris fan ús lliurement del certificat, que les adverteix convenientment.

Novament se'ns presenta la necessitat de discernir l'objecte moral, la realitat objectiva que es fa objecte de la voluntat. Alguns pretenen de mostrar que tots aquells qui argumenten contra les disposicions pontifícies són partidaris de l'ètica conseqüencialista. No neguem que certs personatges que es troben ubicats en la primera línia de la discussió participin dels pressupòsits teleològics. Tanmateix, jutgem que és possible discrepar –però no dissentir–,[108] argumentant que el debat no aclareix amb lluminositat suficient les alternatives proposades.

En l'encíclica *Evangelium Vitae*, el Papa insistia, també en relació amb l'avortament, en la necessitat –obligació moral– d'intervenir en l'àmbit polític sense absentar-se de la plataforma governativa per evitar l'avortament.[109] Després de negar taxativament la col·laboració positiva en legislacions proabortives, no només admet, sinó que demana les actuacions parlamentàries necessàries –d'aquells l'absoluta oposició personal dels quals a l'avortament sigui clara i notòria a tots– encaminades a limitar els danys de lleis pernicioses i disminuir així els efectes negatius en l'àmbit de la cultura i de la moralitat pública, fins i tot amb la votació de lleis que en si mateixes són proabortives, però més restrictives que les actuals. Obrant d'aquesta manera –conclou el papa Joan Pau II– no es presta una col·laboració il·lícita a una llei injusta, ans es realitza un intent legítim i obligat de limitar els seus aspectes inics.

---

[107] Cf. *ibid.*

[108] El Magisteri contempla la possibilitat d'intervencions que *generen tensions o discrepàncies* (són dificultats privades). Cal, aleshores, el *diàleg* en la veritat i en la caritat (*dialogus inter Magisterium et theologos in unitate veritatis et caritatis*). Es reconeix als teòlegs davant les intervencions magisterials que generen simplement tensions el dret a exposar les seves opinions o hipòtesis contràries, però no com conclusions indiscutibles ni de manera inoportuna. Quan la tensió arriba al nivell de la *discrepància*, aquesta és *admissible* (*discrepantia admissibilis*) si el discrepant viu des d'una disposició fonamental d'acceptació sincera del Magisteri i s'esforça per entendre la doctrina, meditant-la i reconsiderant-la. Tal discrepància, que ha de donar-se a conèixer a les autoritats del Magisteri amb esperit de servei per al bé de l'Església, pot *contribuir al progrés de la doctrina* (*discrepantia conferens in progressum doctrinae*). Si continua la divergència, el discrepant ha de perseverar en una investigació més profunda i oferir el sofriment en silenci i oració amb l'esperança que la veritat sortirà victoriosa (*discrepantia laboriosa, patiens in silentio et precatione, cum spe certa futurae superioritatis veritatis*). No és *admissible* aquella discrepància que es fonamenta només en què la doctrina no és clara o que la sentència contrària és més probable o en l'apel·lació al propi judici de la consciència en qualitat d'instància autònoma exclusiva que jutja sobre la veritat de la doctrina (*discrepantia non admissibilis*). Donant un ulterior salt qualitatiu, mai no és lícit el recurs al *dissentiment* (*dissensus*), entès com a oposició pública i sistemàtica al Magisteri fins al punt d'organitzar-se en grups: cf. CONGREGACIÓ PER A LA DOCTRINA DE LA FE, *La vocació eclesial del teòleg* (24.V.1990), 24-32.

[109] «En el cas, doncs, d'una llei intrínsecament injusta, com és la que admet l'avortament o l'eutanàsia, mai no és lícit sotmetre-s'hi, "ni participar en cap campanya d'opinió pública que afavoreixi una llei així, ni sostenir-la amb el vot ni col·laborar en la seva aplicació". Un problema concret de consciència podria donar-se en els casos en què un vot parlamentari resultés determinant per a afavorir una llei més restrictiva, és a dir, encaminada a restringir el nombre d'avortaments autoritzats, com a alternativa a una altra llei més permissiva ja en vigor o en fase de votació. Casos així no són rars. [...] En el cas exposat, quan no sigui possible evitar o abrogar completament una llei avortista, un parlamentari, l'oposició personal absoluta del qual a l'avortament sigui clara i notòria a tothom, pot lícitament oferir suport a propostes encaminades a limitar els danys d'aquesta llei i disminuir així els efectes negatius en l'àmbit de la cultura i de la moralitat pública. En efecte, obrant d'aquesta manera no es presta una col·laboració il·lícita a una llei injusta; més aviat es fa un intent legítim i obligat de limitar-ne els aspectes inics» (EV 73).

¿No és aquesta mateixa argumentació la que –sense pressupòsits teleològics– utilitzen alguns moralistes en la seva contribució serena al diàleg veritatiu que intenta d'esclarir la realitat objectiva en joc sobre els consultoris d'assessorament?

A la claror del desenvolupament exposat, concloem que, mantenint fermament la doble exigència pontifícia de defensa de la dignitat de la vida humana i de claredat del testimoni eclesial, la virtut de la prudència pot portar lícitament (atesos els mitjans adequats per resoldre les ambigüitats que pot suscitar l'ús del certificat, el grau de comprensió ciutadana de l'activitat de l'Església, el nivell de coneixement i convicció de la doctrina de l'Església i altres elements que constitueixen el context moral significatiu) tant a la participació dels catòlics en els consultoris alemanys d'assessorament i ajut, com a la seva abstenció. Així s'ha d'interpretar la primera mesura que adoptà el Sant Pare en manar d'incloure la postil·la assenyalada als certificats emanats pels consultoris catòlics inclosos en la xarxa estatal. A causa de l'ambigüitat amb què els ciutadans poden comprendre la tramitació de l'esmentat certificat, el Pontífex tendeix actualment a cercar la solució desmarcant-se de la participació institucional catòlica en els esmentats consultoris.

Ara bé, sempre que l'expedició del certificat signifiqui l'acceptació (encara que no sigui directament volguda) de la seva utilització com a requisit per accedir a l'avortament despenalitzat, bé perquè es deixa a la responsabilitat de la dona el seu ús discrecional, bé perquè objectivament l'Estat li atribueix un significat que l'Església no pretén donar-li, aleshores, com en els casos dels metges alemanys i de Thomas Moro, estimem que no seria lícita la inclusió de l'assessorament catòlic sota el règim que proposa la llei.

Encara així, si quedés clara la postura de l'Església, i coneixedors que la raó pràctica també té una intrínseca dimensió avaluativa,[110] pensem, amb l'experiència dels fets en altres àmbits de la moralitat, que amb gran probabilitat la presentació del certificat obtingut d'institucions cristianes debilita la consciència d'allò que és injust i d'aquesta manera contribueix, a llarg termini, a multiplicar els avortaments. Si a això hi afegim la necessitat d'unitat de criteri per evitar l'ambigüitat del testimoni cristià i la decisió del Papa que l'Església catòlica s'abstingui participar en els consultoris de la xarxa estatal, concloem prudentment –en el sentit més propi de la prudència– que, atenent tots aquests elements i el seu valor específic, hem de seguir les orientacions pontifícies.

La negació a col·laborar en el pla d'assessorament que assenyala el govern no significa abandonar la tasca, urgent i compromesa, amb tots els recursos necessaris, d'oferir ajuda a totes les dones que ho requereixin. Volem, així, contribuir al discerniment adequat del comportament exigit en l'actualitat als membres de l'Església a Alemanya.

F. SÍNTESI: PER LA CORRECTA COMPRENSIÓ DE L'OBJECTE MORAL

El canvi d'objecte moral en situacions que tenen el mateix objecte poiètic pot resultar, per a alguns, mera enginyeria moral i lingüística per justificar certs comportaments. Això no obstant, defensem que, a la claror de la intrínseca obertura a la veritat i al bé de l'ésser humà analitzada en els desenvolupaments d'Aristòtil i Tomàs d'Aquino, la nostra postura gaudeix de fonamentació i de comprensibilitat. La resposta a alguns casos participa ja de gran consens entre la comunitat de moralistes que no posen en dubte les aportacions del Magisteri. Podem esmentar, per exemple, la licitud moral de la legítima defensa, l'autoimmolació pel bé comú i la ingestió d'anticonceptius per dones subjectes a contextos de violència.[111] Altres situacions requereixen d'una reflexió més madura que, a través del diàleg veritatiu, poden adquirir carta de ciutadania, bé sigui per a la seva acceptació o el seu rebuig, en un futur més o menys pròxim.

Participant en aquest diàleg, i sotmetent les nostres opinions al judici del Magisteri, pensem que cal aprofundir en la realitat moral de certs temes de discussió actuals. Destaquem, entre altres, l'ús del preservatiu en certes relacions conjugals en les quals un dels cònjuges és portador del virus de la

[110] Vid. p. 263.

[111] Vid. p. 380, nota 11.

sida;[112] i l'esterilització temporal de dones que requereixin, per al tractament de malalties greus, evitar l'embaràs, davant de contextos familiars d'esposos agressius i intemperants[113] o bé de dones amb deficiències mentals sotmeses a contextos d'estructures de pecat que no poden eludir.[114] Alguns estudiosos inclouen, entre les qüestions disputades, la masturbació (entesa poièticament, no moralment) a fi de sotmetre's a una prova clínica de fertilitat.[115] En el cas acabat d'esmentar –afirmen els dits autors– no es tracta pròpiament d'una masturbació tal com la defineix el *Catecisme de l'Església Catòlica*.[116] En enumerar aquestes qüestions discutides no volem oferir una resposta sinó manifestar la necessitat d'estudiar-les més acuradament per clarificar-ne la moralitat. Aquesta tasca ha d'incorporar alhora unes antropologies filosòfica i teològica correctes.

Podríem indicar altres temes oberts en àmbits de la moral econòmica i política, dels drets de les nacions i de les minories, de la cultura i de l'ecumenisme, de la bioètica, etc. Molts d'ells són d'enorme complexitat, per la seva novetat i per la seva gran repercussió, i requereixen la participació de tots els estudiosos en un diàleg conjunt per discernir els seus vertaders objectes morals.

Potser hagi passat inadvertit el referent crístic en la lectura d'aquest capítol. Tanmateix, n'emfasitzem la presència en l'elaboració dels arguments emprats en cada un dels casos estudiats. A la claror de Crist, que ens revela l'igual dignitat fonamental dels éssers humans i el pla originari de Déu, podem afirmar la destinació universal dels béns, veritat que il·lumina la distinció moral entre el furt i l'apropiació en cas de necessitat extrema. Crist ens mostra, també, la grandesa de la dignitat humana, el valor sagrat de la vida i la dimensió oblativa com a constitutiva de la vertadera humanitat, realitats, totes elles, que han sustentat les consideracions sobre les qüestions que afecten la vida. Crist, que reclama l'adhesió plena i incondicional a la seva persona en qualitat de primer deure moral –«Qui estima el pare o la mare més que a mi, no és digne de mi. Qui estima el fill o la filla més que a mi, no és digne de mi» (Mt 10,37)– mostra la impossibilitat de negar-lo, malgrat signifiqui perdre la pròpia vida.

Els dos últims casos han posat de manifest la necessitat del diàleg veritatiu, a fi de comprendre la veritat del bé i de l'exercici de la prudència. Reprenent idees del primer capítol d'aquest estudi, el

---

[112] Podem recordar l'enrenou que va suscitar la declaració de la Comissió Social de la Conferència Episcopal Francesa *Davant la sida, rellançar l'esperança* (14.XI.1995), «Criterio» (25.VII.1996) 381-383. L'Associació Espanyola de Farmacèutics Catòlics ha pres partit en negar la legitimitat de l'ús del preservatiu a fi d'evitar la transmissió de la malaltia en el cas que un dels cònjuges fos malalt de sida (cf. Associació Espanyola de Farmacèutics Catòlics, *El sida, 100 cuestiones y respuestas, sobre el «síndrome de inmunodeficiencia adquirida» y la actitud de los católicos*, [febrer 2002], 92).

[113] Vegeu l'argument emprat per Carrasco de Paula: «En la praxis médica puede presentarse el caso límite de una mujer casada que necesite categóricamente evitar un nuevo embarazo, pero cuyo marido –casi siempre con una patología psíquica– se niegue a practicar la continencia e incluso se imponga con amenazas y violencia. En estas situaciones, en las que habría que pensar en la eventualidad de una separación, no podría negarse la licitud de esterilización temporal como defensa extrema para la mujer, para quien la unión conyugal se ha convertido en una violencia que soporta pasivamente» (I. CARRASCO DE PAULA, *Esterilización anticonceptiva*, en A. POLAINO [dir.], *Manual de bioética general*, Madrid 1997, p. 234, nota 18).

[114] «Ante la amenaza de sufrir violencia y en ausencia de otros remedios menos radicales, podría ser lícito recurrir a una esterilización temporal» (*ibid.*, p. 234). La determinació per part de l'autoritat pública de recórrer a l'esterilització de subnormals constitueix una realitat diversa. En aquest cas, secundem el judici de Carrasco de Paula: «Recientemente se ha planteado el problema de la esterilización de subnormales que viven en un ambiente expuesto a esa clase de agresiones. Se trata de una cuestión muy seria, de manifiesta ilicitud, porque supone una gravísima violación por parte de la autoridad pública de los derechos de una persona que se encuentra además en una situación de inferioridad. La cuestión de si esa persona es capaz o no de consentimiento informado debe ser también considerada, pero lo esencial es que el Estado debe emplear sus poderes en el terreno de su competencia –la asistencia a enfermos, el orden público, etc.– para asegurar a todos los ciudadanos, y especialmente a los más indefensos, unas condiciones de vida dignas. Preocupa profundamente pensar hasta qué extremos se podría llegar si se aplicara y extendiera esa lógica a otros campos de la vida humana»(*ibid.*, p. 234, nota 19).

[115] Cf. M. RHONHEIMER, *Intentional Actions*, p. 296. Això no obstant, i aportant la nostra opinió, ens resulta difícil d'acceptar aquest punt de vista, fonamentant-nos en la orientació intrínseca de la genitalitat a l'alteritat sexuada.

[116] «Per masturbació, cal entendre 1'excitació voluntària dels òrgans genitals, *a fi de treure'n plaer veneri*. "En la línia d'una tradició constant, tant el magisteri de 1'Església com el sentit moral dels fidels han afirmat sense vacil·lar que la masturbació és un acte intrínsecament i greument desordenat". "Per qualsevol motiu que sigui, l'ús deliberat de la facultat sexual *fora de les relacions conjugals normals* en contradiu la finalitat". La *fruïció sexual* hi és recercada *fora de "la relació sexual* reclamada per 1'ordre moral, aquella que realitza, *dins el context d'un amor veritable, el sentit integral d'una donació mútua i de la procreació humana*"» (CEC 2352). Els subratllats són nostres amb la voluntat de fer ressaltar el *context moral* en el qual s'afirma la intrínseca maldat de la masturbació: el plaer veneri al marge de l'àmbit de l'amor humà.

diàleg i la prudència esdevenen potenciats ulteriorment amb els dons de l'Esperit Sant –do de Crist a la humanitat– i la seva vivència en l'Església, casa de la comunió i mestra de la veritat.

SÍNTESI FINAL

Hem arribat al final del nostre estudi i convé recapitular. Hi hem afirmat que Crist és el centre i l'objecte moral vivent de tota la reflexió teologicomoral: tot obrar, per tal de ser moralment bo, ha de respondre al pla de Déu en Crist, ha d'estar cristoreferenciat. La reflexió cristiana entorn de la moralitat té en Crist la seva clau hermèutica.

La història ens ha mostrat les diferents comprensions de l'objecte moral. Entre les seves fites més importants destaquem: la moralitat de la intenció objectiva abelardiana amb la seva negació del valor moral de l'acte extern; l'existència de comportaments objectius al marge de la intenció en Llombard; la síntesi de Tomàs d'Aquino, deutora de la racionalitat pràctica aristotèlica, en funció de la integració practicocognitiva de tots els elements presents en l'obrar; la creixent cosificació dels comportaments defensada pels teòlegs posteriors al teòleg dominic, influïts pel nominalisme i el legalisme; la reducció humeana de la moral a l'àmbit dels sentiments; la moral autònoma kantiana que rebutja tota heteronomia i, consegüentment, qualsevol vinculació a un objecte extern a la voluntat; l'enfocament utilitarista que determina el sentit moral objectiu de l'actuar humà mitjançant un càlcul tècnic en funció del principi de plaer; la interpretació de les ètiques teleologiconormatives que intenten d'assolir la moralitat partint de la premoralitat, fonamentant-se en les fonts humeanes, kantianes i utilitaristes; i la restauració de la filosofia pràctica aristotelicotomista d'alguns autors actuals, que entenen l'objecte moral com una activitat de la raó pràctica. Nosaltres ens adherim a la interpretació del darrer grup esmentat.

Pretenem abandonar la concepció tradicional de la moralitat en les seves versions fossilitzades, que cosifiquen l'objecte a partir d'uns principis o criteris externs a la persona aplicats a seu obrar concret. Referint-nos a alguns dels exemples adduïts, aquesta forma reductiva d'entendre la moral considera que sempre que bevem en excés, ens embriaguem; sempre que ens apropiem els béns aliens, robem; sempre que matem una persona, assassinem; sempre que no expressem la veritat objectiva, mentim.

Ens distanciem, també, dels corrents de tarannà proporcionalista i conseqüencialista, que contemplen la moralitat des de la perspectiva d'un observador extern. Parteixen d'una sèrie de fets premorals o òntics que són jutjats com a correctes o incorrectes en funció d'un determinat predomini dels avantatges o dels desavantatges que comporten per a la majoria de la població (proporcionalisme) o bé en funció de la seva eficàcia amb la mirada posada a assolir un objectiu que es considera prèviament valuós (conseqüencialisme). Per a aquests, beure en excés, apropiar-se dels béns d'un altre, matar una persona, mentir, etc., esdevenen fets correctes o incorrectes en funció de la prevalença de determinats béns o valors sobre altres en una situació concreta. Així –amb els matisos que calguen–, embriagar-nos és correcte si ens soluciona un estrès; apropiar-nos els béns aliens és correcte si ens soluciona un problema de propietat que considerem més intens que el que comporta per a la persona robada; matar una persona és correcte si contribueix a la supervivència d'un altre (persona o grup), que es valora superior; mentir és correcte si el resultat és salvar una vida.

Nosaltres pretenem prosseguir, aprofundint-les, la reflexió i les preses de posició aristotelicotomistes de la racionalitat pràctica dins la llera de la tradició teologicomoral catòlica, entesa en el seu dinamisme genuí i separada de les seves cosificacions contemporànies, emmarcant-les en les aportacions del vertader personalisme. Partim del concepte de veritat pràctica i del consegüent sil·logisme pràctic aristotèlic, repensat per sant Tomàs a la claror de la llei nova, la llei de la caritat i de la gràcia, que redimensionen l'ordre creat i ofereixen nous elements i nova lluminositat per descobrir el sentit objectiu veritable de l'obrar. La persona, rectament formada i en constant creixement moral helicoïdal, és capaç de percebre racionalment –no es tracta d'un intuïcionisme– el vertader objecte del seu comportament: el bé veritable, la veritat del bé.

En efecte, aquesta persona discerneix amb claredat entre beure vi, embriagar-se i anestesiar-se; capta que qui s'apropia uns béns elementals en cas d'extrema necessitat, no roba; capta que qui es defensa legítimament d'un agressor injust que pretén de prendre-li la vida, no assassina; entén que qui nega haver allotjat un jueu perseguit pels nazis, no sempre menteix, i que un Robin Hood que procedeix de forma individualista, per simples sentiments humanitaris no rectament raonats, no és moralment equiparable a un líder que organitza la defensa d'un poble, privat dels seus drets fonamentals d'una manera persistent i prolongada, a fi d'assolir el vertader bé comú.

Aquesta moral personal és subjectiva, no subjectivista, i respecta les exigències de la relativitat dels fets sense degenerar en cap tipus de relativisme. Aquesta comprensió de la moral, per ser subjectiva i relativa a la situació, esdevé veritablement objectiva, sense caure, d'altra banda, en l'objectivisme. D'aquesta forma, s'eviten els esculls de la cosificació objectivista, de l'absolutització genèrica i del subjectivisme i relativisme morals.

Tal com hem mostrat, l'objecte és sempre el terme d'una activitat conscient, a la qual, en l'àmbit moral, es dirigeix la facultat apetitiva racional en la seva raó de bé. Entenem per *objecte moral* tot allò a què el subjecte tendeix com a bé, percebut per la raó pràctica en el seu dinamisme integratiu. Equival, com hem anat repetint en el decurs del treball, al sentit *objectiu de l'obrar*. Aquest és l'objecte moral *complet* –no identificable amb l'objecte moral *expandit* de McCormick. La seva percepció és més vertadera en la mesura que el subjecte esdevé home virtuós i sant. Aquest objecte moral, amb els matisos assenyalats, és si fa no fa, en llenguatge aristotèlic, la realitat que cau sota la ♋♊♌♋♉♍♦♓♈ de l'agent prudent o, en terminologia de Tomàs d'Aquino, sota *l'electio* de la persona santa, sempre que es tingui en compte, en el primer dels casos, que la major i la menor del sil·logisme pràctic són d'alguna manera presents en la seva conclusió i, en el segon, el mutu fluir de les dimensions interior i exterior de l'obrar.

De més a més de la totalitat del voler en la seva unitat, per ser d'una persona, hem d'analitzar les seves dimensions, atenent els diferents moviments de la voluntat. Així, l'objecte de la *intentio* és el fi que es proposa l'agent, que inicia el procés pràctic. Un objecte de la *intentio* entès, tanmateix, en la seva percepció integrativa contextualitzada. Aquest objecte es correspon amb el fi de les fonts de la moralitat. L'objecte de l'*electio* és la conclusió del sil·logisme pràctic, l'acció. En la seva totalitat s'identifica, des de la perspectiva de la persona, amb l'objecte moral complet (perquè en elegir el que s'ordena al fi, de forma implícita s'elegeix simultàniament el mateix fi), però, des de la perspectiva de l'acte realitzat, es correspon amb l'acte exterior. La dimensió *substancial* de l'acte exterior des del punt de vista de l'acte equival a l'*objecte* de les fonts de la moralitat. Les circumstàncies són, doncs, la dimensió *accidental* de l'objecte moral ple, és a dir, aquells elements de l'acte humà que, després de ser considerats per la raó pràctica, s'ha avaluat en la seva densitat moral com a accidentalment rellevants.

Quan ens referim a un acte que és moralment bo o dolent *pel seu objecte* es vol significar la dimensió moral substancial d'un comportament que realitza el subjecte com a acte uniactual o bé al qual tendeix la *intentio* o l'*electio*. Així, i recorrent a l'exemple d'acte bidireccional de *robar* per *adulterar*, l'*objecte moral complet* és un *robatori adúlter*, mentre que *robar* i *adulterar* són comportaments dolents *pel seu objecte*; sent, alhora, *robar* la dimensió substancial de l'acte exterior que equival a *l'objecte* de les fonts de la moralitat, i *adulterar* el *fi* de les dites fonts i la dimensió substancial de l'objecte de la *intentio*.

Entre les aportacions d'aquest treball volem destacar, en primer lloc, el fet de determinar-nos per la compressió de la raó pràctica aristotelicotomista, impregnada pel personalisme, tal com és interpretada per M. Rhonheimer, A. Rodríguez-Luño, G. Abbà, Th. Belmans, E. Molina i altres, –amb els matisos pertinents–, a fi de poder discernir el sentit objectiu de l'obrar humà. Amb això, i sense negar la contribució positiva de les reflexions de l'àmbit de les ètiques teleològiques proporcionalistes i conseqüencialistes, mostrem la seva insuficiència per fer-se amb l'objecte moral de l'obrar.

El nostre estudi proporciona, alhora, algunes clarificacions entorn de la terminologia emprada i de la tipologia de les accions per facilitar la comprensió de l'anàlisi de la moralitat. Un altre element a destacar rau en l'aprofundiment d'algunes de les conseqüències que emanen de la teoria de la raó pràctica defensada. En concret, la comprensió de l'anàlisi moral dels actes de doble efecte i del voluntari indirecte i la metodologia emprada en funció d'un dinamisme dialèctic inquisitiu de la realitat que és objecte d'apetència, que en l'àmbit comunitari s'estructura entorn del diàleg veritatiu. Finalment, en virtut de la dimensió helicoïdal creixent en el discerniment de la moralitat dels actes humans

complexos, la nostra tesi pretén de contribuir a l'esmentat diàleg veritatiu, aportant punts de vista que ajudin a percebre veritablement la realitat que es fa objecte del voler humà, en alguns casos discutits.

La teoria de la raó pràctica exposada permet d'efectuar un judici crític de les diferents fonamentacions de la moral. Tanmateix, encara no s'ha dit tot. La mateixa teoria s'autotranscendeix en les seves concrecions, obrint-se a un continu enriquiment de les diferents percepcions dels problemes que sorgeixen, als quals s'ha de donar una resposta moral. Novament, l'helicoïdal creixent practicocognitiva personal i comunitària es presenta per il·luminar amb major claredat comportaments humans espinosos. Heus aquí el treball que resta per fer a la comunitat teològica: discernir el vertader sentit objectiu d'aquells comportaments que no han assolit un consens pacífic en la seva valoració moral, així com de tots els nous comportaments que sorgeixen de l'avenç tècnic i humà. Queden, alhora, per descobrir noves exigències de la dignitat de la persona humana a imatge de Déu, en la doble direcció de desentranyar i recobrar les que han estat enfosquides pel pecat i, per un altre, d'establir-les i contextualitzar-les en el desenvolupament històric de l'esdevenir humà.

Hem volgut emfasitzar, també, entre els elements en els quals es fonamenta la raó pràctica en el seu dinamisme de *criteri criterioritzat*, el paper del *bé comú*. Això no obstant, pensem que és necessari aprofundir molt més en les exigències-criteris que sorgeixen d'aquesta categoria moral, per atorgar a la fonamentació de la teologia moral el tarannà propi de la doctrina social, que entén la persona humana estructural i simultàniament individual i social, evitant-ne així la reducció individualista que impedeix de donar una resposta adequada a certs problemes morals.

L'estudi dels homes sants i el seu diàleg mutu, il·luminats per la llum de la gràcia divina, permetrà d'aprofundir gradualment el veritable sentit del voler genuïnament personal, és a dir, l'objecte moral.

BIBLIOGRAFIA

G. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù*, Roma 1989 (versió espanyola: IDEM, *Felicidad, vida buena y virtud*, J.J. GARCÍA-NORRO [trad.], Barcelona 1992).

P. ABELARD, *Opera*, V. COUSIN (ed.), Parisiis 1849-1859. Hem trrballat amb l'edició de Migne, en la qual es recull la de Cousin: *Ethica seu liber dictus Scito te ipsum* (PL 178, 633-678); *Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum* (PL 178, 1611-1684).

—, *Ética o conócete a ti mismo*, A.J. CAPPELLETTI (trad.), Buenos Aires 1971.

—, *Dialogus inter philosophum, Judaeum et Christianum*, A. SANJUAN – M. PUJADAS (trad.), Zaragoza 1988.

Acta Synodalia Sacrosanti Concilii Oecumenici Vaticani II, 25 vols. (agrupats en 4 volums), Città del Vaticano 1970-1980.

ALBERT MAGNO, *Opera omnia*, 38 vols., A. BORGNET (ed.), Parisiis 1890-1905.

ALEXANDRE DE HALÈS, *Summa Theologiae*, III, Collegium S. Bonaventurae ad Claras Aquas (ed.), Florentiae 1930.

G.E.M. ANSCOMBE, *Intention*, Oxford[2] 1963.

R. ANSUINI, *Original Sin and* Veritatis Splendor, «30 Days» 10 (1993) 34-37.

ARISTÒTIL, *Aristotelis Opera*, I. BEKKER (ed.), Berlin 1831-1870.

—, *Política*, J. MARÍAS – M. ARAUJO (trad.), Madrid 1951.

—, *Acerca del alma*, T. CALVO (trad.), Madrid 1978.

—, *Ética a Nicómaco*, P. DE AZCÁRATE (trad.), Madrid 1978.

—, *Ética a Nicómaco*, M. ARAUJO – J. MARÍAS (trad.), Madrid 1981.

—, *Ética Eudemia*, R. SARTORIO (ed.), Madrid 1985.

—, *Ética eudemia*, R. SARTORIO (trad.), Madrid 1988.

—, *Metafísica*, T. CALVO (trad.), Madrid 1994.

—, *Ètica Nicomaquea*, J. BATALLA (trad.), Barcelona 1995.

J.M. AUBERT, *La objetividad de la moral cristiana y la filosofía del ser*, en J.L. ILLANES (dir.), *Ética y Teología ante la crisis contemporánea. I Simposio Internacional de Teología*, Pamplona 1980, pp. 145-160.

A. AUER, *¿Es la Iglesia, hoy en día, todavía «éticamente habitable*?, en D. MIETH (dir.), *La teología moral ¿en fuera de juego?*, Barcelona 1995, pp. 335-357.

C. BASEVI, *Cristo como centro de la historia humana*, en J.L. ILLANES (dir.), *Ética y Teología ante la crisis contemporánea. I Simposio Internacional de Teología*, Pamplona 1980, pp. 529-544.

H. VON BALTHASAR, *Nueve tesis*, en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996*, Madrid 1998.

—, *Sólo el amor es digno de fe*, Salamanca 1990.

D. BÁÑEZ, *Comentarios inéditos a la I-II*, Salamanca 1942.

J.L. DEL BARCO, *Prólogo*, en J. RATZINGER, *Verdad, valores, poder*, Madrid 1998.

TH. BELMANS, *Le sens objectif de l'agir humain. Pour relire la morale conjugale de Saint Thomas*, Città del Vaticano 1980.

S. BENHABIB, *Situating the Self*, New York 1992.

J. BENTHAM, *Principles of Morals and Legislation*, en J. BOWRING (ed.), *The Works of Jeremy Bentham*, vol. I, London 1838, (reimpr.: New York 1962).

S. BERNAT, *Capitula errorum Petri Abaelardi*, en P. ABELARD, *Opera*, vol. III, Parisiis 1859.

R. BERTÓK – N. ÖFFENBERGER, *Observaciones sobre el así llamado silogismo práctico*, «Anuario Filosófico» 32 (1999) 149-155.

F.C.R. BILLUART, *Tractatus de actibus humanis*, en IDEM, *Cursus theologiae*, vol. IV, Parisiis 1857.

N. BLÁZQUEZ, *Ley natural*, en G. DEL POZO (ed.), *Comentarios a la* Veritatis Splendor, Madrid 1994, pp. 593-618.
F. BÖCKLE, *Fundamental Moral*, München 1977 (versió espanyola: IDEM, *Moral fundamental*, M. OLASAGSTI [trad.], Madrid 1980).
S.L. BROCK, *Acción y conducta. Tomás de Aquino y la teoría de la acción*, Barcelona 2000.
M. DE BOERI, *Sócrates y Aristóteles en el examen estoico de la incontinencia*, «Anuario Filosófico» 32 (1999) 193-224.
E. BONETE, *El fundamento racional de la moral y la* Veritatis Splendor, en G. DEL POZO (ed.), *Comentarios a la* Veritatis Splendor, Madrid 1994, pp. 263-300.
F. BRENTANO, *El origen del conocimiento moral*, Madrid 1989.
C.D. BROAD, *Five Types of Ethical Theories*, London [9]1967.
—, *Some of the Main Problems of Ethics*, en D.R. CHENEY, *Broad's Critical Essays in Moral Philosophy*, New York 1971.
J.L. BRUGHÈS *et al.*, *Enséñame tus caminos para que siga en tu verdad: comentarios y texto de la encíclica* Veritatis Splendor *de Juan Pablo II*, Valencia 1993.
SANT BONAVENTURA, *In Secundum Librum Sententiarum*, en IDEM, *Opera omnia*, II, Collegium S. Bonaventurae ad Claras Aquas (ed.), Quaracchii 1885.
—, *Breviloquium*, en IDEM, *Opera omnia*, vol. V, Collegium S. Bonaventurae ad Claras Aquas (ed.), Quaracchii 1891.
C. CAFFARRA, *Moralidad y progreso social*, «Scripta Theologica» 12 (1980) 77-92.
—, *Viventi in Cristo*, Milano 1981 (versió espanyola: IDEM, *Vida en Cristo*, J.J. GARCÍA NORRO [trad.], Pamplona 1988).
T. CALVO, *Introducción*, en ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, Madrid 1978.
A.J. CAPPELLETTI, *Ética o conócete a ti mismo*, Buenos Aires 1971.
C. CARDONA, *Metafísica del bien común*, Madrid 1966.
I. CARRASCO DE PAULA, *Esterilización anticonceptiva*, en A. POLAINO (dir.), *Manual de bioética general*, Madrid 1997, pp. 226-236.
V. CATHREIN, *Quo sensu secundum S. Thomam ratio sit regula actuum humanorum*, «Gregorianum» 5 (1924) 584 ss.
—, *De bonitate et malitia actuum humanorum doctrina S. Thomae Aquinatis*, Leuven 1926.
TH.A. CAVANAUGH, *Aquinas's account of double effect*, «The Thomist» 61 (1997) 347-370.
I. DE CELAYA, *La moral cristiana*, Madrid 1975.
—, *La sinderesis, principio de rectitud moral*, en J.L. ILLANES (dir.), *Ética y Teología ante la crisis contemporánea. I Simposio Internacional de Teología*, Pamplona 1980, pp. 127-143.
G. CHALMETA, *Etica e politica nella società del duemila*, Roma 1998.
E. CHIAVACCI, *Hacia una reinterpretación del concepto de naturaleza*, en D. MIETH (dir.), *La teología moral ¿en fuera de juego?*, Barcelona 1995, pp. 125-145.
P. CHIRICO, *Tension, Morality and Birth Control*, «Theological Studies» 28 (1967) 258-285.
E. CÓFRECES – R. GARCÍA DE HARO, *Teología Moral Fundamental*, Pamplona 1998.
J. COLINA, *Consultorios católicos para la mujer, en Alemania. Un certificado llamado a desaparecer*, «Alfa y omega» 180 (setembre 1999). Es pot consultar en http://www.archimadrid.es/alfayome/menu/pasados/re-vistas/99/sep99/num180/mundo/mundo3.htm.
COMISIÓN SOCIAL DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL FRANCESA, *Ante el sida, relanzar la esperanza* (14.XI.1995), «Criterio» (25.VII.1996) 381-383.
COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996. Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*, Madrid 1998.
—, *Memoria y reconciliación: la Iglesia y las culpas del pasado*, Città del Vaticano 2000.
D. COMPOSTA, *La nuova morale e i suoi problemi*, Città del Vaticano 1990.
—, *Tendencias de la teología moral en el posconcilio Vaticano II*, en G. DEL POZO (ed.), *Comentarios a la* Veritatis Splendor, Madrid 1994, pp. 301-340.
CONGREGACIÓ PER A LA DOCTRINA DE LA FE, *La vocació eclesial del teòleg* (24.V.1990).
J.M. COOPER, *The «Magna Moralia» and Aristotle's Moral Philosophy*, «American Journal of Philosophy» 94 (1973) 327-349.
—, *Reason and Human Good in Aristotle*, Massachusetts 1975.

J. COSTA, *Nació i nacionalismes*, Barcelona 2000 (versió espanyola, IDEM, *Nación y nacionalismos*, Madrid 2000).
G. COTTIER, *Regulación de la natalidad*, Madrid 1971.
F. CUERVO, *Principios morales de uso más frecuente*, Madrid 1994.
CH. CURRAN, *Directions in Fundamental Moral Theology*, Notre Dame 1985.
A.C. DANTO, *Basis-Handlungen*, en G. MEGGLE (dir.), *Analytische Handlungstheorie*, vol. I, Frankfurt/M 1985.
J.F. DEDEK, *Intrinsically Evil Acts: An Historical Study of the Mind of St. Thomas*, «The Thomist» 43 (1979) 385 ss.
PH. DELHAYE, *L'objectivité en morale*, «Esprit et Vie» 84 (1974) 369-393.
—, *Discerner le bien du mal dans la vie morale et sociale: étude sur la morale de Vatican II*, Chambray 1979 (versió espanyola: IDEM, *La ciencia del bien y del mal: concilio, moral y metaconcilio*, J. GARCÍA-NORRO [trad.], Barcelona 1990).
—, *La exigencia cristiana según S. Pablo*, «Scripta Theologica» 15 (1983) 669-738.
K. DEMMER, *Sein und Gebot*, München 1971.
—, *Opcionalismo: elección y opción fundamental*, en D. MIETH (dir.), *La teología moral ¿en fuera de juego?*, Barcelona 1995, pp. 79-100.
F. DIRLMEIER, *Aristoteles, Magna Moralia, übersetzt und erlaütert*, Berlin 1958.
D.P. DRYER, *Essay on Mill's utilitarianism*, en F.E.L. PRIESTLEY (ed.), *Collected works of John Stuart Mill*, vol. X, Totonto 1969.
B.M. DUFFÉ, *La crida a la consciència en els textos del magisteri catòlic*, en J.M. ROVIRA, *La consciència moral*, Barcelona 1995, pp. 120-158.
—, *Conciencia moral y magisterio católico*, en D. MIETH (dir.), *La teología moral ¿en fuera de juego?*, Barcelona 1995, pp. 165-198.
P. ELTER, *Norma honestitatis ad mentem Divi Thomae*, «Gregorianum» 8 (1972) 337-357.
A. FERNÁNDEZ, *Las nociones de* bien *y de* mal *en los escritos de los primeros cristianos*, en J.L. ILLANES (dir.), *Ética y Teología ante la crisis contemporánea. I Simposio Internacional de Teología*, Pamplona 1980, pp. 199-214.
—, *Teología Moral*, I, Burgos 1992.
—, *Teología Moral*, III, Burgos [2]1996.
—, *La reforma de la teología moral. Medio siglo de historia*, Burgos 1997.
F. FERNÁNDEZ (coord.) *et al.*, *Estudios sobre el Catecismo de la Iglesia Católica*, Madrid 1996.
J. DE FINANCE, *Autonomie et Théonomie*, en M. ZALBA (ed.), *L'agire morale. Atti del Congresso Internazionale, Roma-Napoli 17-24 aprile 1974: Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, vol. V, Neapel 1974.
J. FINNIS, *The rational Strength of Christian Morality*, London 1974.
—, «*...objectivis criteriis ex personae ejusdemque actuum desumptis...*», en J.L. ILLANES (dir.), *Ética y Teología ante la crisis contemporánea. I Simposio Internacional de Teología*, Pamplona 1980, pp. 633-642.
—, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford 1980.
—, *Fundamentals of Ethics*, Oxford 1983.
—, *Moral Absolutes: Tradition, Revision, and Truth*, Washington D.C. 1991 (versió espanyola: IDEM, *Absolutos morales*, J.J. GARCÍA-NORRO [trad.], Barcelona 1992).
—, *Beyond the Encyclical*, «The Tablet» 248 (1994) 9-10.
K.L. FLANNERY, *The Aristotelian First Principle of Practical Reason*, «The Thomist» 59 (1995) 441-446.
J.R. FLECHA, *Presencia de la Biblia en la* Veritatis Splendor, en G. DEL POZO (ed.), *Comentarios a la* Veritatis Splendor, Madrid 1994, pp. 361-381.
B. FRALING, *Libertad, ley y conciencia*, en G. DEL POZO (ed.), *Comentarios a la* Veritatis Splendor, Madrid 1994, pp. 579-592.
—, *Libertad y ley*, en D. MIETH (dir.), *La teología moral ¿en fuera de juego?*, Barcelona 1995, pp. 147-163.
J. FUCHS, *The Absoluteness of Moral Terms*, en CH.E. CURRAN – R. MCCORMICK (ed.), *Readings in Moral Theology, I: Moral Norms and Catholic Tradition*, New York 1979, pp. 94-137 (publicat també en, «Gregorianum» 52 [1971] 415-458).

—, *Good Acts and Good Persons*, «The Tablet» 247 (1993) 1444-1445.
—, *Das Problem Todsünde*, «Stimmen der Zeit» 212 (1994) 75-86.
—, *El acto moral: lo intrínsecamente malo*, en D. MIETH (dir.), *La teología moral ¿en fuera de juego?*, Barcelona 1995, pp. 199-217.
J. DE GARAY, *Reflexiones en torno a la doctrina católica sobre la condición humana*, en F. FERNÁNDEZ (coord.), *Estudios sobre el Catecismo de la Iglesia Católica*, Madrid 1996, pp. 141-161.
R. GARCÍA DE HARO, *Cristo y la sabiduría moral*, en L.F. MATEO-SECO (dir.), *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre. III Simposio Internacional de Teología*, Pamplona 1982, pp. 177-212.
—, *Los elementos del acto moral en su especificidad cristiana*, «Scripta Theologica» 15/2 (1983) 529-563.
—, *Presencia trinitaria y obrar moral*, «Scripta Theologica» 20 (1988) 709-725.
—, *Cristo, fundamento de la moral*, Barcelona 1992
—, *La vida cristiana*, Pamplona 1992.
—, *Cooperación al mal, conversión y gradualidad*, «Anthropotes» 9 (1993) 135-153.
R. GARCÍA DE HARO – I. DE CELAYA, *La moral cristiana*, Madrid 1975.
J. GARCÍA-HUIDOBRO, *La recepción de la doctrina aristotélica sobre el derecho natural en el «Comentario de la ética a Nicómaco» de Tomás de Aquino*, «Anuario Filosófico» 32 (1999) 225-250.
J. GARCÍA-LÓPEZ, *Objeto*, en «Gran Enciclopedia Rialp», 17 (1973) 169-173.
A. GARDEIL, *Acte humain*, en «Dictionnaire de théologie catholique» 1 (1909) 343 ss.
G. GATTI, *Opción fundamental y comportamientos concretos*, en G. DEL POZO (ed.), *Comentarios a la* Veritatis Splendor, Madrid 1994, pp. 651-691.
E. GILSON, *La philosophie au Moyen Age*, Paris [2]1952.
A. GÓMEZ-LOBO, *La fundamentación de la ética aristotélica*, «Anuario Filosófico» 32 (1999) 17-37
A.M. GONZÁLEZ, *«Depositum gladius non debet restitui furioso»: precepts,* synderesis, *and virtues in saint Thomas Aquinas*, «The Thomist» 63 (1999) 217-240.
J.L. GONZÁLEZ-ALIO, *Cristo, la nueva ley*, «Scripta Theologica» 28 (1996) 847-867.
G. GRISEZ, *A New Formulation of a Natural-Law Argument against Contraception*, «The Thomist» 30 (1966) 343-361.
—, *Moral Absolutes, A Critique of the View of Josef Fuchs*, «Anthropos» 1/2 (1985) 155-201 (aquesta revista avui dia s'anomena «Anthropotes»).
—, *Revelation versus Dissent*, «The Tablet» 247 (1993) 1329-1331.
G. GRISEZ – J. BOYLE *et al.*, *The way of the Lord Jesus*, vol.1: *Christian moral principles*, Chicago 1983; vol. 2: *Living a Christian life*, Chicago 1993; vol. 3: *Difficult moral questions*, Chicago 1998.
G. GRISEZ – R. SHAW, *Beyond the new morality: the responsibilities of freedom*, London [3]1988 (traducción castellana: IDEM, *Ser persona: curso de ética*, M.A. GARCÍA [trad.], Madrid 1993).
F. GUERRERO, *El Magisterio pontificio contemporáneo: Colección de Encíclicas y documentos desde León XIII a Juan Pablo II*, 2 vols., Madrid 1991-1992.
G. GUTIÉRREZ, *La* Veritatis Splendor *y la ética consecuencialista contemporanea*, en G. DEL POZO (ed.), *Comentarios a la* Veritatis Splendor, Madrid 1994, pp. 234-262.
S. HAMPSHIRE, *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, A. MACINTYRE – S. HAUERWAS (ed.), Notre Dame 1983.
W.F.R. HARDIE, *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford 1968.
B. HÄRING, *Das Gesetz Christi*, Fribourg [5]1958 (versió espanyola: *La ley de Cristo*, J. DE LA CRUZ-SALAZAR [trad.], Barcelona 1961).
—, *A Distrust that Wounds*, «The Tablet» 247 (1993) 1378-1379.
—, *¿Soluciones pastorales en la moral?*, en D. MIETH (dir.), *La teología moral ¿en fuera de juego?*, Barcelona 1995, pp. 312-333.
N. HAUSMAN, *La rencontre du Christ et le chemin de la perfection.* Veritatis Splendor *et les conseils évangéliques*, en G. BORGONOVO (dir.), *Gesù Cristo, legge vivente e personale della Santa Chiesa. Atti del IX Colloquio Internazionale di Teologia di Lugano sul Primo capitolo dell'Enciclica* Veritatis Splendor, Lugano 1995, pp. 113-117.
P. HEBBLETHWAITE, Veritatis Splendor *in Focus*, «The Tablet» 248 (1994) 46.

D. VON HILDEBRAND, *El corazón*, Madrid 1998.
R. HITTINGER, *The people and the Theorists*, «Crisis» 11 (1993) 31-36.
D. HUME, *The Philosophical Works*, 4 vols., T.H. GREEN – T.H. GROSE (ed.), London 1886 (reimpr. Scientia Verlag Aalen, Darmstadt 1964).
—, *Antología*, V. SANFELIX (ed.), Barcelona 1986.
J.L. ILLANES, *Antropocentrismo y teocentrismo en la enseñanza de Juan Pablo II*, «Scripta Theologica» 20 (1988) 643-665.
—, *La Iglesia, contemporaneidad de Cristo con el hombre de todo tiempo*, en G. BORGONOVO (dir.), *Gesù Cristo, legge vivente e personale della Santa Chiesa. Atti del IX Colloquio Internazionale di Teologia di Lugano sul Primo capitolo dell'Enciclica* Veritatis Splendor, Lugano 1995, pp. 177-209.
J.L. ILLANES (dir.) *et al.*, *Ética y Teología ante la crisis contemporánea. I Simposio Internacional de Teología*, Pamplona 1980.
F. INCIARTE, *Sobre la ética de la responsabilidad y contra el consecuencialismo teológico-moral*, en J.L. ILLANES (dir.), *Ética y Teología ante la crisis contemporánea. I Simposio Internacional de Teología*, Pamplona 1980, pp. 399-417.
W. JÄGER, *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, México 1983.
L. JANSSENS, *Ontic Evil and Moral Evil*, «Louvain Studies» 4 (1972) 115-156.
—, *Norms and Priorities in a Love Ethic*, «Louvain Studies» 6 (1977) 207-238.
—, *A Moral Understanding of Some Arguments of St. Thomas*, «Ephemerides theologicae Lovanienses» 63 (1987) 354-360.
M. JOHNSON, *Proportionalism and a Text of the Young Aquinas: Quodlibetum IX, q. 7, a. 2*, «Theological Studies» 53 (1992) 683-699.
A.R. JONSEN – S. TOULMIN, *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning*, Berkeley 1988.
M. JORDAN, *Thomas Aquinas's Disclaimers in the Aristotelian Commentaries*, en R. JAMES LONG (ed.), *Philosophy and the God of Abraham: Essays in Memory of James A. Weisheipl, o.p.*, Papers in Mediaeval Studies 12, Toronto 1991.
JOAN DE SANT TOMÀS, *Cursus theologicus*, 4 vols., Monjes de Solesmes (ed.), Parisiis-Tornaci-Romae 1931-1953.
JOAN PAU II, Enc. *Redemptor Hominis* (4.III.1979), AAS 71 (1979) 253-324.
—, Homilia per la clausura del V Sínode del bisbes (25.X.1980), en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, III/2, Città del Vaticano 1980, pp. 965-980.
—, Enc. *Laborem Excerces* (14.IX.1981), AAS 73 (1981) 577-647.
—, Enc. *Familiaris Consortio* (22.XI.1981), AAS 74 (1982) 81-191
—, Ex. Ap. *Reconciliatio et poenitentia* (2.XII.1984), AAS 77 (1985) 185-275.
—, Enc. *Sollicitudo Rei Socialis* (30.XII.1987), AAS 80 (1988) 513-586.
—, Enc. *Centesimus Annus* (1.V.1991), AAS 83 (1991) 793-867.
—, Enc. *Veritatis Splendor* (6.VIII.1993), AAS 85 (1993) 1133-1228.
—, Enc. *Veritatis Splendor*, ed. Palabra 1993.
—, Enc. *Evangelium Vitae* (25.III.1995), AAS 87 (1995) 401-522.
—, Enc. *Fides et Ratio* (14.IX.1998), AAS 91 (1999) 5-88.
JOAN XXIII, Enc. *Mater et Magistra* (15.V.1961), AAS 53 (1961) 401-464.
—, Enc. *Pacem in Terris* (11.IV.1963), AAS 55 (1963) 257-304.
CH. KACZOR, *Exceptionless Norms in Aristotle?: Thomas Aquinas and Twentieth-Century Interpreters of the Nicomachean Ethics*, «The Thomist» 61 (1997) 33-62.
I. KANT, *Kant's Gesammelte Schriften*, 23 vols., G. REIMER (ed.), Berlin 1902 ss.
A. KENNY, *Action, Emotion and Will*, London 1963.
—, *The Anatomy of the Soul: Historical Essays in the Philosophy of Mind*, Oxford 1973.
—, *The Aristotelian Ethics. The Study of the Relationship between the* Eudemian *and the* Nicomachean Ethics *of Aristotle*, Oxford 1978.
—, *Aristotle's Theory of the Will*, London 1979.
B. KIELY, *La* Veritatis Splendor *y la moralidad personal*, en G. DEL POZO (ed.), *Comentarios a la* Veritatis Splendor, Madrid 1994, pp. 715-738.
P. KNAUER, *La détermination du bien et du mal moral par le principe du double effet*, «Nouvelle Revue Théologique» 87 (1965) 356-376.

—, *Fundamentalethik: teleologische als deontologische Normenbegründung*, «Theologie und Philosophie» 55 (1980) 321-360.
—, *Zu Grundbegriffen der Enzyklika* Veritatis Splendor, «Stimmen der Zeit» 212 (1994) 14-26.
J. LAFFITTE, *Contemporanéité du Christ à l'homme de tous les temps dans le premier chapitre de l'Encyclique* Veritatis Splendor, en G. BORGONOVO (dir.), *Gesù Cristo, legge vivente e personale della Santa Chiesa. Atti del IX Colloquio Internazionale di Teologia di Lugano sul Primo capitolo dell'Enciclica* Veritatis Splendor, Lugano 1995, pp. 211-223.
A. LAUN, *Das Gewissen*, Innsbruck 1987 (versió espanyola: IDEM, *La conciencia*, J.Mª YANGUAS [trad.], Barcelona 1993).
P. LEE, *Permanence of the Ten Commandments: St. Thomas and His Modern Commentators*, «Theological Studies» 42 (1981) 422-443.
LLEÓ XIII, Enc. *Aeterni Patris* (4.VIII.1879), ASS 12 (1879) 97-115.
Lettre ouverte aux évêques du Québec, «L'Eglise canadienne» 27 (1994) 14-15.
E. LLEDÓ, *Introducción*, en ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea, Ética Eudemia*, J. PALLÍ (trad.), Madrid 1985, pp. 16-27.
P. LOMBARDO, *Sententiae in IV libris distinctae*, Collegium S. Bonaventurae ad Claras Aquas (ed.), Quaracchi (Grottaferrata) [3]1971.
T. LÓPEZ – G. ARANDA, *Lo específico de la moral cristiana*, «Scripta Theologica» 7 (1975) 687-767.
—, *Lo específico de la moral cristiana, II*, «Scripta Theologica» 8 (1976) 663-682.
J.L. LORDA, *Moral, el arte de vivir*, Madrid 1993.
O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII*è *et XIII*è *siècles*, 6 vols., Gembloux 1942-1957.
—, *Morale fondamentale*, Paris 1954.
A. MACINTYRE, *A Short History of Ethics*, New York 1966 (versió espanyola: IDEM, *Historia de la ética*, R.J. WALTON [trad.], Barcelona 1994).
—, *After Virtue: a Study in Moral Theory*, London [2]1985 (versió espanyola: IDEM, *Tras la virtud*, Amelia VALCÁRCEL [trad.], Barcelona 1987).
—, *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*, Notre Dame 1990 (Traducción castellana: IDEM, *Tres versiones rivales de la ética. Enciclopedia, Genealogía y Tradición*, R. ROVIRA [trad.], Madrid 1992).
—, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame 1988 (versió espanyola: IDEM, *Justicia y racionalidad*, A.J.G. SISON [trad.], Barcelona 1994).
J.T. MANGAN, *La elección moral en las situaciones conflictivas*, en W. MAY (dir.), *Principios de vida moral*, A. SARMIENTO (trad.), Barcelona 1990, pp. 207-223.
J. MARÍAS, *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida*, Madrid 1995.
W.H. MARSHNER, *Aquinas on the evaluation of human actions*, «The Thomist» 59 (1995) 347-370.
J.A. MARTÍNEZ, *Hume*, Madrid 1996.
J.A. MARTÍNEZ-CAMINO, *«La Fe que actúa...» (Gál 5,6). Fe y razón en la* Veritatis Splendor, en G. DEL POZO (ed.), *Comentarios a la* Veritatis Splendor, Madrid 1994, pp. 384-401.
L.F. MATEO-SECO (dir.) *et al.*, *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre. III Simposio Internacional de Teología*, Pamplona 1982.
J. MAUSBACH – G. EMERCKE, *Katholische Moraltheologie*, Münster 1959 (traducción castellana: IDEM, *Teología moral católica*, 3 vols., Pamplona 1974).
W.E. MAY, *Moral Absolutes*, Milwaukee 1989.
— *Principles of Catholic Moral Life*, Chicago 1980 (traducción: IDEM, *Principios de vida moral*, A. SARMIENTO [trad.], Barcelona 1990).
—, *The link between the natural law and the question of the good*, en L. MELINA *et al.*, *Lo statuto della Teologia Morale Fondamentale*, Città del Vaticano 1997, pp. 41-46.
H. MCCABE, *Manuals and Rule Books*, «The Tablet» 247 (1993) 1649-1650.
R. MCCORMICK, *Notes on Moral Theology 1965 through 1980*, Washington D.C. 1981.
—, *Killing the Patient*, «The Tablet» 247 (1993) 1410-1411.
—, *Some Early Reactions to* Veritatis Splendor, «Theological Studies» 55 (1994) 481-506.
—, *La regulación de la natalidad como piedra de toque de la encíclica*, en D. MIETH (dir.), *La teología moral ¿en fuera de juego?*, Barcelona 1995, pp. 305-319.
R. MCINERNY, *Ethica Thomista. The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, Washingon 1982.
—, *Locating Right and Wrong*, «Crisis» 11 (1993) 37-40.

L. MELINA, *Morale: tra crisi & rinnovamento*, Milano 1993 (versió espanyola ampliada: IDEM, *Moral: entre la crisis y la renovación*, J.A. TALENS [trad.], Pamplona 1996).
—, *Conciencia y verdad en la encíclica* Veritatis Splendor, en G. DEL POZO (ed.), *Comentarios a la* Veritatis Splendor, Madrid 1994, pp. 619-650.
—, *Tesi e questioni circa lo statuto della teologia morale fondamentale*, en L. MELINA *et al.*, *Lo statuto della Teologia Morale Fondamentale*, Città del Vaticano 1997, pp. 8-14.
—, *Principio dell'incarnazione e valore teologico dell'agire umano*», en L. MELINA *et al.*, *Lo statuto della Teologia Morale Fondamentale*, Città del Vaticano 1997, pp. 19-24.
—, *Cuestiones epistemológicas relativas al estatuto del embrión humano*, en I. CARRASCO DE PAULA *et al.*, *Identidad y estatuto del embrión humano*, Madrid 2000.
L. MELINA, J. NORIEGA, J.J. PÉREZ-SOBA, *La plenitud del obrar cristiano: dinámica de la acción y perspectiva teológica de la moral*, Madrid 2001.
K.W. MERKS, *Moral autónoma*, en D. MIETH (dir.), *La teología moral ¿en fuera de juego?*, Barcelona 1995, pp. 53-78.
D. MIETH, *La encíclica moral, la moral fundamental y la comunicación en la Iglesia*, en D. MIETH (dir.), *La teología moral ¿en fuera de juego?*, Barcelona 1995, pp. 11-28.
D. MIETH (dir.) *et al.*, *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika* Veritatis Splendor, Freiburg 1994 (traducción castellana: D. MIETH [dir.] *et al.*, *La teología moral ¿en fuera de juego?*, Barcelona 1995).
M. MIGUENS, *Sobre el ser cristiano y la vida moral: perspectivas paulinas*, en W. MAY (dir.), *Principios de vida moral*, Barcelona 1990, pp. 69-80.
A. MILLÁN-PUELLES, *Teoría del objeto puro*, Madrid 1990.
—, *Ética y realismo*, Madrid 1996.
R. MINER, *Non aristotelian prudence in the* Prima secundae, «The Thomist» 64 (2000) 401-422.
R. MODRAS, *Some Notes on the Margin of* Veritatis Splendor, «ARRCC Light» 15/9 (1994) 1-2.
E. MOLINA, *La encíclica* Veritatis Splendor *y los intentos de renovación de la Teología Moral en el presente siglo*, «Scripta Theologica» 26 (1994) 123-154.
—, *La moral entre la convicción y la utilidad. La evolución de la moral desde la manualística al proporcionalismo y al pensamiento de Grisez-Finnis*, Pamplona 1996.
S. MOORE, *The Enciclical in Focus*, «The Tablet» 247 (1993) 1449.
S. MOSSO, *«Bien común», «estructura de pecado», «solidaridad», Categorías centrales del Magisterio social de la Iglesia*, «La Civiltà Cattolica» 3413/3 (1992) 355-364.
—, *«Bien común», «estructura de pecado», «solidaridad», Categorías centrales del Magisterio social de la Iglesia*, «La Civiltà Cattolica» 3414/3 (1992) 475-485.
TH. NAGEL, *The View from Nowhere*, New York 1986.
A. NELLO, *Teorema de la Opción Fundamental*, Roma 1995.
R.J. NEUHAUS, *The Splendor of Truth: A Symposium*, «First Things» 39 (1994) 14-29.
R. NORMAN, *Reasons for Actions. A Critique of Utilitarian Rationality*, Oxford 1971.
M. NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness*, Cambridge 1986.
F. OCÁRIZ, *Hijos de Dios en Cristo*, Pamplona 1972.
O. O'DONOVAN, *Summons to Reality*, «The Tablet» 247 (1993) 1550-1552.
A.M. ORIOL, *Dimensión política de la caridad*, «Corintios XIII» 4 (1977) 105-141.
—, *Sobre la relación Iglesia-Mundo en el Concilio Vaticano II*, «Lumen» 35 (1986) 119-146.
—, *Per a una visió cristiana de la consciència moral*, en J.M. ROVIRA *et al.*, *La consciència moral*, Barcelona 1995.
—, *Diaconía cristiana y Estado social de derecho*, «Corintios XIII» 95 (2000) 207-355.
PAU VI, Enc. *Populorum Progressio* (26.III.1967), AAS 59 (1967) 257-299.
—, Discurs als descendents dels primers habitants d'Austràlia (2.XII.1970), en *Insegnamenti di Paolo VI*, VIII, Città del Vaticano 1971, pp. 1352-1353.
A. PARDO, *Análisis del acto moral. Una propuesta* (en línea). Pamplona: Universidad de Navarra/Departamento de Bioética, Enero 1997. «I.d) Repercusión en la teoría ética.» <http://www.unav.es/castellano/ pamplona/facultades/medicina/bioetica/actomoral1d.html> (consulta: 4 febrer 1999).
B. PASCAL, *Lettres à un Provincial. Lettre VII (Paris, 25.IV.1656)*, Paris 1943.
J. PASSMORE, *Hume's intentions*, London 1980.

J. PÉREZ-SOBA, *Conciencia y amor. J.F. Keenan: Un intento de Diálogo moral con santo Tomás*, «Anthropotes» 11/2 (1995) 221-233.

—, *¿Personalismo o moralismo? La respuesta de la metafísica de la comunión. Alcance del análisis de Maurice Nédoncelle*, en A. SARMIENTO (dir.), *El primado de la persona en la moral contemporánea. XVII Simposio Internacional de Teología*, Pamplona 1997, pp. 281-292.

—, *En el principio: el amor del Padre*, en L. MELINA *et al.*, *Lo statuto della Teologia Morale Fondamentale*, Città del Vaticano 1997, pp. 63-67.

—, *La irreductibilidad de la relación interpersonal: su estudio en Santo Tomás*, «Anthropotes» 13/1 (1997) 175-200.

—, *Saber vivir, el arte de la prudencia. La propuesta moral de MacIntyre*, «Communio» 5 (1997) 427-433.

K.H. PESCHKE, *Fuentes de la moralidad*, en H. ROTTER – G. VIRT (dir.), *Nuevo diccionario de moral cristiana*, Barcelona 1993, pp. 282-286.

S. PINCKAERS, *Le renouveau de la morale*, Paris 1964.

—, *Renovación de la moral y ley natural*, en J.L. ILLANES (dir.), *Ética y Teología ante la crisis contemporánea. I Simposio Internacional de Teología*, Pamplona 1980, pp. 161-169.

—, *Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvais. Histoire et discussion*, Paris 1986.

—, *L'Évangile et la moral*, Fribourg 1990 (versió espanyola: IDEM, *El Evangelio y la moral*, M. DÍAZ [trad.], Barcelona 1992).

—, *La Ley Nueva, en la cima de la moral cristiana*, en G. DEL POZO (ed.), *Comentarios a la* Veritatis Splendor, Madrid 1994, pp. 475-498.

—, *La loi nouvelle, sommet de la morale chretienne, selon l'Encyclique* Veritatis Splendor, en G. BORGONOVO (dir.), *Gesù Cristo, legge vivente e personale della Santa Chiesa. Atti del IX Colloquio Internazionale di Teologia di Lugano sul Primo capitolo dell'Enciclica* Veritatis Splendor, Lugano 1995, pp. 121-146.

—, *Pour une lecture de* Veritatis Splendor, Paris 1995 (versió espanyola: IDEM, *Para leer la* Veritatis Splendor, H. MIRA [trad.], Madrid 1996).

—, *A la recherche d'une ethique chretienne*, en L. MELINA *et al.*, *Lo statuto della Teologia Morale Fondamentale*, Città del Vaticano 1997, pp. 47-53.

PIUS XI, Enc. *Casti Connubii* (31.XII.1930), AAS 22 (1930) 539-592.

PIUS XII, Enc. *Humani Generis* (12.VIII.1950), AAS 42 (1950) 561-578.

—, *La famiglia* (23.III.1952), AAS 44 (1952) 270-278.

—, *Soyez les bienvenues* (18.IV.1952), AAS 44 (1952) 413-419.

—, *Límits morals dels mètodes mèdics*. Discurs al I Congrés Internacional d'Histopatologia del Sistema Nerviós (14.IX.1952), AAS 44 (1952) 779-789.

—, Al·locució als Dirigents i Socis de l'Associació Italiana de Donants de Còrnia (14.V.1956), AAS 48 (1956) 461-462.

L. POLO, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. II, Pamplona 1984.

—, *Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Madrid 1996.

J. PORTER, *Basic goods and the human good in recent Catholic Moral Tholology*, «The Thomist» 57 (1993) 27-49.

G. DEL POZO, *Lex evangelica. Estudio histórico-sistemático del paso de la concepción tomista a la suareciana*, Granada 1988.

—, *La verdad sobre el hombre en su vida moral a la luz de Cristo y de su Espíritu*, en IDEM, *Comentarios a la* Veritatis Splendor, Madrid 1994, pp. 189-229.

G. DEL POZO (ed.) *et al.*, *Comentarios a la* Veritatis Splendor, Madrid 1994.

M. PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis*, 3 vols., Friburgi Brisgoviae [8]1935-1936.

S. RAMÍREZ, *Introducción a las cuestiones 16-17*, en S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, vol. IV, Madrid 1954.

J. RATZINGER, *Verdad, valores, poder*, Madrid 1998.

M. RHONHEIMER, *Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin: Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Innsbruck-

Wien 1987 (versió espanyola ampliada: IDEM, *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*, Pamplona 2000).
—, *La prospettiva della morale*, Roma 1994.
—, *Autonomía y teonomía moral según la encíclica* Veritatis Splendor, en G. DEL POZO (ed.), *Comentarios a la* Veritatis Splendor, Madrid 1994, pp. 544-578.
—, *«Intrinsically Evil Acts» and the Moral Viewpoint: Clarifying a Central Teaching of Veritatis Splendor*, «The Thomist» 58 (1994) 1-39.
—, *Intentional Actions and the Meaning of Object: A Replay to Richard McCormick*, «The Thomist» 59 (1995) 279-311.
P. RIBES, *El principio y la norma de la moralidad en Aristóteles*, Barcelona 1971.
A. RODRÍGUEZ-LUÑO, *Ética*, Pamplona 1982.
—, *Ética general*, Pamplona 1993.
—, *El acto moral y la existencia de una moralidad intrínseca absoluta*, en G. DEL POZO (ed.), *Comentarios a la* Veritatis Splendor, Madrid 1994, pp. 693-712.
—, Veritatis Splendor *un anno dopo. Apunti per un bilancio (I)*, «Acta philosophica» 4 (1995) 223-260.
—, Veritatis Splendor *un anno dopo. Apunti per un bilancio (II)*, «Acta philosophica» 5 (1996) 47-75.
—, *La scelta etica. Il rapporto tra libertà e virtù*, Milano 1988.
—, *El primado de la persona en la moral fundamental*, en A. SARMIENTO (dir.), *El primado de la persona en la moral contemporánea. XVII Simposio Internacional de Teología*, Pamplona 1997, pp. 63-75.
H. ROTTER, *Instrucción o comunicación*, en D. MIETH (dir.), *La teología moral ¿en fuera de juego?*, Barcelona 1995, pp. 219-228.
J.M. ROVIRA, *Consciència moral i comunitat eclesial*, en J.M. ROVIRA *et al.*, *La consciència moral*, Barcelona 1995, pp. 97-119.
C.J. ROWE, *The Eudemian and Nicomachean Ethics: A study in the development of Aristotle's Thought*, Cambridge 1971.
Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, D. MANSI (ed.), Parisiis 1759-1927.
SACROSANCTUM OECUMENICUM CONCILIUM VATICANUM II, *Constitutiones, decreta, declarationes*, 5 vols., Città del Vaticano 1965.
SALMANTICENSES, *Cursus theologicus*, Parisiis-Bruxellis 1870-1883.
J. SÁNCHEZ-BOSCH, *Consciència i llibertat en les cartes de Pau*, en J.M. ROVIRA *et al.*, *La consciència moral*, Barcelona 1995, pp. 52-72.
SANT OFICI, *De ethica situationis* (2.II.1956), AAS 48 (1956) 144-145.
A. SARMIENTO, *El misterio de Cristo y el significado de la actividad humana*, en L.F. MATEO-SECO (dir.), *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre. III Simposio Internacional de Teología*, Pamplona 1982, pp. 219-237.
A. SARMIENTO (dir.) *et al.*, *El primado de la persona en la moral contemporánea. XVII Simposio Internacional de Teología*, Pamplona 1997.
B. SCHÜLLER, *Die Quellen der Moralität*, «Theologie und Philosophie» 59 (1984) 535-559.
—, *La fondazione dei giudizi morali. Tipi di argomentazione etica in teologia morale*, P. RENNER (trad.), Milano 1997. (versió original: IDEM, *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie*, Düsseldorf ^{3}1987).
H. SCHÜRMANN, *Cuatro tesis*, en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996*, Madrid 1998, pp. 108-116.
J. SEIFERT, *Absolute moral Obligations towards finite Goods as Foundation of intrinsecally Rigth and Wrong Actions. A Critique of Consecuentialism, «theological Ethics»: Destruction of Ethics trougth Moral Theology?*, «Antrhopotes» 1 (1985) 57-94.
—, *El concepto de persona en la renovación de la teología moral. Personalismo y personalismos*, en A. SARMIENTO (dir.), *El primado de la persona en la moral contemporánea. XVII Simposio Internacional de Teología*, Pamplona 1997, pp. 33-61.
J. SELLING, *Ideological Differences: Some Background Considerations for Understanding* Veritatis Splendor, «The Month» 27 (1994) 12.
C. SERRATE, *L'ètica d'Aristòtil com a clarificació dels costums*, «Comprendre» 1 (1999) 41-69.

N. SHERMAN, *The Fabric of Character: Aristotle's Theory of Virtue*, Oxford 1989.
D. SIMÓN, *El objetivismo moral en la Veritatis Splendor (1993). Una mala traducción al castellano de algunos textos del original latino*, «Burguense» 39/2 (1998) 659-684.
M. SKARICA, *La verdad práctica en Santo Tomás de Aquino*, «Anuario Filosófico» 32 (1999) 291-314.
L. SOWLE-CAHILL, *Accent on the Masculine*, «The Tablet» 247 (1993) 1618-1619.
R. SPAEMANN, *Crítica de las utopías políticas*, Pamplona 1980.
—, *Moralische Grundbegriffe*, München 1982 (versió espanyola: IDEM, *Ética: Cuestiones fundamentales*, Pamplona 1987).
—, *Das Natürlische und das Vernünftige*, München 1987 (versió espanyola: IDEM, *Lo natural y lo racional*, Madrid 1989).
—, *Glück und Wholwollen*, Stuttgart 1989 (versió espanyola: IDEM, *Felicidad y benevolencia*, J.L. DEL BARCO [trad.], Madrid 1991).
—, *Die schlechte Lehre vom guten Zweck. Der korrumpierende Kalkül hinter der Schein-Debatte*, «FAZ» 247/I (23.X.1999). Pot trobar-se en aquesta adreça d'internet: http://www.human-life.ch/news/berichte/ spaemann.htm. Existeix una traducció espanyola realitzada per José María Barrio i Ricardo Barco: SPAEMANN, *La perversa teoría del fin bueno. Un cálculo corrupto en el fondo del debate sobre el certificado de asesoramiento previo al aborto en Alemania* (en línia). <http://www.cristiandad.org/aporte_fin.htm> (consulta: 4 desembre 2000).
K. STOCK, *L'incontro con Cristo e la strada della perfezione*, en G. BORGONOVO (dir.), *Gesù Cristo, legge vivente e personale della Santa Chiesa, Atti del IX Colloquio Internazionale di Teologia di Lugano sul Primo capitolo dell'Enciclica* Veritatis Splendor, Lugano 1995, pp. 71-94.
L. STRAUSS, *Natural Law and History*, Chicago 1953.
J. STUART MILL, *A System of Logic, Rationcinative and Inductive*, en J.M. ROBSON (ed.), *Collected works of John Stuart Mill*, VII-VIII, Toronto 1973-1974.
—, *Utilitarianism*, en F.E.L. PRIESTLEY (ed.), *Collected works of John Stuart Mill*, vol. X, Toronto 1969, pp. 203-259.
F. SUÁREZ, *Opera omnia*, 26 vols., C. BERTON (ed.), Parisiis 1856-1877.
D. F. SULLIVAN, *The doctrine of double effect and the domains of moral responsibility*, «The Thomist» 64 (2000) 423-448.
M. THEOBALD, *El fundamento bíblico de la doctrina moral de la Iglesia*, en D. MIETH (dir.), *La teología moral ¿en fuera de juego?*, Barcelona 1995, pp. 29-52.
C. THIEBAUT, *Cabe Aristóteles*, Madrid 1988.
TOMÁS D'AQUINO, *Opera omnia*, 33 vols., ed. Marietti, Taurini-Romae 1939-1967.
—, *Commentarius in quattuor libros sententiarum magistri Patri Lombardi*, en *Opera omnia*, ed. Vivès, Parisii 1874-1895.
S. TOULMIN, *The Tyranny of Principles: Regaining the Ethics of Discretion*, «The Hastings Center Report» 11 (1981) 31-39.
R. TREMBLAY, *Jésus le Christ, vraie lumière qui éclaire tout homme. Réflexions sur l'Encyclique de Jean Paul II* Veritatis Splendor, «Studia moralia» 31 (1993) 233-265.
—, *La antropología de la* Veritatis Splendor. *«Para ser libres nos liberó Cristo» (Gal 5,1) (n. 86)*, en G. DEL POZO (ed.), *Comentarios a la* Veritatis Splendor, Madrid 1994, pp. 403-427.
—, *La dimensión teologal de la moral*, en A. SARMIENTO (dir.), *El primado de la persona en la moral contemporánea. XVII Simposio Internacional de Teología*, Pamplona 1997, pp. 77-92.
—, *Plaidoyer pour une hétéronomie par dépassement*, en L. MELINA *et al.*, *Lo statuto della Teologia Morale Fondamentale*, Città del Vaticano 1997, pp. 55-61.
J.A. UBIETA (dir.), *Biblia de Jerusalén*, Bilbao 1975.
T. URDÁNOZ, *La moral y su valor objetivo. Nueva Moralidad y moral de Sto. Tomás*, «Angelicum» 52 (1975) 179-227.
A.F. UTZ, *Ética social*, C. LATORRE (trad.), Barcelona [2]1964.
P. VALADIER, *El catòlic davant les lleis, obediència i desacord*, en J.M. ROVIRA *et al.*, *La consciència moral*, Barcelona 1995, pp. 159-178.
L. VEREECKE, *Da Guglielmo d'Ockham a sant'Alfonso de Liguori. Saggi di storia della teologia morale moderna 1300-1787*, Milano 1990.
M. VIDAL, *Diccionario de ética teológica*, Estella 1991.

—, *Moral de actitudes, Moral social*, vol. III, Madrid [8]1995.
—, *La encíclica «Veritatis splendor» y el Catecismo universal. La restauración del neotomismo en la Moral católica*, en D. MIETH (dir.), *La teología moral ¿en fuera de juego?*, Barcelona 1995, pp. 277-304.
A.G. VIGO, *Incontinencia, carácter y razón*, «Anuario Filosófico» 32 (1999) 59-105.
T. DE VIO, CARD. CAIETÀ, *Commentaria in* Summam Theologiae *Sancti Thomae Aquinatis*, Romae 1889-1906. Aquests comentaris acompanyen l'edició lleonina de la *Summa Theologiae* de sant Tomàs d'Aquino.
G. VIRT, *Epiqueya y autodeterminación moral*, en D. MIETH (dir.), *La teología moral ¿en fuera de juego?*, Barcelona 1995, pp. 229-249.
F. VOLPI, *Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo*, «Anuario Filosófico» 32 (1999) 315-342.
P. J. WADELL, *La primacía del Amor. Una introducción a la Ética de Tomás de Aquino*, Madrid 2002.
C. WHITBECK, *Problems and Cases: New Directions in Ethics 1980-1996* (en línia). New York: Online Ethics Center for Engineering and Science/essays, Octubre 1999. <http://onlineethics.org/essays/probcase. html> (consulta: 12 juliol 2000). Aquest *paper* resumeix molts punts desenvolupats detalladamente en C. WHITBECK, *Philosophical Appendix*, en IDEM, *Ethics in Engineering Practice and Research*, New York 1998.
T. WHITMORE, *Three Cheers and a Number of Hard Questions: Veritatis Splendor*, «Bostonia Magazine» 1 (1994) 28-34.
W. WIELAND, *Norma y situación en la ética aristotélica*, «Anuario Filosófico» 32 (1999) 107-127.
J. WILKINS (ed.) *et al.*, *Understanding* Veritatis Splendor, London 1994. Aquest volum recull alguns dels distints articles publicats en los números 247-248 de la revista *The Tablet* sobre l'encíclica *Veritatis Splendor*.
J.P. WILS, *Persona y subjetividad*, en D. MIETH (dir.), *La teología moral ¿en fuera de juego?*, Barcelona 1995, pp. 251-275.
L. WITTGENSTEIN, *Richerche filosofiche* 621, Torino 1983.
K. WOJTYLA, *Persona y acción*, Madrid 1982.
—, *Mi visión del hombre*, Pilar FERRER (trad.), Madrid 1997.
W. WOLBERT, *Los actos «en sí mismos malos» y el consecuencialismo*, en D. MIETH (dir.), *La teología moral ¿en fuera de juego?*, Barcelona 1995, pp. 101-124.
J.M. YANGUAS, *La intención fundamental*, Barcelona 1994.
I. YARZA, *Historia de la filosofía antigua*, Pamplona 1983.
G.R. DE YURRE, , *Ética*, Vitoria 1969.
H. ZAGAL, *«Sýnesis», «euphyía» y «anchínoia» en Aristóteles. Algunas habilidades para el conocimiento del singular*, «Anuario Filosófico» 32 (1999) 129-145.
M. ZALBA, *Theologiae moralis compendium*, 2 vols., Madrid 1958.
M. ZIEBA, *Truth and Freedom in the Thought of Pope John Paul*, «The Tablet» 247 (1993) 1510-1512.