

### ¿Qué es y qué motiva una acción moral?\*

Preguntarnos por la motivación de la acción moral es preguntarnos, a la vez, por la esencia de la acción moral. Ello se debe a que la "sustancia" moral de una acción no depende exclusivamente del acontecer externo de ésta, sino más bien de sus motivos internos. Así, por ejemplo, regalar una gran suma de dinero a un necesitado no es en sí una acción generosa, sino que se convierte en tal sólo por la presencia en ella de determinados motivos del agente.

Puede preguntarse ¿qué motivaciones hacen moralmente buena a una acción moral? Esta cuestión es una pregunta fundamental de la ética que toca en lo profundo la esencia de la acción moral.

La primera respuesta que se presenta a la pregunta ¿qué motiva una acción moralmente buena? es afirmar que se trata del *objeto de la acción y de su importancia*.

Dos hechos patentes parecen fundamentar irrefutablemente la verdad de esta respuesta. En primer lugar, no es posible una acción moral con respecto a estados de cosas neutrales,<sup>1</sup> como aquel al que se refiere la pregunta ¿en qué lado de un camino está una piedra cualquiera? Por tanto, ello lleva a admitir que lo que motiva las acciones morales es la importancia particular de determinados estados de cosas. Pero, en segundo lugar, la cuestión de si la importancia del estado de cosas que realizar es positiva o negativa, desempeña, como es patente, un papel decisivo para la diferencia entre acciones moralmente buenas y acciones moralmente malas. Toda concepción que niegue esto conduce, como ha indicado Max Scheler, a consecuencias "monstruosas":

---

\* Texto de la conferencia pronunciada en el Salón de Actos de Balmesiana, el día 19 de abril de 1996, durante el Ciclo de Conferencias de 1996, organizadas por la SITA de Barcelona, la Fundación Balmesiana y la Universidad de Barcelona, bajo la presidencia del Excmo. Sr. Dr. Pedro Suñer, S.I.

1. Sobre la noción de estado de cosas véase el artículo acerca de la teoría de los estados de cosas negativos en Adolf Reinach, *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in zwei Bänden*, Bd. I: *Die Werke*, Teil I: Kritische Neuauflage (1905-1914), Teil II: Nachgelassene Texte (1906-1917); hrsg.v. Karl Schuhmann Barry Smith, Philosophia Verlag, München und Wien 1989. Cf. también Mariano Crespo, "En torno a los estados de cosas. Una investigación ontológico-formal", *Anuario Filosófico*, XXVIII/1 (1995), pp. 143-156, *Para una ontología de los estados de cosas esencialmente necesarios*. Tesis doctoral. Departamento de Metafísica y Teoría del Conocimiento. Universidad Complutense, Madrid 1995 y Josef Seifert, *Sein und Wesen*, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg 1996, cap. 2.

“El ser bueno o malo sería totalmente independiente de toda realización material de valor. ... Tanto si buscamos realizar lo noble o lo vulgar, el bienestar o el dolor, la utilidad o el perjuicio, esto sería *totalmente* indiferente para la bondad o maldad del querer...”<sup>2</sup>

Una vez que hemos “justificado” esta primera respuesta, el siguiente paso consiste en preguntarnos en qué sentido, pues, la importancia del estado de cosas realizados en la acción motiva a los agentes. Para esta pregunta sólo parece haber tres posibilidades de respuesta que han de ser analizadas en lo que sigue.

En primer lugar, se puede concebir la relación entre la acción y el estado de cosas realizado como una relación de medio a fin. G.E. Moore resume así esta concepción, que podemos denominar “ética del resultado”:

“Preguntar qué tipo de acciones debemos llevar a cabo, o qué tipo de conducta es correcta, es preguntar qué efectos producirán tal conducta y tal acción”.<sup>3</sup>

Si se piensa esta concepción hasta el final, tiene que considerarse que el valor moral de una acción depende, en último término, no sólo del valor del estado de cosas inmediatamente realizado, sino también de las consecuencias causales en el futuro, las cuales tienen, a su vez, que superar en valor a todas las alternativas posibles. La consecuencia lógica de esta tesis es que el hombre no puede tener ninguna obligación moral.

“Es obvio que nuestro conocimiento causal... es demasiado incompleto para nosotros, como para asegurarnos jamás a nosotros mismos este resultado. De acuerdo con ello se sigue que nunca tenemos razón alguna para suponer que una acción es nuestro deber; nunca podemos asegurar que acción alguna producirá el mayor valor posible”.<sup>4</sup>

Si el valor moral de una acción sólo tiene que medirse por el valor de los efectos, no se entiende por qué los sucesos que son provocados por las circunstancias de la naturaleza impersonal y que tienen los mismos efectos (por ejemplo el influjo del tiempo en la alimentación) no poseen valor moral como lo poseen las acciones morales. Ahora bien, pertenece a las características últimamente evidentes de los valores morales el suponer un ser libre y personal. Este hecho, no obstante, no es tenido en cuenta por la ética del resultado. Mucho menos todavía puede esta concepción explicar la diferencia evidente entre medios morales y medios inmorales para un buen fin conduciendo inevitablemente al falso principio de que el fin justifica los medios. Ante todo, esta concepción ética, según la cual el valor moral de una acción sólo tiene un valor indirecto como medio, el cual está conferido por el valor del estado de cosas que realizar (y de sus consecuencias) desconoce la importancia peculiar evidente de los valores morales –la cual es plenamente independiente de los efectos alcanzados– y a la que Kant se refirió de un modo impresionante:

“La buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena por su adecuación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto; ... considerada por sí misma, es, sin comparación, mu-

2. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, p. 46

3. G.E. Moore, *Principia Ethica*, p. 146.

4. G.E. Moore, *op.cit.*, p. 149

chísimo más valiosa que todo lo que por medio de ella podemos verificar... Aun cuando por particulares enconos del azar o por la mezquindad de una naturaleza madrastra, le faltase por completo a esa voluntad la facultad de sacar adelante su propósito; si a pesar de sus mayores esfuerzos, no pudiera llevar a cabo nada y sólo quedase la buena voluntad (libremente –como el acopio de todos los medios que están en nuestro poder ) sería esa buena voluntad como una joya brillante por sí misma, como algo que en sí mismo posee su pleno valor. La utilidad o esterilidad no pueden ni añadir ni quitar nada a ese valor”.<sup>5</sup>

Como Kant muestra en este pasaje de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, dejando hablar al lenguaje de la realidad moral misma, el propósito y la intención o sea la *voluntad de realización* garantizan el pleno valor moral de una acción y éste es totalmente independiente del éxito o del fracaso de la acción.

Pero si el valor moral de una acción no consiste en su valor indirecto como medio para un fin positivo, ¿cómo puede motivar la importancia de un objeto a la acción moral?

Una segunda posibilidad de explicación de cómo el objeto de una acción moral motiva al agente es sostener que el placer que la realización del fin de la acción procura al agente constituye el motivo que empuja a éste a obrar así. Según esta concepción hedonista, el placer subjetivo es el motivo último de todo obrar humano y una acción es considerada buena en la medida en que está al servicio de este placer.

Mencionemos aquí sólo dos razones para la refutación del hedonismo, expuestas por Platón en el *Gorgias*. En primer lugar, de la concepción hedonista se sigue que cosas que manifiestamente son moralmente neutras tendrían que ser calificadas como buenas. Cuando, por ejemplo, Sócrates afirma que alguien se rasca la cabeza porque le pica y con ello experimenta placer, este rasgar tendría que ser moralmente bueno a los ojos de los hedonistas. Pero esto contradice el hecho evidente de la neutralidad moral de este placer y de la actividad que lo ocasiona. En segundo lugar, de la concepción hedonista se desprende que habría de caracterizar como moralmente buenas muchas acciones que de un modo manifiesto son moralmente malas, sólo con que alguien experimente con ellas placer. De este modo, una violación de un niño sería buena sólo con que cause placer al agente. También todos los tipos de crímenes que proporcionan un placer sádico al agente habrían de ser caracterizados como buenos, lo cual, evidentemente, es una consecuencia absurda de esta concepción.

Una tercera posibilidad de concebir la relación entre acción moral y objeto motivador la hallamos en el Eudaimonismo. En esta posición se comprende como motivo impulsor del ser humano no la mera tendencia subjetiva al placer, sino la tendencia objetiva a la felicidad. El motivo primario del agente moral sería, por consiguiente, su propia felicidad.

Pero también una ética eudemonista es claramente errónea. *En primer lugar*, una tal ética no puede ofrecer una explicación de la profunda diferencia

5. Kant, I. *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, BA 3 (La traducción es de Manuel García Morente)

entre la buena y la mala voluntad, dado que por un lado, la buena voluntad es caracterizada por estar motivada por la felicidad y, por otro lado, cada voluntad tiende inevitablemente a la felicidad como fin último, como sostuvo Aristóteles y con él los grandes éticos eudemonistas medievales. Kant descubrió admirablemente este error.

“Sin embargo, el principio de la propia felicidad es el más rechazable, no sólo porque es falso (...), no sólo tampoco porque en nada contribuye a fundamentar la moralidad, ya que es muy distinto un hombre (...) entregado prudentemente a la búsqueda de su provecho que uno dedicado a la práctica de la virtud, sino porque reduce la moralidad a resortes que más bien la derriban y aniquilan su elevación, juntando en una misma clase los motores que impulsan a la virtud con los que impulsan al vicio, enseñando solamente a hacer bien los cálculos, borrando, en suma, por completo la diferencia específica entre virtud y vicio”.<sup>6</sup>

*En segundo lugar*, y como también ha señalado Kant, el imperativo categórico se sustituye en el eudemonismo por un imperativo hipotético. En lugar de decir “debes hacer esto, debes omitir aquello”, la obligación moral se transforma erróneamente en: puesto que quieres ser feliz, debes hacer esto y evitar aquello. Con ello se supone tácitamente: si fuera posible que no tendieras a la felicidad, cesarían también todas las exigencias morales, o: si pudieras llegar a ser feliz en todos los casos, entonces el deber moral dejaría de estar en vigor para tí. Este modo de despojar a la obligación moral de su incondicionalidad mayestática y de vincularla a una condición diferente de los valores morales mismos, haciéndola con ello dependiente de una relación más lejana a la sustancia moral, transforma la solemne y categórica seriedad de lo moral en un imperativo hipotético no paragonable con su dignidad.

*En tercer lugar*, la concepción eudemonista conduce directamente a una consecuencia inmoral en todas las exigencias morales que se refieren a otras personas. La consecuencia, procedente de la tesis eudaimonista según la cual se quiere a otras personas sólo como medio para la propia felicidad (fin), es inmoral, como una vez más mostró profundamente Kant. Las otras personas se han de respetar siempre por mor de sí mismas y nunca ser usadas como meros medios para algo, por ejemplo, como medio para nuestra felicidad. Es inmoral manejarlas exclusivamente como medios.

*En cuarto y último lugar*, el eudemonismo conduce además a afirmar que lo moralmente bueno no llega a quererse, en modo alguno, por sí mismo, sino que sólo se quiere por otra cosa distinta. Con esta consecuencia, la desfiguración eudemonista de la esencia de la moral, alcanza su punto culminante:

“El eudemonismo”, así lo explica Kant, “dice a la virtud en la cara ... que no es su belleza, sino sólo el provecho el que nos ata a ella.”<sup>7</sup>

Al término de estas reflexiones nos encontramos ante una antinomia aparente: por un lado, la experiencia moral muestra claramente que una acción moral está motivada decisivamente por su objeto; por otra parte, ninguna de las formas discutidas de la motivación de la acción moral fundadas en el objeto

6. Kant, I., *op.cit.*, BA 91

7. Kant, I., *op.cit.*, BA 91

de la acción parece ser adecuada. Sin embargo, en la idea de la justicia como *suum cuique tribuere* se halla la clave para una concepción completamente distinta del modo en el que el objeto motiva una acción moral.

El objeto motiva al agente también por una importancia que, por así decir, “descansa en ella misma”, por su “valor absoluto”. Este valor “absoluto”, fundado objetivamente en el ente mismo, su íntima excelencia enraizada en el ser, es la “fuente” última sin la cual la razón no podría “encontrar” ningún principio práctico supremo. Por consiguiente, en la acción moral el agente da al objeto de la acción “lo suyo”, “lo que le corresponde”.

Por consiguiente, la obligación moral encuentra en el ente, en tanto que este es portador de valores intrínsecos y objetivos, su fundamentación más radical. Estos valores no requieren ser interpretados como “entidades” desprendidas del ser, como los han comprendido, en sentidos respectivamente muy distintos, el Neokantismo, Rickert y Hartmann o incluso Kelsen. Los valores son más bien el “corazón del ser”, el ente mismo en tanto que importante o valioso en sí. Con otras palabras, es la importancia del objeto de nuestra acción lo que motiva nuestro obrar moral. Ahora bien, este objeto no nos motiva por el placer subjetivo ni, primariamente, por la gratificación que nos proporciona, sino más bien por el carácter de valioso y la plenitud de valor que se halla en él. Al mismo tiempo, es claro que nuestra voluntad está ciertamente motivada por el objeto, pero en su valor es totalmente independiente del éxito y de la utilidad de nuestra acción. La voluntad de realización que sirve de base a una acción moral y las tomas de posición que hacen posible aquella, reciben, en efecto, su valor moral de su “corrección interna”, en virtud de la cual cumplen una relación metafísica objetiva de adecuación. De este modo, llega a ser plenamente evidente que también la acción moral, a la que se le niega el éxito, conserva su valor moral pleno y resplandece por sí misma como, “como algo que tiene en sí mismo su valor pleno”.

La fundamentación racional del valor moral de una acción ha de ser completada por una distinción más, a saber, la existente entre los portadores de valores, que, como un bello paisaje o un talento artístico, reclaman ciertamente reconocimiento y admiración pero no fundan ninguna exigencia u obligación morales, y los portadores de valores moralmente relevantes. La vida humana, por ejemplo, posee un valor moralmente relevante porque fundamenta obligaciones específicamente morales que se dirigen a nuestra conciencia. Si estamos en condiciones de ayudar y de ser testigos de un ataque a la vida de un inocente, el valor objetivo y moralmente relevante de esta vida humana hace obligatorio nuestro obrar.

No debemos darnos por satisfechos, sin embargo, con esta primera respuesta a nuestra pregunta. En primer lugar, el valor moral de una acción es con frecuencia evidentemente superior y “más absoluto” que el valor del estado de cosas que realizar en una acción. Los valores y disvalores morales, son, en el universo naturalmente dado, los “más absolutos”. Pero entonces, ¿cómo pueden unos bienes mucho menos “absolutos” como, por ejemplo, la salud motivar una acción moral?

Para responder a esta pregunta podríamos señalar, por ejemplo, con Santo Tomás de Aquino, que un acto personal como la voluntad no recibe exclusivamente su valor del objeto, sino también del sujeto, de la persona. Indudable-

mente, esta respuesta encierra una profunda verdad mediante la cual la dignidad del ser personal y espiritual es esclarecida. No obstante, esta respuesta no parece ser suficiente para resolver la mencionada dificultad. Esta dificultad es aumentada considerablemente por una *segunda objeción*: si se considera más exactamente el modo de darse de una acción moral, se muestra claramente que el valor (moralmente relevante) del estado de cosas realizado en ella no es su motivo exclusivo. El objeto de una acción moral no es querido inequívocamente con la misma incondicionalidad con que el agente moral quiere cumplir un deber moral. Si se nos ofrece, bajo amenaza de muerte a nuestra propia familia y a nosotros mismos, asesinar a un inocente, estamos obligados a no hacerlo. Tenemos que tener una voluntad incondicional de no cometer esta acción inmoral. No queremos menos incondicionalmente el bien de nuestra familia que el de la vida del inocente.

Un análisis detallado de la acción moral arroja como resultado que en ella hay algo diferente tanto del sujeto como del objeto de la acción, a saber, la obligación moral. Esta se caracteriza por las siguientes notas.

En primer lugar, es totalmente objetiva, posee una "realidad de carácter inexorable". En segundo lugar, el deber moral surge cuando el sujeto (por ejemplo, el salvador potencial) conoce conscientemente el objeto (el ahogado, por ejemplo) en una situación concreta. En tercer lugar, la obligación moral está presente "en sí", "entre" y "sobre" el agente y el objeto de la acción como una llamada "espiritual" que viene desde fuera. Este deber moral encierra también una síntesis peculiar de concreción histórica, con la cual se dirige "aquí" y "ahora" al agente, y de universalidad, en cuanto que se dirige a todo hombre en idéntica situación, y de "eternidad", en cuanto exige su decisión ocasional "en" el tiempo, pero no "para" el tiempo, sino para la eternidad. Acaso, por estas razones Kierkegaard la calificó como "aliento de lo Eterno". En quinto lugar, el deber moral se caracteriza por una seriedad, una inexorabilidad y un carácter de absolutamente debido, que no corresponden, en modo alguno, al objeto de la acción moral y a su valor en casi todos los casos de acción moral. Esto se ve de mejor modo si se considera una nueva característica (la sexta) de la obligación moral. Ésta exige una peculiar respuesta de absoluta subordinación que en modo alguno puede ser interpretada como una respuesta adecuada frente al *objeto* de la acción.

Ahora bien, sería un error aun más serio, que comete Kant en las líneas fundamentales de su ética, negar que la obligación moral estricta dependa de la significación del estado de cosas que realizar aunque represente un elemento totalmente nuevo frente a él. Sería también inmoral y, por tanto, un incumplimiento del deber moral, si nos importara *exclusivamente* su cumplimiento y no la realización del estado de cosas por mor de su propia importancia, como afirmó Scheler:

"Quien no quiere hacer el bien a su prójimo - de modo que sólo le importa la realización de este bien -, sino que sólo aprovecha la ocasión para 'ser bueno' en este acto mismo o hacer el 'bien', (éste) no es en verdad moralmente bueno ni hace el bien ... (El valor de lo bueno) se encuentra, por así decir, a la espalda de este acto"<sup>8</sup>

8. Scheler, M., *op. cit.*, p. 52.

El deber moral se dirige, en un sentido profundamente personal, como un "tua res agitur" al individuo, y aun en el caso ficticio de que por una desobediencia al deber moral en el plano del objeto surgiera algo más valioso, no le sería lícito hacerlo.

Una investigación más detenida de la acción moral muestra un nuevo motivo de la acción moral: el propio valor *moral* de la acción motiva esta acción. Ni el objeto de una acción moral tiene necesariamente valor moral, ni la obligación moral como tal tampoco tiene valor moral. Pero la bondad moral de un acto es una perfección peculiar de éste que tiene predicados incomparables: sólo la puede tener una persona, tiene su raíz en la libertad e incluye responsabilidad, conciencia, mérito y merecimiento de premio. La peculiar plenitud de valor, digna de elogio, de un acto moral no se encuentra muchas veces en el estado de cosas que realizar (por ejemplo, la vida de alguien que se está ahogando no tiene un valor moral) y nunca la obligación moral misma es digna de elogio o portadora de otros predicados morales.

Max Scheler rechaza completamente que el valor moral de la propia acción constituya su motivo. Si ello fuera sí, piensa Scheler, nos encontraríamos ante un caso de fariseísmo.<sup>9</sup> Sin embargo, no pensamos que sea incorrecto pensar que la acción moral sea motivada por su propio valor. Así, por ejemplo, lo señaló agudamente San Anselmo de Canterbury:

"El justo que quiere lo debido cuida de la corrección del querer no por otra cosa, sino sólo por mor de la corrección".<sup>10</sup>

Por otra parte, cuando planteamos la cuestión de si un agente moral puede responder totalmente a los citados factores (la importancia del objeto de la acción, la obligación moral y el valor de la acción moral misma) en un caso concreto, sin estar dispuesto, al menos en principio, a querer responder al mismo tiempo a los factores del mismo tipo también en otras situaciones individuales, entonces, basta una mirada superficial de la realidad para mostrar que esto es imposible.

Siendo como es imposible querer sólo un estado de cosas relevante, observar un deber moral concreto, querer realizar un único valor moral de una acción, etc., se muestra que en toda acción moral hay también un elemento universal que co-motiva la acción. Al mismo tiempo, por encima de cada uno de estos factores individuales que motivan la acción moral, también está presente un factor moral distinto, si bien íntimamente entrelazado con el factor individual, por el cual la acción moral debe asimismo ser motivada. Incluso dejaría de existir como tal si no fuera motivada también –al menos implícitamente– por los siguientes tres elementos universales.

En primer lugar, no es sólo la importancia del estado de cosas individual moralmente relevante aquello que motiva al agente moral. Más bien éste, responde, más que sólo al bien individual moralmente relevante, a todos los bienes que imponen obligaciones, al menos implícitamente. Es imposible obrar moralmente bien y, además, decirse internamente: "eliminaré gustosamente *esta* desgracia, *esta* necesidad; pero en otras situaciones parecidas en las que esté obligado a ello no lo haré." En segundo lugar, tampoco el agente moral asiente

9. Cf. las observaciones críticas que a esta posición de Scheler lleva a cabo Dietrich von Hildebrand en su *Ética*, Ediciones Encuentro, Madrid 1983, pp. 432-433 y p. 255 ss.

10. San Anselmo de Canterbury, *De Veritate* 12, 18 y ss.

meramente a la exigencia moral singular que le obliga a esta acción concreta, sino que se somete, al menos implícitamente, a todas las obligaciones morales donde quiera que se le dirijan o suscita, en todo caso, una disposición inicial a hacerlo. Esta apertura a la llamada de toda obligación moral pertenece tan esencialmente a la sustancia de una acción moral, que no se realiza en absoluto una acción tal en la que falte esta disposición. Finalmente también el interés por el valor moral singular de la acción moral va a la par con el interés por el mundo del bien moral como conjunto, por todo valor propio, pero también por la bondad moral en otras personas. A la voluntad orientada a toda bondad moral a realizar por nosotros mismos se la puede denominar como la "voluntad general de ser moralmente bueno". Esta voluntad general de ser moralmente bueno es, igualmente, una parte imprescindible de un valor realmente moral de una acción.

Detenerse en la naturaleza de la acción moral encierra una nueva realidad, un otro motivo que motiva la acción moral. Especialmente en la subordinación incondicionada al motivo del deber moral se incluye este elemento: la subordinación a Dios. La obligación moral que, en su majestad e incondicionalidad, se muestra como "llamada" personal que en la mayoría de los casos es mucho más absoluta que los bienes de los cuales parte, queda sin fundamento último de su ser, si no está enraizada en el Ser absoluto divino y personal que en y por la obligación moral se me dirige personalmente. El momento que se descubre sobre todo en la voz de la conciencia del ser impulsado a rendir cuentas, de ser responsable, que acompaña a la obligación moral revela esto más claramente. Se muestra claramente que el agente moral, lo sepa o no, al menos implícitamente en el obrar moral como en ninguna otra ocasión, responde a Dios, le afirma o le rechaza. La incondicionalidad de la subordinación exigida por la obligación moral, su seriedad encierra también necesariamente una respuesta (implícita) a Dios, como "Señor" de nuestra vida, que se revela naturalmente en la obligación moral. Por eso, aquí se decide también el destino de uno que sin culpa no conoce a Dios en razón de sus decisiones morales, en las cuales se admite o se rechaza a Dios. Incluso el "pagano" generoso conoce a menudo conscientemente esto, como Sócrates:

"En verdad, atenienses os tengo afecto y soy vuestro amigo pero obedeceré más a Dios que a vosotros y en tanto que aún aliente y pueda, no dejaré de buscar la sabiduría y amonestaros".<sup>11</sup>

Como ha mostrado Max Scheler, una acción pierde todo su valor moral cuando ella misma se cierra a este último fundamento y objeto motivador y, llena de resentimiento lo rehúsa expresamente. El rechazo expreso de este fundamento motivador en Kant conduce a una eliminación filosófica de la sustancia del acto moral. esto se muestra especialmente si pensamos también que en la motivación de la acción moral por su propio valor moral, la validez de este motivo sólo permanece percibida en tanto que, al fin y al cabo, quiere, al menos implícitamente, el valor moral de la acción en su apertura trascendente a Dios. Si el valor moral se pone absolutamente y de modo expreso, en el sentido de que se distancia expresamente de su destino último a la glorificación de Dios, suma de toda bondad moral y de todo valor, la aplicación de este princi-

---

11. Platón, *Apología*, 29 D.



pio a la vida moral conduciría a una destrucción del valor moral de una acción, a una perversión del acto moral. En efecto, la acción separada expresamente del motivo de la respuesta a Dios es portadora de un disvalor moral, incluso, en última instancia, portadora de un disvalor moral diabólico de sublevación contra Dios, la tentación de hacerse a sí mismo Dios. Este quinto motivo de la acción moral es en sí compatible con el hecho de que esté meramente implícito.

Sólo con poner ante nuestra vista los motivos hasta ahora tratados, el acto moral aparece como un acto de singular transcendencia. Se muestra como motivado por la importancia del objeto moralmente relevante, por la obediencia al deber moral, por el interés que responde al valor moral de la acción y, en última instancia, como afirmación y entrega al bien absoluto.

Todo eudemonismo o hedonismo que quiere encerrar al hombre en el acto moral en una tendencia inmanente a la felicidad representa un error fundamental y una falsificación de lo moral en el cual la felicidad propia es el último y único motivo de los actos morales. Con razón protestaba Fenelón contra el error representado, por ejemplo, por Bossuet, del inmanentismo en la ética.<sup>12</sup> Sin embargo, su reacción representa una típica reacción falsa, que conduce a un nihilismo existencial y falsea la esencia de la relación necesaria entre entrega moral y el último bien propio. El agente moral tiende esencialmente y también debe tender esencialmente a aquella paz, a aquella felicidad, a aquella participación en el bien que proporciona el acto moral. Ver en esta tendencia un elemento egoísta, adulterante de lo moral representa un grave error de Fenelón y en nuestro tiempo, por ejemplo de Hartshorne.

Ahora bien, no podemos negar que la felicidad juega un papel motivador en la acción moral. Supongamos que alguien nos pregunte, “¿quieres ser feliz, aspiras a ser feliz?” y respondiéramos “No, sólo tendemos a fines objetivos, sólo estos nos motivan, no nuestra felicidad”. Salta a la vista lo artificial de esta respuesta. Y si aún añadimos “Sólo somos motivados por el bien moral, en nosotros no existe tendencia alguna que anhele expresamente la felicidad propia”, entonces una respuesta semejante se muestra como inmoral, porque con ello desdeñamos la relevancia moral de la felicidad y persistimos en una autosuficiencia orgullosa. Estamos obligados estrictamente a tender a nuestra propia felicidad y ciertamente esta obligación no significa meramente que, por un instinto natural en nosotros, tengamos que tender a alguna forma de placer o de felicidad que procurar de todos modos. Más bien, esta deber moral significa que debemos tender a nuestra *verdadera* y más profunda felicidad, a aquella que nos hace felices continua y profundamente. Y esta tendencia no está necesariamente en nosotros como lo demuestran los casos del que pone imprudentemente en juego su felicidad, del superficial, el inmoral o el suicida. Estamos moralmente obligados a que nos interese encontrar esta *verdadera* felicidad propia, a que todos nosotros debemos hacer todo lo que nos conduzca a ella y a evitar todo lo que nos aparte de ella. Por consiguiente, la felicidad juega un papel motivador importante.

Llegados a este punto, pensamos que es necesario introducir la distinción entre *motivos primarios* y *motivos secundarios* del obrar moral. Ciertamente, la

12. Cf. el análisis de esta posición en el libro de R. Spaemann, *Spontaneität und Reflexion*, Stuttgart 1968, p. 26ss, p. 81 y ss.

felicidad no es un motivo *primario* de la acción moral sino que, más bien se sigue necesariamente del obrar moral, es una consecuencia superabundante de aquel, ya sea como una paz interna, ya sea como un premio. Los factores primarios que motivan la acción moral ya fueron mostrados (a saber, la importancia del objeto de la acción, la obligación moral, el valor moral de la propia acción, la universalidad y el bien absoluto). Por otro lado, la felicidad está con el obrar moral en una triple relación: en primer lugar, nuestra felicidad *última* y nuestra paz interna más profunda está vinculada con el obrar moral. En segundo lugar, la felicidad se encuentra en una relación necesaria y metafísica con el obrar moral, y, por cierto, en la forma de la "felicidad última". En tercer lugar, la felicidad no sólo se vive y desea en el obrar moral, sino que también se "gana" como premio mediante este obrar. Ahora bien, puede plantearse la cuestión de hasta qué punto la consecuencia superabundante de un acto puede ser al mismo tiempo el motivo de éste.

Esto parece ser totalmente posible suponiendo que se diferencie entre los motivos primarios, que sobre todo traen a la existencia un acto, y los motivos secundarios. De este modo, el agente moral pensaría así: "yo cumplo simplemente esta obligación moral porque el bien que realizar lo reclama, porque yo debo absoluta subordinación a la obligación moral, porque quiero ser moralmente bueno, porque, al fin y al cabo, mediante mi acción quiero responder a la llamada que Dios me hace, glorificarle. Estos son los motivos primarios de mi obrar que ya son suficientes en sí mismos. Pero al actuar por estas razones, teniendo también a la participación en el bien, a su armonía interna, a la felicidad que resulta de él. Yo además soy consciente de que actuar así es condición para mi última e irrenunciable felicidad. Esta felicidad me mueve en una posición subordinada, pero irrenunciable, juntamente en mi obrar, como algo que resulta precisamente del olvidarse a sí mismo en la realización del bien".

Este último motivo del obrar moral está subordinado absolutamente a los otros, esencialmente subordinado. Hacer de la felicidad el fin y de la acción moral el medio representa al error fundamental del eudemonismo. Pero pasar por alto que *se tiende y se debe tender* a la felicidad adecuadamente, que, en definitiva, nos debe interesar desde una posición subordinada o secundaria, sin que por ello se enturbie la pureza de la entrega moral, representa el error ético fundamental de Fenelón, entre otros.

Como Aristóteles subraya magníficamente, la vida contemplativa es superior a la activa y el hombre tiende esencialmente en el obrar a una vida contemplativa. Esto sucede también en la acción moral. El agente moral tiende, en último extremo, a la entrega y a la unión con algo eterno que hace irrupción en la obligación moral y en la tendencia moral en su vida. Y así todo obrar moral está inseparablemente vinculado con un estar orientado a la inmortalidad.

DR. JOSEF SEIFERT  
*Academia Internacional de Filosofía, Liechtenstein*