



Tres tipos de acciones atendiendo a su génesis según Germain Grisez

José María Antón, L.C.

Anteriormente escribí dos artículos sobre «la ley natural y los bienes que perfeccionan a la persona. Completando la lista de la *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2: la aportación de Germain Grisez»¹. Uno de los temas tratados era la relación entre los bienes sensibles (que suscitan la reacción de nuestras pasiones o sentimientos) y los bienes inteligibles (que apelan a nuestra inteligencia y voluntad) o, en otras palabras, la relación entre las pasiones o sentimientos y la inteligencia-voluntad, tema del que el autor ofrece un análisis muy detallado. De formación filosófica y teológica tomista, Grisez ofrece reflexiones sumamente perspicaces y originales². Por ello, vale la pena terminar de presentar estas cuestiones en sus escritos, ofreciendo su análisis sobre tres tipos de acciones según su génesis.

Tres tipos de acciones según su génesis

La persona es una, pero su unidad es compleja, conformada por una parte corporal y una parte espiritual. Dependiendo del papel que desempeñan en nuestro obrar nuestra percepción y apetito sensibles, por una parte, y, por otra, nuestro conocimiento racional y nuestro apetito racional (voluntad), Grisez distingue tres tipos de acciones: (1) «ac-

¹ Se trató de un escrito dividido en dos partes, dada su longitud. Una primera parte publicada en *Alpha Omega* 11 (2008), 251-292 y una segunda parte publicada en *Alpha Omega* 14 (2011), 33-53. Aunque no es esencial, se entenderá mejor este trabajo si se leen las pp. 258-269 del primer artículo y las pp. 34-42 del segundo artículo.

² Quien no conoce a este autor podría leer esta breve introducción a su persona y sus obras: J.M. ANTÓN, «Germain Grisez, una vida al servicio de la renovación de la moral», *Alpha Omega* 7 (2004), 199-226.

ciones instintivas», (2) acciones «espontáneas» o «guiadas inteligentemente, pero motivadas solo sensiblemente» y (3) «acciones iniciadas por libre elección» o «motivadas y guiadas racionalmente».

En cuanto al primer tipo de acciones, el comportamiento instintivo sigue las mismas leyes del comportamiento animal. Se basa en la percepción sensible, la memoria y la imaginación: un conejo siente hambre, se acuerda de un jardín cercano y se dirige hacia el jardín; un niño de dos años siente hambre, se acuerda del tarro de galletas colocado sobre el mostrador de la cocina y comienza a encaramarse hacia la parte superior del mostrador³.

Por su parte, el «comportamiento inteligentemente guiado», pero «sensiblemente motivado»⁴ se parece al instintivo en que es provocado y determinado por los sentimientos, y se dirige hacia metas («goals») que no son más que estados de cosas imaginables⁵. Se diferencia del

³ Cf. G. GRISEZ, *Difficult Moral Questions*, Franciscan Press (Quincy University), Quincy (Illinois) 1997, 851; cf. G. GRISEZ – J.M. BOYLE – J. FINNIS, «Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends», *The American Journal of Jurisprudence* 32 (1987), 102 (artículo reimpresso en *The International Library of Essays in Law and Legal Theory: Natural Law*, vol. I, ed. J. FINNIS, New York University Press, 1991, 236-289).

⁴ En algunas obras Grisez llama a este tipo de comportamiento: «*spontaneous action*» o «*spontaneous willing*» (cf. G. GRISEZ, *The Way of the Lord Jesus*, vol. 1: *Christian Moral Principles*, Franciscan Herald Press, Chicago 1983 [reimpreso en 1997], 48, 51, 56, 62-63, 231-233, 243, 245-246, 400-401, 691); citado en adelante como *Christian Moral Principles*. Posteriormente reconoce es un error hablar de «*willing*», pues no se realiza una elección de la voluntad en vista de un bien inteligible, sino solo un movimiento del apetito sensible —al que la inteligencia se subordina como un medio técnico— en vista de un bien sensible (cf. G. GRISEZ – J.M. BOYLE – J. FINNIS, «Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends», 102, 104-105; en adelante citaré a los autores como G. GRISEZ ET AL.). Como señalaré más adelante en «algunas observaciones críticas» «*spontaneous action*» no es sinónimo de «acciones guiadas inteligentemente, pero motivadas solo sensiblemente» porque puede haber acciones espontáneas motivadas también inteligentemente, para las que es correcto emplear «*spontaneous willing*».

⁵ En G. GRISEZ ET AL., «Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends», 102-108, los autores definen con precisión el vocabulario relacionado con la acción, completando y corrigiendo algunos detalles de obras anteriores. Tenemos, así: «*purpose*» (la finalidad, aquello por lo que se obra, la cual puede ser «*instrumental*» si es el medio para otra finalidad ulterior o «*basic*» si es la finalidad ulterior misma); «*good*» (aquello que hace que la finalidad o «*purpose*» sea atractiva, que puede ser «*instrumental*» si se necesitan ulteriores razones para explicar el interés que suscita o «*basic*» si se escoge por él mismo); «*goal*» (aspecto sensible de una finalidad o «*purpose*»); «*benefit*» (aspecto inteligible de una finalidad básica o «*basic purpose*»); «*empowerment*» (aspecto inteligible de una finalidad instrumental o «*instrumental purpose*»); «*choice*» (volición de una acción para ejecutarla); «*interest*» (volición del aspecto inteligible de finalidades potenciales o «*potential purposes*»); «*intention*» (volición del aspecto inteligible de finalidades actuales o «*actual purposes*»). «*Bien*» («*good*») tiene que ver con la razón y con lo

primer tipo de acciones en que entra en juego la inteligencia, pero ésta desempeña solo un papel instrumental al servicio de las pasiones⁶. Las metas («goals») deseadas no son inteligibles, sino sensibles; no son razones para actuar, sino algo concreto que efectuar y que el agente puede perseguir mediante un proceso causal inteligente⁷. La persona obra es-

que ésta juzgará como perfectivo de la persona en su totalidad. El placer, los bienes sensibles, desde el punto de vista racional, no son bienes, sino «goals» o aspectos sensibles de los bienes inteligibles, a cuyos aspectos inteligibles nuestros autores llaman «benefit». En forma de cuadro sinóptico, la terminología sería:

Basic purpose - basic good	—> goal (aspecto sensible)
	—> benefit (aspecto inteligible)
	—> goal (aspecto sensible)
Instrumental purpose - instrumental good	—> empowerment (aspecto inteligible)

Un vocabulario esencial se puede encontrar también en: G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 917-926.

⁶ Cf. G. GRISEZ, *Difficult Moral Questions*, 851. Grisez comenta que los «actos espontáneos» no han sido consideradas por los tratados clásicos de teología moral, los cuales distinguían solo entre «actos humanos» y «actos del hombre» (cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 230, 245), pero las acciones inteligentes espontáneas son también humanas en cuanto inteligentes, aunque no son voluntarias en cuanto que no implican la deliberación y la elección: «Older children and adults also continue to act in this spontaneous way. Such acts are human; animals do nothing like them [...]» (G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 63). «[...] the child's spontaneous willing and acting are specifically human» (*Ibid.*, 246). Cf. G. GRISEZ, *Difficult Moral Questions*, 851. Gahl comenta erróneamente: «[...] the GFB (Grisez - Finnis - Boyle) separation of the practical reason into two moments, the premoral and the moral, leads to their inability to classify as human an act solely aimed at pleasure» (R.A. GAHL, *Practical Reason in the Foundation of Natural Law according to Grisez*, [extracto de la tesis de doctorado en Filosofía], Pontificio Ateneo de la Santa Cruz, Roma 1994, 130). Hay que anotar que el estudio de Gahl sobre los bienes sensibles en estos autores es el más completo que he encontrado.

⁷ Los bienes sensibles son «bienes» en cuanto «objetos» del apetito sensible, pero no son «bienes» desde el punto de vista racional. Por eso Grisez se refiere a ellos como «goals» y en algunas de sus obras observa que, aunque pueden ser principios del obrar, lo son no como razones («reasons»), sino como motivos («motives»). G. GRISEZ ET AL., «Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends», 104: «Feelings bear not on the intelligible good as such but on the action's concrete purpose or on something linked by psychological association with that purpose [...].

Because there are both rational and emotional motives, which bear upon the purpose of an action in different ways, one can distinguish between two aspects of a purpose. In one aspect a purpose is desired by reason of an intelligible good; in another aspect a purpose is desired as concrete and imaginable.

Insofar and only insofar as it is concrete and imaginable, a purpose is emotionally desired. As an object of feeling, a purpose is a particular objective. We call such an objective a GOAL. So a purpose is a goal insofar as envisaging the purpose arouses the feelings an agent needs

pontáneamente motivada por el bien sensible sin tener que realizar una elección. Por ejemplo, una niña pequeña se cansa y deja de caminar, sus papás le comentan que ya queda poco para llegar a donde van a comer y que, además, hay columpios, y el deseo de comer y de jugar la mueven a caminar de nuevo⁸; una persona imagina alimentos sabrosos, experimenta la atracción emocional de comerlos y, al no existir una razón para no comer, procede sin más a ello⁹.

Por último, las «acciones motivadas y guiadas racionalmente» son aquéllas cuya motivación es específicamente humana, es decir, aquéllas que se dirigen hacia un bien entendido como tal, como perfectivo en algún sentido por la inteligencia, es decir, por una bien inteligible. Se trata de actos escogidos, iniciados por una elección libre, lo cual implica dos condiciones: (1) que las emociones presenten dos o más posibilidades incompatibles, lo cual detiene el comportamiento basado en la inclinación espontánea, y hace necesaria la deliberación y la elección de una de las posibilidades (al menos la posibilidad de no obrar)¹⁰; y (2) que exista alguna razón para actuar de cierta forma, para escoger una de ellas, es decir, un bien inteligible que apele a la voluntad¹¹. De

to act for it». *Ibid.*, 105: «[...] feelings can incite behavior toward a goal. Understanding that goal—not as a reason for acting but as something to be brought about—an agent can pursue it by an intelligent causal process. A technical “means” [such as a tool, a manipulative process, a sign] is used to reach the “end.” Such behavior often occurs even in small children. Being intelligently guided, it is easily confused with rationally motivated action. What is said in some of our works about “spontaneous willing” involves precisely that confusion.

⁸ Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 232.

⁹ Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 119. En este tipo de comportamiento espontáneo Grisez señala que la diferencia entre los niños pequeños y los adultos consiste en los primeros no pueden obrar de otro modo, pues todavía no son capaces de razonar y elegir. Por eso, aunque son responsables de sus actos en el sentido de que son suyos, no son moralmente responsables de los mismos, mientras que los segundos sí. La conducta de los niños pequeños puede ser travieso, pero no inmoral. La moralidad comienza con la elección libre, la cual supone la capacidad de razonar (cf. *Ibid.*, 232, 245-246). Pueden verse otras reflexiones útiles sobre la acción espontánea: *Ibid.*, 48-50, 62-63, 119-120, 231-233, 244-246.

¹⁰ Grisez subraya que la experiencia de la elección comienza ante la percepción de un conflicto entre posibilidades divergentes, cada una atractiva de algún modo, pero también limitada. Siendo imposible perseguir a la vez todos los bienes en los que uno está interesado, se duda, y se vuelve necesario deliberar y escoger (cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 48-51; 62-63, 119-120, 232; G. GRISEZ ET AL., «Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends», 122; G. GRISEZ – R. SHAW, *Fulfillment in Christ: A Summary of Christian Moral Principles*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 1991, 19-20).

¹¹ En «algunas observaciones críticas» presento mis reservas al respecto.

esta forma —continuando con el último ejemplo— si es necesaria una elección es porque se presentan también otras posibilidades inteligibles, por lo que, además de la atracción emocional de la comida imaginada, habrá alguna razón para comer, o sea, algo en relación con lo cual obrar así se considerará perfecto¹².

Grisez insiste, correctamente, en que las pasiones desempeñan un papel en cada elección humana, lo mismo que el conocimiento sensitivo desempeña un papel en cada proceso de pensamiento. Toda opción considerada en la deliberación está respaldada por algún motivo emocional, que la vuelve, al menos, algo atractiva y llama sobre ella nuestra atención. Sin la motivación emocional para hacer algo nada se presenta a la mente como una posible acción. Por eso un motivo emocional y su meta («goal») son condiciones necesarias para una acción específicamente humana, sea moralmente buena o mala¹³. Ahora bien, que no pueda tener lugar una acción humana, buena o mala moralmente, sin algún motivo emocional, no significa que siempre seamos conscientes del mismo, que lo sintamos. De hecho, los motivos emocionales generalmente se hacen sentir solo si varias pasiones entran en conflicto entre sí o con un motivo racional, o causan algunas manifestaciones fisiológicas inusuales¹⁴.

A veces la emoción y la voluntad marchan juntas armoniosamente para motivar a ejecutar la acción. Lo sensiblemente atrayente coincide con lo que la inteligencia juzga como bueno. Las emociones presentan posibilidades, la inteligencia considera las razones para actuar sobre

¹² Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 119.

¹³ De donde resulta que la relación entre apetito sensible y voluntad no es recíproca. Puede haber actos humanos motivados solo por un «bien sensible», en los que no es necesaria una elección de la voluntad, pero no puede haber elecciones en vista de un «bien inteligible», sin que, de algún modo, con frecuencia desapercibido, no se encuentren también presentes las pasiones, motivadas por algún aspecto sensible del bien inteligible. La dimensión racional de la persona humana presupone siempre aquella «animal», pero no viceversa.

¹⁴ Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 190-191, 231-233; G. GRISEZ ET AL., «Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends», 104, 114, 122; G. GRISEZ, *The Way of the Lord Jesus*, vol. 2: *Living a Christian Life*, Franciscan Press (Quincy University), Quincy (Illinois) 1993, 273-274 (citado en adelante como *Living a Christian Life*); G. GRISEZ, *The Way of the Lord Jesus*, vol. 3: *Difficult Moral Questions*, Franciscan Press (Quincy University), Quincy (Illinois) 1997, 851-852, 856 (citado en adelante como *Difficult Moral Questions*). Sobre la interrelación entre motivos emocionales y racionales, apetito sensible y voluntad, además de las páginas ya citadas, pueden ser útiles: G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 413-416, 690-693; G. GRISEZ ET AL., «Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends», 105, 121-123.

las posibilidades propuestas y la voluntad inicia la acción. Lo que realizamos resulta agradable (sensiblemente) y perfectivo (racionalmente) al mismo tiempo, como cuando disfrutamos de una comida sabrosa y, al mismo tiempo, la comida sirve para la salud, para convivir con los demás y para otros intereses humanos que proporcionan razones para comer. También el mal sensible y el mal inteligible pueden ir avenidos, como cuando nos sentimos enfermos y el mal sensible señala la falta de salud¹⁵.

De todas formas, al actuar mediante una elección, una o más opciones quedan descartadas y las emociones correspondientes quedarán insatisfechas, con su mayor o menor consiguiente frustración. Si una persona obesa a dieta elige comer una abundante comida, satisface el deseo emocional de comer, pero pasando por encima de la repugnancia emocional hacia su obesidad bochornosa.

La diferencia entre los bienes sensibles y los bienes inteligibles es más obvia —señala Grisez— cuando, motivados por un bien inteligible, superamos la repugnancia emocional a un mal sensible que se experimentará en el acto mismo con el cual esperamos alcanzar el bien inteligible; por ejemplo, cuando, por el bien inteligible de unos dientes sanos, uno se somete a un tratamiento doloroso¹⁶.

Esto muestra que, a diferencia del mal inteligible de la pérdida de los propios dientes, el mal sensible del dolor es una realidad «positiva», es decir, no es una privación, sino que posee una cierta entidad. Por otra parte, la experiencia del dolor es algo que debe ocurrir en un organismo sano como parte de su mecanismo de subsistencia¹⁷. Considerado desde la razón, el mal sensible no es, necesariamente, un mal inteligible, sino que puede ser, por el contrario, un bien inteligible en cuanto que nos informa sobre el posible peligro que corre el mismo (v.gr. la salud). Por tanto, los males sensibles no tienen el mismo carácter de los males inteligibles.

¹⁵ Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 119; G. GRISEZ – R. SHAW, *Beyond the New Morality: The Responsibilities of Freedom*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 1988³, 90; G. GRISEZ – R. SHAW, *Fulfillment in Christ*, 52.

¹⁶ Si no digo lo contrario, significa que los ejemplos son del mismo Grisez.

¹⁷ Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 120; G. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 522; J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, Oxford, 2011², 412-413 (la primera edición fue publicada por Clarendon Press, Oxford, 1980, con numerosas reimpressiones).

A su vez, los bienes sensibles son solo aspectos parciales («*goals*») de los bienes inteligibles y —como aparecía al referirnos a la complejidad antropológica— apelan al ser humano solo en cuanto organismo, y se refieren de forma inmediata a su naturaleza «sentiente», pero no son perfectivos de la persona en su totalidad como los bienes inteligibles¹⁸. Los bienes sensibles no nos llevan por sí mismos a ser más y mejor como seres humanos ni los males sensibles menoscaban de por sí la plenitud de ser humana.

¹⁸ R.A. GAHL, *Practical Reason in the Foundation of Natural Law according to Grisez*, 131, nota 60, cita varias frases de R. LAWLER – J.M. BOYLE – W.E. MAY, *Catholic Sexual Ethics: A Summary, Explanation and Defense*, Our Sunday Visitor, Huntington (Indiana) 1985, 75-77 (existe ya una segunda edición de 1996, pero las pp. 75-77 coinciden exactamente tanto en el contenido como en la colocación), afirmando que Grisez, Finnis y Boyle a veces describen los bienes [inteligibles] básicos de tal manera que parecen incluir los bienes meramente placenteros, y a veces describen el placer como bueno en sí mismo. El lector se lleva la impresión de que los autores son ambiguos, confusos o incoherentes. Habría que reparar en que Grisez – Finnis – Boyle no son Lawler – Boyle – May, y que el libro de estos últimos es de carácter divulgativo. Por otra parte, aunque es cierto que estos autores hablan de «basic goodness of pleasure» (p. 75), el contexto y las explicaciones que siguen no solamente coinciden con el pensamiento de Grisez, Finnis y Boyle, y lo completan, sino que, además, no se prestan a confusión alguna. En primer lugar (1), los autores reconocen la bondad fundamental del placer en cuanto que Dios nos creó por amor con una naturaleza «sentiente» que desea el placer. Pero observan que el placer puede esclavizarnos y apartarnos de otras «cosas» buenas a las que quisiéramos ser fieles (v.gr. el matrimonio). Por tanto, el placer no es ni esencialmente malo ni siempre completamente bueno como sugiere el hedonismo (p. 75). En segundo lugar (2), los autores observan que el placer no es lo único ni lo más importante que nos motiva a obrar y que la bondad de otros «objetos» deseables no depende de su capacidad de causar placer: muchas «cosas» buenas no son agradables, y son buenas y deseables, aunque son muy desagradables (v.gr. la fidelidad de Job y la obediencia de Jesús). El pensamiento cristiano se opone al hedonismo, que reduce el placer a criterio último para juzgar la bondad de las cosas, pero no se opone al placer (pp. 75-76). La conclusión (3) es que la bondad o maldad (moral) de las acciones humanas no puede medirse en relación con el placer que causan. A veces debemos emprender acciones (moralmente) buenas que desagradan y debemos evitar acciones (moralmente) malas que agradan. El placer perfecciona a la persona en una dimensión, y por eso es fundamentalmente bueno, pero no es lo principal en la bondad moral ni es el principio para juzgarla. Es simplemente una experiencia que acompaña y completa la acción, sea ésta moralmente buena o mala. Lo malo o lo bueno moralmente no es el placer, sino la acción en sí misma. Por eso lo que hay que evaluar es la acción misma (pp. 76-77). Gahl ha pasado por alto G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 637-638 (especialmente la nota 168), donde se explica la moralidad del placer. Sobre el tema del placer en Grisez, se puede encontrar una síntesis en mis artículos: «La ley natural y los bienes...», primera parte de 2008, 267-269 y segunda parte de 2011, 34-42.

Algunas observaciones críticas

Presento un breve comentario en relación con dos puntos: (1) acerca de las tres clasificaciones de la acción, con especial interés en las acciones espontáneas; (2) acerca de la libre elección en relación con la autodeterminación y la moralidad. Se trata solo de pequeñas correcciones a los análisis de Grisez, que, en general, son sumamente perspicaces, completos y profundos, y que permanecen, a mi juicio, perfectamente válidos en lo fundamental.

Tres clasificaciones complementarias de la acción

El análisis de Grisez acerca de las acciones humanas y su clasificación en tres grupos según su génesis (motivos emocionales – motivos racionales) pone de relieve la importancia de la «elección» para la moralidad, y evidencia un tipo de acciones poco consideradas en la teología moral clásica: las «acciones espontáneas» o «motivadas solo sensiblemente, aunque guiadas por la inteligencia». Ahora bien, mi objeción al respecto es que hay acciones que no son elecciones, pero que son «motivadas racionalmente» o, puesto de otra forma, que son «espontáneas», pero que no están «motivadas solo sensiblemente», y que no parecen, por tanto, que puedan encajar en la clasificación de Grisez¹⁹.

La raíz de este problema podría consistir en una confusión o mezcla entre diversas clasificaciones de la acción. En *Christian Moral Principles*²⁰ Grisez habla de los diferentes tipos de voluntariedad (la llamaré clasificación ‘A’): el «querer simple», el «querer espontáneo» («spontaneous willing»), la «elección», la «aceptación de las consecuencias previstas», la «voluntariedad *in causa* de consecuencias previstas», «la voluntariedad *in causa* de consecuencias no previstas», el «querer ejecutivo», varias clases de «omisión sin elección» y la «prontitud para

¹⁹ Podrían entrar dentro del tipo de voluntariedad llamado *spontaneous willing* en G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 231-233, pero al corregir esta expresión como errónea en G. GRISEZ ET AL., «Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends», 105, parece que han perdido su lugar, y habría que inventar un nuevo grupo que acoja este tipo de acciones «mixtas». De hecho, como veremos, puede ser correcto hablar de «querer espontáneo», cuando la acción va dirigida a un bien inteligible, pero no se realiza una elección en el sentido en que Grisez la entiende. Sobre las acciones espontáneas, ver lo expuesto en este apartado 4, A.

²⁰ Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 231-247.

elegir»²¹. En *Practical Principles...*²² y *Difficult Moral Questions*²³ los autores distinguen entre las tres clases de acciones presentadas en el apartado n. 1 de este artículo atendiendo a su génesis (la llamaré clasificación 'B'), es decir, a los motivos de los que nace la acción y a la interrelación entre apetito sensible e inteligencia y voluntad²⁴, advirtiendo que en obras pasadas llamaron «spontaneous willing» al comportamiento guiado inteligentemente, cuyos últimos motivos son las pasiones, pero que fue un error hablar de «willing».

En esta autocorrección existe, a mi juicio, un error metodológico. Se mezclan dos clasificaciones de especies diferentes en cuanto a los criterios empleados para la elaboración de las mismas, pero, debido a su índole diversa, dichas clasificaciones no permiten una fácil simbiosis. La voluntariedad (clasificación 'A') en sus diferentes modos o tipos, de que se habla en *Christian Moral Principles*, implica que los bienes a los que el agente tiende son siempre bienes inteligibles, entendidos como tales por la inteligencia (clasificación 'B'). El «querer espontáneo» (clasificación 'A') abarcaba, equivocadamente, tanto las acciones motivadas solamente por un bien sensible²⁵, como aquéllas motivadas por un bien inteligible²⁶ (clasificación 'B'). Pero, aunque es un error

²¹ Ya he comentado cómo Grisez señala que los tratados clásicos de moral solo distinguían entre «actos del hombre» y «actos humanos». Centrarse sobre la voluntariedad, —observa nuestro autor— ofrece la ventaja de considerar lo que es moralmente relevante de los actos humanos, dejando a un lado otras consideraciones de tipo físico, legal o metafísico que oscurecen el análisis moral (cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 230, 245).

²² Cf. G. GRISEZ ET AL., «Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends», 102, 104-105.

²³ Cf. G. GRISEZ, *Difficult Moral Questions*, 850-853.

²⁴ Remito a lo expuesto en mi artículo: «La ley natural y los bienes...», primera parte de 2008, 263-267.

²⁵ Los ejemplos ya citados de una persona que imagina una comida apetitosa, experimenta la atracción emocional de comer emocional de comerlos y, al no existir una razón para no comer, procede sin más a comer (cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 119); y de una niña pequeña, la cual sigue caminando a pesar del cansancio ante la perspectiva de la comida y del juego que la esperan (cf. *Ibid.*, 232). Justamente, como hemos analizado, se llama a este comportamiento 'instintivo'.

²⁶ Algunos ejemplos: un estudiante piensa una pregunta, no nota nada que la haga inapropiada y pregunta espontáneamente como lo haría un niño pequeño, simplemente para satisfacer la curiosidad (cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 63; G. GRISEZ – J.M. BOYLE – J. FINNIS – W.E. MAY, «Every Marital Act Ought to Be Open to New Life: Toward a Clearer Understanding», *The Thomist* 52 (1988), 375 [en adelante citaré a los autores de este artículo como GRISEZ ET AL.]; un niño toma espontáneamente una medicina amarga para curarse, por el bien inteligible de la salud (cf. *Ibid.*, 231).

hablar de «willing» (clasificación ‘A’) cuando la motivación es puramente sensible, es correcto cuando la motivación es también inteligible (clasificación ‘B’).

Manteniéndonos dentro de la clasificación ‘A’, el problema no es la impropiedad de *willing*, sino el no haber distinguido suficientemente entre motivación sensible y motivación inteligible (clasificación ‘B’), lo que lleva a considerar como acciones realizadas con un «querer espontáneo» acciones en que el motor es el apetito sensible y que, por consiguiente, no deben considerarse como acciones voluntarias. Se ha mezclado «tender instintivamente» y «querer espontáneamente», quizás por su parecido en cuanto acciones espontáneas²⁷. Desde un punto de vista lógico, la clasificación ‘B’ debería preceder a la clasificación ‘A’, para distinguir claramente entre motivación sensible y motivación inteligible, antes de examinar las diferentes formas de voluntariedad dentro de la motivación inteligible.

La clasificación ‘B’ aporta una valiosa corrección a la clasificación ‘A’, aunque a costa de mezclar dos clasificaciones de especies diferentes y de perder el ‘querer espontáneo’ como una forma de voluntariedad. Es necesario observar que las acciones específicamente humanas en su motivación (clasificación ‘B’) abarcan tanto aquellas en las que se procede con un «querer espontáneo» —correctamente entendido— (clasificación ‘A’), como aquellas en las que el agente delibera y realiza una elección (clasificación ‘A’)²⁸. Es diferente la voluntariedad (clasificación ‘A’), pero en ambos casos el agente tiende a un bien inteligible (clasificación ‘B’). En realidad, todas las acciones en las que está implicado algún tipo o grado de voluntariedad (clasificación ‘A’) son acciones específicamente humanas en su motivación (clasificación ‘B’). El grado o tipo de voluntariedad (clasificación ‘A’) es indiferente en cuanto a considerar una acción como racionalmente motivada (clasificación ‘B’).

A complicar este tema, entra en juego una tercera distinción acerca de tres niveles o tipos de acción²⁹, correspondientes a diferentes significados de «libertad»: libertad física, libertad de obrar como a uno le

²⁷ Como trataremos, se han mezclado dos tipos de acciones espontáneas, quizás debido al influjo de otra clasificación (‘C’), junto a la confusión con «*spontaneous willing*».

²⁸ Grisez reduce las acciones motivadas racionalmente a las elecciones: «The actions we are concerned with in this paper are those initiated by free choice. Such actions are done for the sake of something; they are rationally guided [...]» (G. GRISEZ ET AL., «Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends», 102).

²⁹ Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 41-63, especialmente 46-52; G. GRISEZ – R. SHAW, *Beyond the New Morality: The Responsibilities of Freedom*, 11-18.

gusta³⁰ y libertad como autodeterminación a través de la libre elección³¹ (la llamaré clasificación ‘C’).

El criterio para esta clasificación es la consideración de algún factor potencialmente opuesto a la acción, de algo que podría impedir la acción, pero que de hecho no la está impidiendo y por ello se está realizando. En el primer sentido, una persona es libre cuando no existe una constricción física o impedimento exterior. En el segundo sentido, uno es libre para obrar como le gusta ante la inexistencia de trabas por parte de la conciencia del propio deber, por una obligación o responsabilidad moral, o por restricciones sociales, por imposiciones de otros. En el tercer sentido, una acción es libre cuando es fruto de una elección («que yo haga esto o esto otro depende de mí»); cuando algunos factores (como la reflexión o elecciones anteriores) no eliminan las diversas posibilidades, atractivas e incompatibles entre sí, por lo que el sujeto se encuentra ante un conflicto entre los diversos bienes inteligibles posibles en principio, pero de hecho imposibles de alcanzar a la vez: para actuar uno tiene que deliberar y elegir³². Una situación típica donde se hace necesario realizar una elección es ante la tentación³³. Se llama libertad de autodeterminación porque a través de nuestras elecciones escogemos quién o qué clase de persona queremos ser; nos hacemos a nosotros mismos en cuanto a la moralidad³⁴.

³⁰ No necesariamente en un sentido peyorativo. Jesucristo obraba siempre como Él deseaba, pero deseaba siempre obrar como el Padre quería. Tiene una connotación negativa solo si uno la considera como el grado o el tipo más elevado de libertad, lo cual es típico de los adolescentes y de la gente inmadura. Un esclavo no goza, en la medida en que es esclavo, de este tipo de libertad (cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 46).

³¹ Grisez menciona también otros significados posibles de «libertad»: «ideal», «creativa» y «política», pero no son importantes para nuestro argumento.

³² Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 48-52, 231-233; G. GRISEZ – R. SHAW, *Beyond the New Morality: The Responsibilities of Freedom*, 17; GRISEZ ET AL., «Every Marital Act Ought to Be Open to New Life: Toward a Clearer Understanding», 374-375. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 51: «From one point of view, the need to choose arises simply because of factual limitations—for example, one cannot be in two places at once. But from another point of view, the need to choose more truly arises from the multiplicity and incommensurability of human possibilities. One wants to be in both places because possible aspects of one’s fulfillment can be found in each, and the fulfillment possible in either leaves out something of the fulfillment possible in the other. The real issue which is settled in choice is, then, whether one will fulfill oneself in one way and forgo the fulfillment promised by the other possible way of acting, or vice versa».

³³ Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 63.

³⁴ Esta forma de entender la elección y de identificarla con la autodeterminación moral

Esta última distinción (clasificación ‘C’) no tiene que ver ni con los tipos de voluntariedad (clasificación ‘A’) ni con los motivos del obrar (clasificación ‘B’). Una acción puede calificarse de libre en los tres sentidos (clasificación ‘C’), o según el primero y segundo, o según el primero y tercero, o solamente según el primero (niños muy pequeños y animales superiores)³⁵. Por el contrario, esa misma acción pertenece a una, y solo una, de las tres divisiones en cuanto a la voluntariedad (clasificación ‘A’), y en cuanto a los bienes perseguidos (sensibles e inteligibles) y al modo de perseguirlos (relación entre apetito sensible e inteligencia y voluntad) (clasificación ‘B’).

Los tres grupos tratan de la acción, pero con un criterio u objeto formal diferente. Esto comporta que el concepto de «elección» contenga en

plantea algunos problemas, porque parecería que el «querer espontáneo» no determina moralmente a la persona. Tocaremos enseguida este punto. M. CAREY, *Freedom and Finality: Thomas Aquinas and the Moral Revolution of Germain Grisez* (tesis de doctorado en Teología Moral), Pontificia Universidad de Santo Tomás, Roma 1997, 159-181, estudia el pensamiento de Grisez sobre la libertad humana y la elección, concluyendo que nuestro autor se acerca a las ideas de Ockham. Me parece, sin embargo, un juicio precipitado y poco fundado, por lo siguiente. (1) Se analiza solo nuestra clasificación ‘C’, sin mencionar las clasificaciones ‘A’ y ‘B’, que ofrecen importantes aspectos complementarios. Por ejemplo, en la clasificación ‘A’ Grisez se basa en el análisis tomista de la voluntad, que tiende espontáneamente a lo percibido como bien (*S.Th.*, I-II, q. 8, aa. 2-3; q. 10, a. 1; q. 94, aa. 2-3; q. 18, a. 3), para hablar de «simple willing» y de «spontaneous willing» (cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 231-233, 245-246), después llamado «aliveness», «simple volition» (cf. G. GRISEZ ET AL., «Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends», 102, 105). Por lo tanto, la libertad en Grisez no es la pura «libertad de indiferencia» de Ockham. (2) Extrañamente, parece que Carey no ha estudiado —no la cita— la obra más importante de nuestro autor sobre la libertad y la elección: J.M. BOYLE – G. GRISEZ – O. TOLLEFSEN, *Free Choice: A Self-Referential Argument*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 1976. (3) Carey se apoya fuertemente en S.TH. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Editions Universitaires Fribourg, Suisse / Cerf, Paris 1993³, 250-405 (especialmente 250-263; trad. española: *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia*, EIUNSA, Pamplona 2000²). Pero, como Pinckaers muestra, las diferencias entre la «libertad de indiferencia» de Ockham y la «libertad de cualidad» de Santo Tomás, implican mucho más que una definición diversa de libertad (donde Grisez se podría parecer a Ockham). Se trata de todo un sistema —nominalista— con una teoría del conocimiento, una antropología y una concepción de Dios muy diversas. No se puede extrapolar la idea de libertad en Ockham fuera del nominalismo y concluir que Grisez es, en esta cuestión, «ockhamista», cf. M. CAREY, *Freedom and Finality*, 181: «Certainly, then, enough of this analysis applies to Grisez’s theory of freedom to say that this is a “freedom of indifference” [...]. And the consequences of Grisez’s adopting such a theory of human freedom are just as dramatic as Pinckaers predicts».

³⁵ Como se puede apreciar, es siempre necesario cierto grado de libertad física para que pueda realizarse una acción manifestada externamente.

cada caso matices diversos. En la tercera clasificación ('C'), «elección» se opone a «comportamiento espontáneo»³⁶. Pero en la segunda clasificación ('B'), elección no se opone a otra clase de actos, sino que forma parte, junto con el «querer espontáneo»³⁷, de las acciones motivadas racionalmente. En la primera clasificación ('A'), «elección» tampoco se opone a nada. Indica simplemente la forma más importante de voluntariedad, a la que preceden, acompañan o siguen otras posibles formas³⁸.

Intentemos ahora relacionar las clasificaciones 'A' y 'C' (con una alusión final a la clasificación 'B'). En *Christian Moral Principles* se habla de «acciones espontáneas» algunas veces en el sentido de «querer espontáneo»³⁹ (clasificación 'A'), otras en el sentido de que no se da una elección⁴⁰ (clasificación 'C') y otras en ambos sentidos a la vez⁴¹. Este paso de una clasificación a otra no ofrecía problema porque bajo «querer espontáneo» entraban también las acciones cuyo motor es el apetito sensible. Corregido el error en *Practical Principles*, acerca de

³⁶ Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 48: «Thus the first stage of the experience of choice is conscious thinking about alternatives (see *S.t.*, 1-2, q. 9, a. 4; q. 13, a. 6; q. 14, a. 1). Instead of being drawn by some unopposed motive into spontaneous action, as usually happens, one begins to deliberate». *Ibid.*, 119: «For example, a person imagines good food and experiences the emotional appeal of eating it. If there is no reason not to eat, one sees the point of doing so and proceeds without having to make a choice». *Ibid.*, 232: «However, small children do not make choices. They act by spontaneous willing; but if there is to be a free choice, spontaneous action must be blocked—not merely by distraction and emotion but by the awareness that two or more incompatible alternatives are simultaneously real possibilities for the one who is to choose». Cf. *Ibid.*, 51-52, 63, 243. G. GRISEZ – R. SHAW, *Fulfillment in Christ*, 19: «Sometimes we think of something to do, see no reason for not doing it, and go ahead and do it. There is no choice in such spontaneous behavior, and so no free choice either».

³⁷ Aunque Grisez et al. al corregirse acerca de *spontaneous willing*, dejan fuera este tipo de acciones, como ya señalábamos.

³⁸ Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 229-232, 239-243, 246-247.

³⁹ Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 245-246. Ya mencioné los ejemplos de un estudiante que piensa una pregunta, y no notando nada que la haga inapropiada y pregunta espontáneamente como lo haría un niño pequeño, simplemente para satisfacer la curiosidad (*Ibid.*, 63; GRISEZ ET AL., «Every Marital Act Ought to Be Open to New Life: Toward a Clearer Understanding», 375); y de un niño que toma espontáneamente una medicina amarga para curarse, motivado por el bien inteligible de la salud (cf. *Ibid.* 231).

⁴⁰ Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 48, 51-52, 119, 243; G. GRISEZ – R. SHAW, *Fulfillment in Christ*, 19.

⁴¹ Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 231: «Another sort of voluntariness presupposed by choice is spontaneous willing. Given the basic disposition of simple willing, when people think of some definite way of proceeding in order to realize a concrete possibility and reach a fulfillment, they spontaneously will to proceed. If no other factor prevents it, spontaneous willing leads into action (see *S.t.*, 1-2, q. 14, a. 4)». Cf. *Ibid.*, 63, 231-233.

«spontaneous willing» —aun a costa de mezclar indebidamente las clasificaciones ‘A’ y ‘B’—, ya no es posible identificar «querer espontáneo» (clasificación ‘A’) y «no-elección» (clasificación ‘C’) porque esto último es más amplio y abarca también el comportamiento dirigido a los bienes sensibles, en el que no entra propiamente la voluntariedad⁴². Todas las acciones realizadas con un «querer espontáneo» (clasificación ‘A’) son para nuestro autor «no-elecciones» (clasificación ‘C’), pero no se cumple lo contrario: algunas acciones que no nacen de una elección (clasificación ‘C’) no corresponden, al mismo tiempo, a un querer espontáneo —se realizan sin un querer espontáneo— (clasificación ‘A’), como sucede con las acciones instintivas y las guiadas inteligentemente, pero motivadas solo sensiblemente (clasificación ‘B’).

En todas las acciones espontáneas (clasificación ‘C’) se pasa a la acción sin deliberar acerca de diversas opciones posibles y, por consiguiente, sin tener que elegir una de ellas, descartando las demás⁴³. Pero el «querer espontáneo» (clasificación ‘A’) tiende solo a bienes inteligibles (clasificación ‘B’), lo cual implica entender y querer los bienes como bienes. Es necesario, pues, distinguir entre la espontaneidad meramente instintiva⁴⁴ y la racional⁴⁵, y éste es el mérito de la clasificación ‘B’. De nuevo aparece cómo puede ser correcto hablar de «querer espontáneo» (clasificación ‘A’), aunque no se realice una elección (clasificación ‘C’).

⁴² Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 51: «Someone might object that one can choose a particular, sensibly appealing object—for example, one pastry from a tray. But “choose” here is used simply to mean “pick out,” and such choice can be a spontaneous performance of the sort that even animals and small children do. Free choices, as explained in D above, follow hesitation and deliberation. Blocked from acting on spontaneous inclination, a person begins to consider the reasons in favor of and against various possible resolutions of the problem».

⁴³ En las acciones espontáneas instintivas, si se presentan varias alternativas, se impone la emoción o sentimiento más fuerte (cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 49; G. GRISEZ, *Difficult Moral Questions*, 852). En las acciones espontáneas racionales se presenta una sola opción a la que uno tiende espontáneamente y que se llevará a cabo si no hay algún factor que lo impida (G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 231).

⁴⁴ El ejemplo ya citado de un niño de dos años que siente hambre, recuerda haber visto unas galletas en la cocina, va y comienza a subirse al mostrador (cf. G. GRISEZ, *Difficult Moral Questions*, 851; G. GRISEZ ET AL., «Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends», 102).

⁴⁵ Los ejemplos ya citados del estudiante que pregunta espontáneamente (cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 63), del niño que toma espontáneamente una medicina amarga para curarse (cf. *Ibid.* 231), de la familia que «escoge» la nueva residencia sin una verdadera elección y de la persona, cuyos compromisos reducen las posibles alternativas a una sola, que es la de ser fiel a esos compromisos (cf. *Ibid.* 49).

Veamos la interrelación entre los grupos 'B' y 'C'. Decíamos que en la clasificación 'C' «elección» se opone a «comportamiento espontáneo». Pero el hecho de que la «elección» (clasificación 'C') esté siempre motivada racionalmente (clasificación 'B'), no significa que el «comportamiento espontáneo» (clasificación 'C') sea solo el que está motivado emocionalmente (clasificación 'B'). La «acción espontánea» (clasificación 'C') puede tender, como hemos visto, tanto a bienes sensibles como a bienes inteligibles (clasificación 'B'). «Acciones espontáneas» (clasificación 'C') y «acciones guiadas inteligentemente, pero motivadas solo sensiblemente» (clasificación 'B') no son exactamente lo mismo. En otras palabras, «espontaneidad» se opone a «elección» (clasificación 'C'), no a «racionalidad» (clasificación 'B'). «Acciones iniciadas por libre elección» (clasificación 'C') y «acciones motivadas racionalmente» (clasificación 'B') no son equivalentes⁴⁶. El hecho de que las acciones nacidas de elecciones (clasificación 'C') sean siempre acciones motivadas racionalmente por un bien inteligible (clasificación 'B'), no implica que todas las acciones motivadas racionalmente (clasificación 'B') sean solo elecciones (clasificación 'C').

En conclusión, se trata de tres divisiones heterogéneas, de especies diversas, válidas y útiles, cuyos contenidos son comparables y están relacionados, pero que no son intercambiables. Cada clasificación resalta un aspecto particular de la acción y pone de manifiesto la irreducible complejidad de la misma. Es mérito de Grisez haberse dado cuenta y haber profundizado en ello.

Libre elección, autodeterminación y moralidad

El tercer significado de libertad como autodeterminación a través de las elecciones libres parece presentar algunos problemas o, al menos, suscitar alguna perplejidad. Es cierto que es en este nivel donde se realiza la moralidad, donde escogemos quién y qué clase de persona queremos ser. En este sentido «libertad» como autodeterminación significa responsabilidad acerca de nosotros mismos como sujetos morales. Cada uno escoge con sus actos quién o qué clase de persona quiere

⁴⁶ Grisez parece identificarlas: «The actions we are concerned with in this paper are those initiated by free choice. Such actions are done for the sake of something; they are rationally guided [...]» (G. GRISEZ ET AL., «Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends», 102).

ser moralmente; somos lo que escogemos ser con nuestros actos, lo que hacemos de nosotros mismos mediante nuestro obrar⁴⁷ y se opone a lo que nos sucede como consecuencia de algunos factores que no dependen de nosotros⁴⁸. Que nuestras acciones humanas son —en términos clásicos— un *agere* cuyo efecto principal es interior —y por ser espiritual perdura— y no simplemente un *facere* con un efecto meramente exterior es un tema recurrente en Grisez⁴⁹. Como ya señalábamos, el

⁴⁷ JUAN PABLO II, Carta encíclica *Veritatis splendor* (6 de agosto de 1993), n. 71: «Los actos humanos son actos morales, porque expresan y deciden la bondad o malicia del hombre mismo que realiza esos actos [nota 120: cf. S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 1, a. 3: «Idem sunt actus morales et actus humani»]. Éstos no producen solo un cambio en el estado de cosas externas al hombre, sino que, en cuanto decisiones deliberadas, califican moralmente a la persona misma que los realiza y determinan su profunda fisonomía espiritual, como pone de relieve, de modo sugestivo, san Gregorio Niseno: “[...] Así pues, ser sujeto sometido a cambio es nacer continuamente... Pero aquí el nacimiento no se produce por una intervención ajena, como es el caso de los seres corpóreos... sino que es el resultado de una decisión libre y, así, nosotros somos en cierto modo nuestros mismos progenitores, creándonos como queremos y, con nuestra elección, dándonos la forma que queremos”» (nota 121: *De vita Moysis*, II, 2-3: PG 44, 327-328).

⁴⁸ Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 41-42: «1. [...] free choice underlies both goodness and badness. [...] Free choice is, properly speaking, an existential principle, a source of both moral good and moral evil.

2. Free choice is the central reality in us by which our acts are present in the moral field [...] what we do is our doing and can be wrongdoing or its opposite only if we freely choose to do it. What we do makes up our moral life only insofar as our choice is free, not something which happens to us as a result of factors outside us (see *S.t.*, I, q. 83, a. 1; 1-2, q. 1, a. 1; q. 6, a. 1; q. 18, a. 1).

3. If what we do were determined by something other than ourselves, not we but that other something would be responsible for our lives. We are responsible in a full sense only when two conditions are fulfilled: first, when it is in our power to do what is good or bad; second, when we do one or the other by our own choice, a choice which really could be otherwise. Thus free choice underlies existential responsibility.

4. “Responsibility” here does not mean being held responsible. One can rightly be held responsible only if one really is responsible—if one acts by free choice. Human persons are historical beings who day by day build themselves up by their free choices. One shapes one’s own life, one determines one’s self, by one’s free choices [note 1 omitted]. To be responsible ultimately means to be a self one cannot blame on heredity, environment, or anything other than one’s own free choices».

⁴⁹ Se puede ver, por ejemplo: G. GRISEZ, *Contraception and the Natural Law*, 133, 179, 192; G. GRISEZ, *Dualism and the New Morality*, 113-114; GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 41, 44-45, 51-56, 143-144, 234-236; J. FINNIS – J.M. BOYLE – G. GRISEZ, *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, Oxford University Press, Oxford-New York 1992⁶, 80-81, 251-254, 268-269, 272; GRISEZ ET AL., «Every Marital Act Ought to Be Open to New Life: Toward a Clearer Understanding», 418-423; G. GRISEZ – R. SHAW, *Beyond the New Morality: The Responsibilities of Freedom*, 17-22, 25-33, 43-52, 229-240; G. GRISEZ, *A Contemporary Natural Law*

concepto de «elección libre» de Grisez (clasificación ‘C’) implica que el sujeto se encuentra en una situación consciente de ‘conflicto’ entre diversas posibilidades irreducibles, lo cual lleva a la deliberación acerca de la opción a realizar y, finalmente, a la elección de una de las alternativas⁵⁰. Para hablar de una acción escogida libremente no basta, por tanto, que implícitamente la persona goce de libertad en cuanto posibilidad de no realizar esa acción o de ejecutar otra. En este sentido,

Ethics, 133; G. GRISEZ – R. SHAW, *Fulfillment in Christ*, 12-25, 100, 103-105, 398. Finnis habla de efectos «transitivos» e «intransitivos»: cf. J. FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, 139-144, 153; o de «reflexivity»: cf. J. FINNIS, *Moral Absolutes: Tradition, Revision and Truth*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1991, 20-22, 72-73.

Porque nuestras «elecciones libres» nos autodeterminan, su efecto es perdurable en nuestras vidas porque se convierte en parte de nosotros mismos. Esta perdurabilidad de las elecciones —explica Grisez— es suficiente para explicar la orientación global de nuestra vida, sin necesidad de recurrir a una misteriosa «opción fundamental» que no es posible verificar porque no es accesible a la conciencia (cf. G. GRISEZ – R. SHAW, *Beyond the New Morality: The Responsibilities of Freedom*, 31, 239-240). En vez de «opción fundamental» Grisez prefiere hablar, justamente, de «fundamental commitment» o «basic commitment», alrededor del cual se organiza —o se debe organizar— la vida entera de una persona moralmente madura. Este «compromiso fundamental» para el cristiano es el acto de fe (cf. G. GRISEZ – R. SHAW, *Beyond the New Morality: The Responsibilities of Freedom*, 27-31, 58, 221, 229-233, 240; G. GRISEZ – R. SHAW, *Fulfillment in Christ*, 187; G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 224, 226, 238, 385, 393-394, 423, 485, 527-532, 539-540, 543, 545, 552-553, 556-560, 630, 642, 680; G. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 116, 136, 342; G. GRISEZ, *Difficult Moral Questions*, 31). El acto de fe en Dios implica la obediencia (de la fe) a Dios, aceptar a Jesucristo como Señor y entrar en su seguimiento, creer y aceptar a la Iglesia como cuerpo de Cristo y dispensadora de su gracia, y evitar todos los actos no solo directamente contrarios a la fe, sino también a sus implicaciones, las cuales se extienden a toda la vida. Grisez ve aquí el criterio para resolver el problema del discernimiento entre «materia grave» y «materia leve». Es materia grave la excluida directamente por la fe o por sus requisitos específicos porque es incompatible con ellos. Es materia leve cuando no es incompatible con los mismos (cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 224, 393-399, 481-485, 551-557, 771-774; G. GRISEZ – R. SHAW, *Fulfillment in Christ*, 187-192, 238-239; G. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 7-8). Puede encontrarse una aguda crítica a ciertas concepciones erróneas de la «opción fundamental» en: G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 382-390, 399-403; y de forma resumida en: G. GRISEZ – R. SHAW, *Fulfillment in Christ*, 192-197.

El hecho de que nuestras elecciones son realidades espirituales y no simples eventos que pasan, y de que, por consiguiente, su efecto autodeterminante dura en el tiempo, sirve a Grisez para explicar, desde un punto de vista racional, la perdurabilidad del acto de fe, del pecado, de la redención de Jesucristo y la posibilidad de cooperar con él, los sacramentos como acciones de Cristo en las que colaboramos, la realidad del infierno y de nuestra transformación celestial. Algunas referencias significativas son: G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 50-52, 132, 315-318, 387, 446-459, 467-468, 554-555, 584-586, 702, 732-733, 742-743, 756, 792-793, 810, 817-818; G. GRISEZ – R. SHAW, *Fulfillment in Christ*, 20-21, 152-153, 218, 229, 268; G. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 78, 185, 596-599.

⁵⁰ Entre estas alternativas se encuentra, también, la de abstenerse de obrar.

como hemos observado, «libertad» de libre elección se opone a «comportamiento espontáneo».

Si la «libertad de elección libre» se identifica, sin más, con la «libertad de autodeterminación» podría parecer que los actos inteligentes y voluntarios, pero espontáneos («spontaneous willing», clasificación 'A') no serían ya actos de autodeterminación moral⁵¹, no serían moralmente relevantes, aunque en ocasiones sean voluntarios⁵². Mi objeción

⁵¹ G. GRISEZ – R. SHAW, *Beyond the New Morality: The Responsibilities of Freedom*, 17: «Self-determination refers instead to the state of affairs in which, despite external pressures and prior causes which can and do influence our choices, we retain at least some options of choosing or not choosing, of choosing one thing rather than another.

In cases where there is no such option there is no real choice and no self-determination. In such cases it is not a question of “moral” action at all. When people do things without really having chosen to do them, they are not acting either morally or immorally; their action simply has no moral quality in itself. (People may, however, have considerable moral responsibility for previous freely chosen acts by which they placed themselves in the position of being unable to choose freely and so have some responsibility for the consequences of their unfree behavior.) It is certainly possible to act in this way—without choosing to act—and in fact people often do. But it is also possible for people to act on the basis of real choice and, in doing so, to be self-determining». Hay que tener en cuenta, de todas formas, que esta obra es de carácter divulgativo.

⁵² En G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 685-686, nuestro autor analiza algunas condiciones que hacen imposible, de hecho, un acto de elección: (1) si la acción nunca se le ocurre al agente; (2) si no ve en esa acción ningún sentido; (3) si no puede pensar o no tiene ninguna idea de cómo iniciar esa acción. Grisez explica que uno no es moralmente responsable sobre lo que es imposible elegir, porque no puede quererlo. Sin embargo, se puede objetar que cuando se realizan acciones espontáneas motivadas racionalmente, existe un querer, una acción voluntaria, aunque no se da una elección en el sentido fuerte de Grisez.

En *Ibid.*, 324, nuestro autor afirma: «Moral responsibility ends where free choice becomes impossible, but where there is a possibility of free choice for a person in his or her actual condition, moral responsibility is present». Entre los ejemplos de cómo es posible obrar espontáneamente, sin elección, se mezclan casos de acciones bajo sugestión hipnótica, impulsos emocionales, compulsión neurótica y en situaciones donde las personas son incapaces de considerar otras posibilidades que escogerían si pudieran advertirlas (cf. *Ibid.*, 324-325). Sin embargo, éste último tipo de acciones son plenamente morales cuando son voluntarias, aunque, sin duda, la responsabilidad y culpabilidad del sujeto puedan verse notablemente disminuidas (como puede ser el comportamiento de personas que han crecido en barrios marginados). Efectivamente, una persona en estas condiciones no es moralmente responsable de elecciones que le es imposible realizar por las condiciones enunciadas anteriormente (cf. *Ibid.*, 685-686), pero sí puede ser moralmente responsable—habrá que analizar en qué grado—de las acciones que le es posible realizar y que, de hecho, realiza voluntaria, aunque, en ocasiones, espontáneamente.

En *Ibid.*, 416-419, Grisez observa que los actos no voluntarios son actos sin una valencia moral porque no se realiza una elección, y que las circunstancias y las emociones pueden mitigar la culpabilidad. Sin embargo, comenta: «[...] sometimes emotion inhibits a person from making or carrying out a morally required choice. For example, sadness or fear can lead to hesitation and delay in regard to something which should be done. This constitutes a sinful omission through

es que la moralidad no se reduce a las elecciones libres de Grisez. Es necesario recuperar la categoría «spontaneous willing» entendiéndola correctamente (clasificación ‘A’), lo cual lleva a admitir que también existen actos espontáneos motivados racionalmente (clasificación ‘B’), los cuales son buenos o malos moralmente, determinando a la persona en su moralidad.

Por otra parte, el mismo Grisez reconoce que «moralidad» se identifica con «voluntariedad» (clasificación ‘A’) y que las diferentes formas de voluntariedad explican las diversas formas de responsabilidad moral⁵³. Por consiguiente, los actos realizados con un «querer espontáneo», junto con las otras formas de voluntariedad (la aceptación de las consecuencias previstas, la voluntariedad *in causa*, etc.) determinan también a la persona moralmente, aunque, efectivamente, los actos de libre elección constituyan la forma central de voluntariedad y autodeterminación moral, alrededor de la cual giran las demás⁵⁴.

En el contexto de esta tercera clasificación, se comprende por qué, para Grisez, no todos los actos humanos son elecciones, aunque sean realizados libremente —según los dos primeros significados de libertad— como medios en vista de un fin. Por ejemplo, una familia que busca una nueva residencia con ciertas características y entre las varias posibilidades encuentra una, preferible a las demás en todos los sentidos (está situada en una zona mejor, es más económica, más amplia, más nueva, etc.), no realiza una elección al adquirir la nueva casa. Las demás alternativas dejan de serlo porque dejan de ser atractivas y queda solo una. Dadas sus expectativas y deseos, solo existe un curso de acción. No es necesaria una elección. Es cierto que ellos «escogen» la casa, pero una computadora programada para ello podría haber hecho lo mismo. Han sido libres con una libertad de obrar como les gusta, pero no con una libertad de autodeterminación o de libre elección. Habría sido necesario realizar una elección si ninguna residencia hubiera sido mejor que las demás en todos los aspectos significativos, de forma que cada una ejerciera, de algún modo, cierto atractivo, pero incluyendo

weakness. But as long as there is no definite choice to omit what one should do, the sin cannot be mortal» (*Ibid.*, 417). Ahora bien, en la lógica de Grisez, si no ha habido una elección, no hay autodeterminación moral y no se podría hablar de pecado.

⁵³ Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 229-249. Al definir qué es la «dimensión existencial» de la persona, Grisez mismo no la restringe a las elecciones libres, sino que la abre también a «otros actos del querer»: [...] that part of a person's life constituted by free choice and other acts of willing» (*Ibid.*, 920).

⁵⁴ Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 229-232, 239-243, 246-247.

algunas desventajas. Por ejemplo, una primera casa podría estar situada en una parte de la ciudad más exclusiva y ser más grande, pero con la desventaja de ser más cara y de no contar con el amplio jardín de otra segunda en el que podrían jugar los niños; pero estas dos opciones no tendrían cerca una escuela ni serían tan nuevas como una tercera⁵⁵.

Nuestro autor habla también de una persona que debido a elecciones y compromisos anteriores a los que es fiel, en un determinado momento puede no necesitar elegir, porque para él existe solo un curso de acción: «No puedo obrar de otra forma»⁵⁶. Las elecciones previas se convierten en puntos fijos de referencia para resolver ulteriores situaciones sin necesidad de realizar nuevas elecciones⁵⁷.

¿Se puede decir que estos actos humanos no son morales porque no son elecciones libres? Grisez parece solucionar el problema añadiendo que «la significación moral de tales actos surge de los anteriores y permanentes compromisos que estos actos expresan»⁵⁸. Por eso, a medida que la gente avanza en edad se ve en la necesidad de deliberar y elegir con menos frecuencia⁵⁹.

⁵⁵ Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 49.

⁵⁶ Se supone que otras posibilidades contrarias a sus compromisos, no le son atractivas, por lo que, de hecho, no se le presentan como alternativas. Sobre los «compromisos» —una categoría moral importante en la moral cristiana como la presenta Grisez— me permito remitir a mi artículo «Germain Grisez, una vida al servicio de la renovación de la moral», *Alpha Omega* 7 (2004), 222, nota 65.

⁵⁷ Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 51-52 «Once the choice is made, a certain aspect of one's self is involved in the good one has chosen which is not involved in the alternative. One is as one has chosen to be. If the very same alternatives were to present themselves again—everything one judges to be good or bad being the same—one could have no reason for choosing otherwise. And so no new choice would be necessary. This is why previous choices provide fixed points of reference to resolve further situations without new choices, and why people therefore usually make fewer choices as they settle down in life».

⁵⁸ Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 49: «The moral significance of such acts arises from the prior and continuing commitments which they express». Esto se aplica también, justamente, a los actos no voluntarios, pero que son consecuencia de elecciones anteriores (voluntarios *in causa*): «[...] one can at times accept a psychological account attributing certain behavior of individuals to neurotic compulsion. Yet the compulsion itself might be traceable to moral guilt on the part of the individual. If Lady Macbeth could not help washing her hands, there nevertheless was a time when she freely chose to bloody them» (*Ibid.*, 325). Cf. *Ibid.*, 416, 685.

⁵⁹ Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 49. Otro caso es cuando a alguien se le ocurre una duda o curiosidad, y al no percibir nada en contra de preguntar, interroga espontáneamente (cf. *Ibid.*, 63; GRISEZ ET AL., «Every Marital Act Ought to Be Open to New Life: Toward a Clearer Understanding», 375). Estos ejemplos dejan claro el sentido fuerte de «elección» en Grisez. Aquí entran en juego los diversos modos de voluntariedad posibles (clasificación 'A'), entre los cuales se encuentra la elección. Los ejemplos muestran, además, que puede

En mi opinión, es cierto que el significado moral de un acto nacido de un «querer espontáneo» le es dado por elecciones y compromisos anteriores que expresa, pero le es dado «frecuentemente» y «principalmente», pero no siempre ni completamente. Puede haber actos humanos espontáneos que no tienen su origen en elecciones anteriores⁶⁰ y, además, estos actos espontáneos (clasificación ‘C’), si son voluntarios (clasificación ‘A’), conllevan ya en sí mismos una moralidad propia. Por otra parte, la explicación de muchos actos espontáneos requiere también la referencia al carácter virtuoso o vicioso de la persona. Las virtudes y los vicios son, ciertamente, fruto de elecciones y compromisos anteriores —y manifiestan justamente que las acciones humanas son, ante todo, un *agere*—, pero son algo más que elecciones y compromisos. La virtud, precisamente por ser un *habitus*, llevará a la persona virtuosa a discernir, a escoger y a realizar el bien en las circunstancias concretas por connaturalidad y, por ello, con cierta facilidad, lo cual se traducirá frecuentemente en un «obrar espontáneo»⁶¹.

En conclusión, «libre elección» no es sinónimo de «autodeterminación» ni de «moralidad». En otras palabras, las elecciones libres no abarcan todas las dimensiones del *agere* —aunque constituyen la parte más importante— porque éste comprende todos los modos posibles de voluntariedad. El tercer significado de libertad (clasificación ‘C’) es, en efecto, el nivel de la autodeterminación y de la moralidad, pero éstas incluyen también las «acciones espontáneas voluntarias», las cuales no siempre son reducibles a elecciones anteriores ni agotan en éstas su importancia moral.

Si no se mezclan indebidamente las diversas clasificaciones y si se recupera «spontaneous willing» —entendiéndolo correctamente— como una categoría válida de voluntariedad, pienso que las distinciones de nuestro autor son válidas y pertinentes, tanto desde el punto de vista de la reflexión ética como de sus aplicaciones teológicas⁶² y pastorales⁶³.

ser correcto hablar de «querer espontáneo» cuando los bienes a los que se dirige el sujeto son inteligibles. Cf. *Ibid.*, 50-52.

⁶⁰ Supongamos que la sirena de una ambulancia le recuerda a una persona de su ser querido que se encuentra en el hospital y espontáneamente le llama por teléfono.

⁶¹ Una buena síntesis tomista sobre la virtud, los vicios y el carácter en relación con las elecciones libres se halla en: G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 58-59; 203, nota 35.

⁶² Por ejemplo, a la hora de distinguir entre pecado mortal y venial: cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 376-377.

⁶³ Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 243.

Summary: One of the most important issues for ethics and moral theology is the relationship between the passions or emotions and the intelligence-will. Related to this issue is also the question of the motives of our actions. From his Thomistic philosophical and theological background, Grisez offers extremely insightful and original reflections on the classification of human actions (in three groups) according to their genesis, that is, according to whether they arise from emotional or rational motives, emphasizing the importance of “choice” for morality, and highlighting a type of action little considered in classical moral theology: spontaneous actions or those “motivated only sensibly, although guided by the intelligence”. It is therefore worthwhile to present the thought of this author on these topics.

Key words: actions, passions, emotions, intelligence, will, motives, choice.

Sommario: Una delle questioni più importanti per l’etica e la teologia morale è la relazione tra passioni o sentimenti e intelligenza-volontà. Collegata a questa questione c’è anche la questione dei motivi delle nostre azioni. Di formazione filosofica e teologica tomistica, Grisez offre riflessioni estremamente penetranti e originali sulla classificazione delle azioni umane (in tre gruppi) secondo la loro genesi, cioè a seconda che nascono da motivi emotivi o motivi razionali, evidenziando l’importanza della “scelta” per la moralità ed evidenziando un tipo di azioni poco considerate nella teologia morale classica: azioni spontanee o “solo sensibilmente motivate, ma guidate dall’intelligenza”. Vale la pena, quindi, di presentare il pensiero di questo autore su questi punti.

Parole chiave: azioni, passioni, emozioni, intelligenza, volontà, motivazioni, scelta.