

EL SENTIDO DE LA VIDA HUMANA

POR

José TODOLÍ DUQUE (*)

Trascendencia y actualidad del tema.

El pensamiento filosófico, hasta bien entrada la modernidad, ha considerado este tema como el fundamento de toda la filosofía. *Fine in philosophia constituto constituta sunt omnia*, decía Cicerón (1). Y, en otro lugar: «Dos cuestiones se imponen al humano saber: el criterio de la verdad y el fin de los bienes. Ni puede llamarse sabio quien ignore el principio de todo conocer y el extremo o fin de todo apetecer, no sabiendo su origen y adónde va» (2). Séneca reproduce este pensamiento diciendo: «Resuélvase, ante todo, a dónde tendemos y por qué camino y... sabiendo, primero, qué debemos apetecer, podremos disponer, con gran claridad, la vía a seguir para alcanzarlo» (3).

Se trata de una constante del quehacer filosófico desde Platón, que reflexiona sobre la idea del bien y del sentido de la humana existencia como participación, ascesis y elevación hasta ella.

Aristóteles estudia las causas como estructura de todo conocer y establece la causa final como primera de todas las causas y como fundamento de toda su Ética al estudiar el fin último de la vida humana. Epicuro y los estoicos indagan dónde y en qué puede estar la finalidad de la existencia humana y San Agustín sintetiza

(*) Catedrático de Ética y Sociología, Universidad Complutense de Madrid.

(1) CICERÓN: *De finibus bonorum et malorum*, 1, V. 5.

(2) CICERÓN: *Academicorum*, 1, 2, c. 9.

(3) SÉNECA: *De vita beata*, c. 1, 1. 2.

su pensamiento en el: *in omnibus respice finem*. Para Santo Tomás el fin constituye la razón de ser de los seres, de las acciones humanas y del universo entero. Kant señala, como metas de la filosofía: lo que podemos saber, lo que debemos hacer y lo que podemos esperar. Reiner dedica, ya en nuestros días, según sus propias palabras, cuarenta años de estudio a este tema, porque estima que es absolutamente necesario que los filósofos ofrezcan a nuestra sociedad ideas claras sobre el sentido de nuestra existencia, la del individuo y la de la sociedad (4).

Na cabe duda de que, con la crisis de la revelación que supuso el naturalismo y la crisis de la metafísica que trajo consigo, especialmente, la filosofía kantiana, el problema del sentido de la existencia pierde vigencia en la filosofía no porque se dude de su importancia sino porque, de hecho, no hay criterios ni instrumentos racionales a la luz de los cuales pueda plantearse con alguna esperanza de clarificación.

Pero el imperativo de la necesidad se impone. Y una sociedad que ha perdido el sentido de la vida, como ocurre con la nuestra en estos momentos, va a la deriva necesariamente en los individuos y en la colectividad. No es la juventud la que menos acusa el mal de su insatisfacción en su protesta, en la exigencia de una sociedad anclada en unos principios menos inconsistentes, más firmes que la nuestra. Para los hombres de hoy la vida apenas tiene valor y, perdido el norte de la existencia, la droga y otros tipos de suicidio vienen a suplir la falta de valores morales y el propio sentido de la existencia. Por eso, cada vez más, este tema del sentido último de la vida cobra vigor en los nombres de Ramírez, Dubarle, Lersch, Reiner, Berdiaef, Benzo, por citar alguno más próximo a nosotros. Porque no es un tema fácilmente soslayable, sino que *velis nolis* nos vemos obligados a enfrentarlo y darle una respuesta.

(4) REINER, H.: «Vieja y nueva ética», *Rev. Occidente*, Madrid, 1964, pág. 318.

La verdad integral sobre el tema.

En el frontispicio de la Suma Teológica, en la primera cuestión, Santo Tomás pregunta si, además de las otras ciencias, incluida la filosofía, fundamentadas en la pura razón, debe existir una ciencia teológica que fundamente sus conocimientos en la palabra divina, en la Revelación. Y responde que sí; porque, habiendo verdades que son absolutamente necesarias para la ordenación y sentido de la vida, como son la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, la responsabilidad y la vida futura, si éstas verdades se dejaran a la pura especulación de los hombres «serían alcanzadas por pocos, después de largo tiempo y con mezcla de muchos errores» (5). La Historia ha comprobado, a través de los siglos, la verdad de estas palabras. En unos casos por falta de preparación, en otros porque el hombre todo está comprometido en sus propios pensamientos, lo cierto es que estas verdades, fundamentales para la orientación y sentido de la vida, están cada día más oscuras para la mayoría de los humanos. Por eso —dice Santo Tomás—, es necesario que estas verdades se ofrezcan a todos con la seguridad que ofrece el testimonio de la palabra divina.

De ahí que el tratamiento que hace del tema sea desde una perspectiva integral, no sólo teológica sino también filosófica. Una consideración teológica sería inútil para los que carecen de fe. Una consideración exclusivamente filosófica dejaría la cuestión expuesta a los vaivenes de las discusiones humanas.

Por otra parte, una consideración naturalista, que ignore la situación del hombre real, existencial, caído y elevado, no respondería a las exigencias reales del *homo viator*, sino a una consideración abstracta del hombre y, en consecuencia, insuficiente. Este es el saber que Maritain exigía para lo que él llama la «ética adecuadamente tomada» y el tipo de saber que, generalmente, han exigido los filósofos cristianos, incluido Kierkegaard, cuando se quiere hacer una ciencia moral, no como un puro saber, sino como un saber de salvación para el hombre.

(5) SANTO TOMÁS: I, q. 1, a. 1, c.

El punto de partida.

Desde cualquiera de estas perspectivas— filosófica o teológica— el punto de partida es, siempre, la determinación del fin.

Al hablar del sentido de la existencia humana no se trata de saber qué es o qué significa el término «existencia», sino hacia dónde va o cuál es la razón del existir humano, para deducir de ahí, en buena lógica, cómo ha de obrar o cuál es el camino que debe seguir para lograr ese fin último. Se trata, pues, de una cuestión metafísica y antropológica previa y condicionante de toda moral.

Por eso Santo Tomás lo plantea en las cuatro primeras cuestiones de la Moral y, muy particularmente, en la primera, cuando se pregunta, exactamente, por «el fin último de la vida humana», lo mismo que Aristóteles comienza su *Ética* estudiando «el bien como fin» y « el fin supremo del hombre es la felicidad».

La razón es clara. Toda ética, toda moral consiste en un proceso de perfeccionamiento; desde la absoluta potencialidad del hombre como ser racional y libre hasta su plenitud por la plena consecución de los valores morales a que está llamado. Pero todo proceso, todo movimiento se especifica por el término o el fin al que va dirigido. Como decía Cicerón: «establecido el fin todo queda establecido. No podemos decir si la flecha va bien dirigida más que cuando conocemos el lugar, la diana hacia la que va disparada».

Es el fin el que da sentido y valor al conocimiento o proceso del ser. Por eso dice Santo Tomás que lo que son los primeros principios en el orden de la inteligibilidad o conocimiento del ser, son los fines en el orden de la operación (6). Así, pues, de la misma manera que en el orden teórico demostramos las conclusiones reduciéndolas a la evidencia de los primeros principios, en el orden de la operación lo hacemos reduciéndolos a la luz de sus últimos fines. Así, resumiendo, podemos decir que «los principios de las acciones son los fines por los cuales se realizan» (7).

(6) SANTO TOMÁS: I, Prov. 1, ad. q. 2; I-II, prol., ad. q. 6; II-II, q. 47, 6; VII *Ethic.*, lec. 8, núm. 1431, etc.

(7) ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, VI, 6, 1140, b. 16.

Acepciones del fin.

El fin tiene dos acepciones que conviene señalar. En la primera *fin* equivale a término, límite. Es algo negativo: el lugar o punto en que algo se acaba o se consume. En una concepción materialista este sería el término o fin de la vida humana. El momento en que el ser se consume, retornando a la nada.

El otro sentido, o acepción de *fin es positivo*. Es el de perfección, plenitud, acabamiento, consumación... los dos sentidos están comprendidos en la palabra griega *τέλος* pero, en su segunda acepción, se habla de *τέλειον* o plenitud. Aristóteles utiliza la palabra *εντελέχεια*, plenitud del ser, contrapuesta a la *ἀρχή* o principio que necesita y, de alguna manera, determina el proceso hasta la plenitud.

Ahora bien, todo movimiento o proceso está determinado por la exigencia de alcanzar esa plenitud de ser que le falta. Dicho de otro modo, todo ser se mueve por la búsqueda de la plenitud de su ser. El bien, la perfección de cada cosa constituye el sentido inmediato de su existencia.

Aristóteles repite hasta la saciedad que cada cosa tiene su bien propio que constituye el sentido inmediato de su existencia, de su proceso. Pero el bien, la perfección para cada cosa, varía según la virtud especial de esta cosa.

Santo Tomás se pregunta «si hay un solo fin para todos los seres del universo. La respuesta es afirmativa. Porque todo ser que no tiene en sí mismo la razón de ser —lo que ocurre con todo ser contingente, con el universo entero— tiene su razón de ser en otro. Frente al ser contingente sólo el ser necesario; frente al ser finito, sólo el ser infinito; frente a la nada y al caos sólo la inteligencia creadora de Dios. Dios, pues, como ser inteligente, ha creado el universo todo con una finalidad, con un sentido. Pero, no pudiendo poner la finalidad en nada fuera de sí mismo, porque supondría subordinar su infinitud a cualquier ser finito, ha creado todas las cosas para su gloria. No para añadir algo a su gloria esencial, que es infinita, sino para su gloria externa; es

decir, haciendo participar a todas las cosas de su propia perfección y bondad.

Vemos, así, la colosal arquitectura que el genio del orden establece en el universo, en el que todo su movimiento y la perfección de las partes constituye y fundamenta, a su vez, el sentido y perfección del todo.

Modos de tender al fin.

Pero Santo Tomás distingue, con cuidado, dos modos diferentes de tender al fin: uno mecánico o necesario en el que la finalidad formal está en otro y la ejecución en las cosas que tienden al fin. Otro, con conocimiento formal del fin, en el que la intención está dentro del sujeto mismo que la ejecuta.

La primera es la forma de obrar de todos los seres no dotados de inteligencia y libertad. Son actores, pero no autores de una finalidad evidente en ellos. Esta finalidad actúa en ellos como un *pondus naturae* y es el fundamento de las Ciencias Naturales. Tanto en el desarrollo de los individuos como en la especie, como en la evolución general de los seres vivos esta finalidad aparece como un hecho que, paralelamente, constatan Santo Tomás y Darwin. «No es contra la razón de la naturaleza que el movimiento de la misma dependa de Dios como primer motor, ya que la naturaleza es como un instrumento en manos de Dios que lo mueve» (8). Y Darwin, dice al final de *El origen de las especies*: «Existe una grandeza en esta visión de la vida, de sus múltiples formas, que fueron, sin embargo, creadas por Dios originariamente como unas pocas o quizá una. De un principio tan sencillo, una multitud de formas maravillosas han ido evolucionando con el tiempo y siguen evolucionando ahora».

Este postulado, propuesto aquí con un criterio teológico y teleológico, a la vez, lo expresa ya Aristóteles en la física, donde niega la posibilidad del azar. «La naturaleza —dice—, nada hace

(8) SANTO TOMÁS: S. T., I-II, 6. 1, ad. 3.

sin sentido o en vano» (9). «Existe una finalidad interna a todo ser y al universo todo» (10).

Con razón y abundando más en esta idea, un autor moderno escribe: «Expresada esta idea en la jerga de la lógica moderna quedaría así. Apelar a palabras tales como azar, acaso, sino, suerte, etc., es tanto como decir: ignoro, en base a los datos disponibles, que P se puede proponer como condición suficiente de Q para establecer razonablemente la proposición: $Q = (P \cdot Q)$. Decir que algo ocurre por azar no es decir nada, pues azar no designa ningún P concreto. Recurrir a la palabra azar es sólo un eufemismo para no confesar paladinamente nuestra ignorancia» (11).

Si el azar no tiene sentido en el mundo inorgánico, lo tiene muchos menos en la Biología, donde la causalidad convergente o sentido hacia la unidad de fin es mucho más clara (12).

El tema del azar, pese a la tesis de Monod, no pasa de ser un nombre que damos al desconocimiento de las leyes que determina o han determinado ciertos efectos naturales.

El segundo modo de tender al fin es aquel en que los individuos no son sólo actores, sino también autores del sentido de sus operaciones. Estos sujetos inteligentes y libres tienen en sus manos la orientación o sentido de su existencia como un proyecto o proyectil, que diría Ortega, capaz de conducirse a sí mismo. Es el caso del hombre.

Pero es preciso hacer algunas matizaciones:

a) El hombre —como cualquier otro ser contingente— tiene su razón de ser y el sentido óntico (último) de su existencia en otro. En este aspecto coincide con cualquier otro ser del universo.

(9) ARISTÓTELES: *De coelo*, 221B.

(10) ARISTÓTELES: *Física*, 199b.

(11) MÉNDEZ, J. M.: *Valores éticos*, Estudios de Axiología, Madrid, 1978, pág. 185.

(12) Pueden verse, en este sentido, las págs. citadas de J. M. MÉNDEZ en *Valores éticos* y los trabajos de DUBARLE, «Causalidad y finalidad en Santo Tomás y al nivel de las ciencias modernas», *Rev. Estudio Filosóficos*, Valladolid, 1974, núms. 63-64 y de A. MORENO: «Biología, finalidad y evolución», *Arbor*, núm. 375, Madrid, 1977.

b) Si es verdad que el hombre se diferencia de cualquier otro ser por su capacidad de conciencia y por su libertad, también lo es que ni conciencia ni libertad son, en él, absolutas, porque él mismo no es absoluto, sino condicionado a la causa creadora.

c) El nivel de su existencia y del sentido de la misma no cae bajo el dominio de su libertad. Le viene dado. Al hombre corresponde indagar este sentido y poner los medios para realizarlo. De ahí que Santo Tomás defina la libertad como *facultas electiva mediorum servato ordine finis*. Porque el fin óntico, último le viene dado, como a todo otro ser.

d) Hay, pues, en el hombre como un doble nivel de actuación: uno, en el que se mueve como simple actor, tiende, necesariamente, hacia el bien, hacia su plenitud, hacia su felicidad como *status omnium monorum congregatione perfectus*, que decía Boecio.

Hay otro en que el hombre no sólo es actor, sino también autor, de esa finalidad que puede y debería coincidir con aquella finalidad óntica que le viene dada, pero que también puede no coincidir. Sin embargo, esto no destruye la tendencia natural de todo ser a que la causa formal coincida con la causa final, según la expresión de Aristóteles. «La causa formal de cada ser tiende a coincidir con su causa final. Por eso hay en el hombre como un doble principio de acción: uno dado y otro que él se da a sí mismo».

Contingencia e infalibilidad en la tendencia al fin.

Los clásicos distinguen, en función de este doble modo de entender al fin, entre la *voluntas ut natura* y la *voluntas ut voluntas*. Es decir, el apetito innato del bien o de fin —que es infalible, ya que no puede llamarse necesario porque no violenta, sino que estimula a la voluntad— y la voluntad libre que, como hemos dicho, no solo es actora, sino también autora de sus propios fines.

Este sentido óntico de la existencia y esta voluntad *ut natura* no destruyen el orden de la voluntad libre, porque su objetivo es

distinto. La primera es ontológica, metafísica y se refiere al fin último que, como el ser, nos viene dado. La segunda es histórica, individual, libre y se refiere a los medios. El hombre puede y debe conocer el fin y, una vez conocido, conocer también el criterio seguro, la norma fija que le indique lo que puede elegir, lo que debe hacer.

Esta gran diferencia entre los modos de tender al fin, ha hecho que los filósofos y los científicos hablen hoy de teonomía cuando se refieren a todo aquello en que los seres obran solo como actores y reserven el término «teleología» para las acciones humanas libres (13).

Esta diferencia fundamental de tender al fin es sumamente importante porque devela la radical diferencia entre los seres teonómicos —regidos por una ley necesaria, intrínseca a ellos— y los seres teleológicos, que a sí mismos se orientan al fin. Porque la acción humana teleológica implica una distensión de su ser hacia el futuro, descubriendo o proponiéndose fines, ideales... Y una distensión hacia atrás, indagando los medios adecuados y una actualización de estos medios por la acción propiamente dicha. Pero toda esta estructura de la acción humana es incomprensible en un ser puramente material. Está reclamando algo inespacial e intemporal: la presencia del espíritu, como lo hizo notar Bergson y, más concretamente, Hartmann.

J. M.^a Méndez ha resumido así todo este proceso: «La significación de todo este magistral análisis fenomenológico es de suma importancia. El tiempo es algo inseparable de todo proceso material. Por tanto, si algún proceso tiene lugar en contra del tiempo o anticipándose a él, es obvio que tal proceso no puede ser material; no pertenece al reino de la naturaleza, como diría Kant. Solo un ser inmaterial o espiritual puede hacer tal cosa. Y eso es tanto como afirmar que si en el hombre hay finalidad, por fuerza algo en el hombre no es materia. Esta finalidad solo es posible si en el hombre existe un componente espiritual» (14).

(13) Véase a este respecto el artículo de DUBARLE, ya citado.

(14) MÉNDEZ, J. M.^a: *op. cit.*, pág. 191.

¿Dónde está la felicidad?

Queda, pues, al quehacer del hombre el indagar dónde o en qué ha de encontrar su felicidad y dónde, en consecuencia, están el criterio y la norma de sus acciones. Es evidente que todas las acciones que entren en el sentido de este fin serán buenas; las que se opongan a él serán malas. Las que no digan relación a él serán indiferentes.

El hombre tiende, necesariamente y en todas sus acciones, a la búsqueda de la felicidad. Y, sin embargo, el hombre no es feliz. Más bien, podríamos decir que el hombre es desgraciado. ¿Será porque busca la felicidad allí dónde no está?

El problema, aparte de la dificultad que pueda encerrar en sí mismo, presenta otra extrínseca pero no de enorme importancia. Se trata de un problema en el que está implicado todo el ser del hombre. Sus conclusiones suponen un compromiso existencial para él. Un compromiso total. De ahí que su posición inicial cuente tanto en el tema: «según es cada cual así establece su fin» (15). Fichte afirma que «la clase de filosofía que se elige depende de la clase de persona que se es». Nietzsche declara: «poco a poco he ido dándome cuenta de lo que ha sido, hasta el presente, toda la gran filosofía: la confesión de su autor, una especie de libro de «memorias» involuntarias o insensibles; y me he dado cuenta también de que las intenciones morales o inmorales formaban en toda filosofía el verdadero germen vital de donde salía siempre la planta entera. En efecto, haríamos bien y aun sería muy racional, en preguntarnos, para la elucidación de este problema, cómo se han formado las afirmaciones metafísicas más lejanas de un filósofo; haríamos bien, digo, en preguntarnos a qué moral quiere llegar» (16).

Sí; es verdad. No es el pensamiento el que piensa, sino el hombre total el que piensa a través de su pensamiento. Tanto más

(15) *Qualis unusquisque talis est talis finis videtur ei.*

(16) NIETZSCHE: *Obras completas*, vol. VIII, *Más allá del bien y del mal*, 6.

cuando se trata de un tema tan radical en el que todo el hombre está comprometido.

Vamos a dejar de lado las llamadas «éticas formales», aquellas en que los filósofos —fundamentalmente Kant— dicen que la finalidad de las acciones humanas y de la vida humana, en general, no puede ser la felicidad, sino el formal cumplimiento del deber por el deber; que la felicidad es algo exterior a la acción moral y que vendrá después como una compensación justa, otorgada por Dios a los que obran con este criterio.

La moral kantiana es muy puritana, muy racional pero muy poco humana y, a mi modo de ver, insostenible. ¿Dónde colocar en la ética kantiana del deber por el deber lo más sublime de la moral; aquello que ni son deberes ni pueden serlo, sino acciones aconsejables (consejos) para los más selectos o los actos heroicos de una madre, un soldado, un científico que pueden llegar a dar su vida por el hijo, la patria, la ciencia...?

Dejemos de lado las éticas formales y veamos ahora en qué o dónde puede estar el sentido de la vida humana.

Características del bien que hace feliz.

Antes de proceder a la investigación del objeto de la felicidad, deberíamos indagar las características que habría de tener ese bien que planifique y haga feliz al hombre.

a) En primer lugar, ha de ser un bien humano. Como ya hemos dicho, Aristóteles sostiene que cada ser tiene su bien y felicidad propios. El bien de cada se ha de corresponder a su jerarquía, a lo que hay de específico en él.

b) No puede ser un bien particular ni algo que ahora es y luego no sea; ni algo que dependa de la fortuna, ya que su misma contingencia impediría que esa felicidad fuese plena. Ha de ser, en consecuencia, un estado y no algo transitorio. De ahí la coincidencia manifiesta en todos los autores al definir la felicidad humana como un «estado perfecto en el que concurren todos los

bienes». O, en palabras de Cicerón, «la posesión acumulada o simultánea de todos los bienes y alejamiento de todos los males» (17) San Agustín dice que es feliz aquel que tiene todo lo que desea y nada desea mal (18).

Sobre aquellos supuestos, por otra parte, fácil ha sido, tanto para Aristóteles como para Santo Tomás, proceder por vía de eliminación. Ni los bienes externos constituyen la felicidad interior y del espíritu; ni los bienes del cuerpo —tan fugaces e inestables—; ni los bienes del alma. La ciencia, pobremente participada y por tan pocos, ¿a dónde conduce, si de una ciencia puramente física se trata? ¿A dónde lleva el poder, siempre en manos de la fortuna? En cuanto a la fama, si algo vale, vale en cuanto referencia a un verdadero valor del que ella es, simplemente, pregonera, si es justa... Ni aun todo este cortejo de bienes, tan difícil de reunir en uno solo —nunca de manera estable y siempre perecedera— pueden constituir el objeto propio de la felicidad que debe ser el conjunto estable de todos los bienes sin mezcla de mal y al que todos los hombres puedan acceder si su libre voluntad se decide a ello.

Al margen de este análisis que, a partir de Aristóteles, los filósofos analizaron tan minuciosamente, podemos reducir a tres los falsos destinos de la vida; ídolos que han constituido para muchos el sentido de su existencia y que San Pablo reducía a: concupiscencia de los ojos (avaricia, ansia de tener por tener, que diría Marx), concupiscencia de la carne y soberbia de la vida. Papiñi las traduce con palabras similares en su *Vida de Cristo*: Ídolo de la riqueza, cuyo templo es la banca; ídolo del poder cuyo templo es la caserna; ídolo de la carne cuyo templo es el burdel.

Pero hay algo que ha escapado a este análisis y que hoy intenta ofrecerse como posible sentido de la vida: el progreso o la sociedad misma. El sentido de la vida —se dice— no está en el hombre sino en la sociedad entera, en el progreso indefinido. El

(17) *Secretis malis omnibus, commulata bonorum complexio*, CICERÓN: Tusc., II, pág. 461.

(18) «Qui et habet omnia quae vult et nihil vult male», SAN AGUSTÍN: *De Trinitate*, XIII, c. 5, n. 8, ML. 42, 1019.

fin del hombre es el hombre, decía Marx. Y quizá valga la pena prestar un poco de atención a este pensamiento.

¿Dónde no está la felicidad?

En primer lugar, parece al menos paradójico poner el sentido de la vida humana —individual o colectiva— en algo indefinido, en algo que carece de fin.

Pero, además, el sentido o fin de la sociedad no es otro que ayudar a la persona a la consecución de su fin. No es la persona para la sociedad, sino la sociedad para la persona. La persona es un ser sustancial, dotado de autonomía, conciencia, libertad y responsabilidad propias; mientras que la sociedad, por importante que parezca y aunque esté exigida por la naturaleza de la persona tiene una entidad accidental y toda su razón de ser es proteger, consolidar y ayudar al desarrollo y la plenitud de los miembros que la integran. Sin hacer de la sociedad un monstruo biológico, cuyas células carezcan de toda autonomía, conciencia, libertad y responsabilidad propias es, a todas luces inaceptable que la sociedad —presente o futura— sea la razón de ser o sentido de la vida humana concreta y personal de la que hablamos.

Ni se piense que esta idea de hacer de la sociedad el objeto de la felicidad sea nueva. San Agustín escribe: «No se piense en la felicidad de la sociedad por un lado y la de la persona singular por otro, pues la sociedad no es otra cosa que la multitud acorde o concorde de muchos hombres» (19). Y Santo Tomás: «La felicidad es un cierto bien común al cual muchos pueden llegar. Y esto es verdad, incluso para cuando se trata del bien natural de cualquier especie, ya que ese bien lo alcanzan los seres de aquella especie en la mayor parte de los casos» (20). Y, en otro lugar: «La naturaleza alcanza su efecto (fin) o siempre o en la mayor parte de los casos» (21).

(19) SAN AGUSTÍN, *Epístolas* 155.

(20) SANTO TOMÁS: C. G., III, 44, núm. 3.

(21) SANTO TOMÁS: Sum. Th., I, 66, a. 9.

... Por otra parte, ¿de qué progreso se trata?, ¿de un progreso material, industrial, que otorgue un bienestar mayor a los hombres? Ciertamente, si la felicidad es un bien integral, los valores materiales son una parte importante nada desdeñable si se piensa que, en gran medida, los valores superiores dependen de ellos. Pero piénsese que si los valores humanos, en general, no van por delante, con esto que hoy llamamos progreso no sabemos si vamos o venimos. ¿Es más feliz el hombre de hoy, que lo tiene todo, que el hombre de ayer que sólo tenía lo más elemental? No está la felicidad en tener mucho, sino en tener lo necesario para vivir una vida netamente humana. Sócrates, contemplando la multitud de cosas que se vendían en los mercados de Atenas exclamaba: «¡Qué feliz soy al contemplar la cantidad de cosas de las que no tengo necesidad!». El desarrollo material sólo hará feliz al hombre en la medida en que el mismo hombre lo domine sin ser dominado por él. Sólo será una ayuda, un medio útil para realizarse, cada vez más, como hombre.

Otros, generalmente científicos, más humanos y sutiles, han puesto el sentido de la vida en el desarrollo de la ciencia. La existencia humana tendría como sentido la conquista de la ciencia.

Pero, ¿podemos poner el sentido de la vida humana que, por definición ha de ser asequible a todos, en la conquista de la ciencia? Aquí vendrían bien las palabras, ya citadas de Santo Tomás: «por pocos, después de largo tiempo y con mezcla de muchos errores» (22). Es cierto que el sabio conoce muchas cosas y que el conocimiento produce felicidad. Pero la primera y más grande verdad que conoce el sabio es lo mucho que le queda por conocer. «Sólo sé que no sé nada» es la exclamación más contundente y verdadera del auténtico sabio. Y, al fin, ¿dónde le conduce su ciencia? Los pies del sabio son de arena, como los del ignorante. De no anclar su vida más allá de la ciencia, su existencia tendrá el mismo fin que la del necio.

Reiner discurre todavía en su *Vieja y nueva ética*, sobre la posibilidad de poner el sentido de la vida humana en la conserva-

(22) *A paucis, post longum tempus et cum amixtione multorum errorum.*

ción de la especie o en producir valores morales que supervivan a las existencias particulares.

Raro sentido o razón de ser la de la vida encerrada en la simple finalidad de crear vidas nuevas sin saber, además, si van a ser desdichadas o felices. Tan rara como enseñar latín para formar profesores cuya finalidad no sea otra que la de enseñar latín. Lo que se intenta es saber si la vida del que engendra, así como la de los seres engendrados, tiene algún sentido fuera del mero existir.

Sin duda alguna, producir valores morales que, como tales, son imperecederos, es algo digno de toda estimación. Pero el fin de la virtud no es la virtud por sí misma. Las virtudes no son tales más que en cuanto dicen referencia a la perfección del hombre, de la misma manera que cualquier valor solamente es valor real en cuanto se encarna en el comportamiento humano. Virtudes y valores en abstracto, son meros posibles que el hombre debe hacer realidad si quiere alcanzar la plenitud de ser hombre. Son, pues, las virtudes y los valores para el hombre y no el hombre para los valores y las virtudes.

Todavía otra posibilidad. La que Sartre apunta en *El ser y la nada*, donde, entre otros, aparece este texto tan significativo: «Toda realidad humana es una pasión, en cuanto que proyecta perderse a sí misma para fundar el ser y para constituir al mismo tiempo el en-sí que escape a la contingencia, siendo su propio fundamento: el *Ens causa sui* que las religiones llaman Dios. Por tanto la pasión del hombre es inversa a la de Cristo, puesto que el hombre se pierde en cuanto hombre para que Dios nazca. Pero la idea de Dios es contradictoria, y nos perdemos en vano a nosotros mismos: el hombre es una pasión inútil» (23).

Possible solución.

Si, pues, el sentido de la vida humana no puede estar plenamente en el desarrollo material ni en la conservación puramente

(23) E. N., págs. 663-690. A este propósito puede verse la exposición crítica a Sartre hecha por Benzo en su obra: *Sobre el sentido de la vida*, BAC, Madrid, 1972.

biológica de la especie, ni en la producción de actos virtuosos, ni en el progreso indefinido, ¿dónde está o cuál será el sentido de la vida humana?

Aristóteles nos ha dado la respuesta exacta que, a mi modo de ver, corresponde al momento más elevado al que ha llegado el pensamiento humano al margen de la revelación, aunque esta respuesta no estuviera exenta, como veremos de grandes dificultades. Dice Aristóteles que la felicidad esencial del hombre ha de consistir en el acto más perfecto de la potencia más perfecta sobre el objeto más perfecto (24). Porque ha de ser un bien, ha de ser perfección, ha de ser un acto.

Si ha de ser bien humano debe corresponder a aquello que especifica el ser del hombre; su vida mental; aquella potencia que, de alguna manera, se identifica, a lo menos intencionalmente con el ser: la contemplación. Tanto la razón práctica como la voluntad son fuerzas impulsoras de la acción humana para alcanzar ese momento último y definitivo de poseer la plenitud del ser y, por eso, la plenitud de la verdad y la plenitud del bien. Es decir, Dios mismo.

De nuevo y por otro camino hemos llegado a la conclusión a la que arribábamos al decir que en el sentido de cada ser contingente y en el de totalidad del universo o del ser creado latía la intención, única posible del Creador: la gloria de Dios. Esa gloria extrínseca que sólo se hace consciente en el hombre, situado en la cúspide de la pirámide de los seres y, por eso, sólo él, conscientemente, puede dar a Dios la gloria debida. Dice Zubiri que, cuando el salmista escribe que los cielos cantan la gloria de Dios es él —el salmista— quien canta la gloria de Dios en el nombre de los cielos y del universo todo.

Felicidad integral.

Es evidente que toda esta reflexión:

a) Da por supuesta la existencia de Dios y la del ser contingente.

(24) ARISTÓTELES: E. N., I, I, c. IV.

b) Da por supuesta, también, la inmortalidad del alma, porque da por supuesto que en el hombre hay algo de irreductible al ser y a las condiciones del ser puramente material (25). Ambas son cuestiones que se plantean y deben plantearse en la Metafísica y en la antropología.

c) Es evidente también que, con esta reflexión, hemos llegado al acto supremo de adquisición de la felicidad. Pero la contemplación no es un puro acto de la inteligencia, sino un acto del hombre, por lo que es todo el hombre, en ese acto, el que alcanza la felicidad. Por eso, acertadamente, San Agustín definía la felicidad como *gaudium de veritate* y todas las facultades y todos los sentidos cuyo objeto es siempre el ser han de rebosar de plenitud en plena posesión del ser.

Cómo o en qué forma, más detalladamente, pueda realizarse esta felicidad del hombre son problemas que la razón humana no parece poder alcanzar. Probablemente porque, para conocerlo, tendría que poder experimentarlo; es decir, tendría que ser feliz ya. Y, aun así, ¿podrían describirlo nuestras palabras humanas? San Pablo, después de ser arrebatado al tercer cielo dice que: «Ni ojo vio ni oído oyó ni entendimiento humano es capaz de conocer la gloria que Dios tiene reservada a los que le aman» (26).

Muy pocas cosas más podemos añadir desde el campo de la filosofía. En el Antiguo Testamento y en el Nuevo hay referencias continuas y en cuanto a la teología, difícilmente se encontrarán páginas más bellas que las de San Agustín (27).

(25) MARCELINO LLAMERA en sus *Ideas y vivencias*, que lleva por subtítulo *Sentido de la vida*, se hace eco en muchas de sus ideas, de este tema y se pregunta: «En el supuesto de que el hombre no fuera inmortal, ¿de qué absurdo poder o de qué absurda potencia procede esta cracísima existencia nuestra devorada por el ansia de inmortalidad y condenada a muerte inexorable? ¿Por qué somos capaces de concebir y ambicionar la inmortalidad si no estamos destinados a ella?». BAC, 1987, pág. 237, 1549.

(26) SAN PABLO: *Epístolas*, I Cor, 2. 9.

(27) SAN AGUSTÍN: *Soliloquios* P. L. 40, col. 888, *Confesiones*, X, 6.

¿Es posible esta felicidad?

Por supuesto cabe preguntárselo. Dos temas fundamentales se nos plantean:

a) Decíamos que Aristóteles, que con aquella magnífica respuesta nos condujo a la posible solución del sentido óptico de la vida humana, encontraba en su propio sistema una grave dificultad: cada ser tiene su propio bien dentro y de acuerdo con su propia jerarquía. Poner a Dios como sentido último de la existencia era romper ese principio, dar un salto en la jerarquía de los seres y subordinar, de alguna manera, al ser de Dios, introduciéndole, en cierto modo, en el área de ser del hombre. Tan fuerte era la objeción que en la *Ética a Nicómaco*, posterior a la *Ética a Eudemo*, en la que nos ofreció esa hermosa fórmula, Aristóteles baja su tono y se conforma con ofrecer, como sentido de la vida humana y objeto de su felicidad, la solidaridad, la amistad de los buenos amigos, la suficiencia de bienes, etc.

Sin duda alguna la fórmula aristotélica era perfecta; pero difícilmente comprensible si no mediaba en ella la llamada de Dios al hombre para participar de su propia divinidad. He aquí otro lugar en el que la Revelación aclara las conclusiones filosóficas.

b) Otra cuestión nace de la dificultad de imaginarnos aquello que no comprendemos. La objeción pudiera formularse con las palabras de Cervantes: «Es mejor el camino que la posada».

La posesión del bien logrado nos hastía y constituye un acicate para buscar un bien mayor. Este sentido tienen las palabras de Le Senne, que no concibe el placer sino en la lucha por conquistarlo (28). A Simone de Beauvoir le horroriza un estado de plenitud estática, sin actividad ni lucha (29). El propio Montherland cifra la felicidad en el deseo, la progresión, la espera... (30).

(28) LE SENNE: *Le devoir*, pág. 288, Ed. Presses Univ. de France.

(29) BEAUVOIR, S.: *Pyrrus et Cincas*, Gallimard, París, pág. 87.

(30) MONTHERLAND: *Aux fontaines du désir*, Presses de la Cité, París, 1946, pág. 230.

Olvidan los que así arguyen:

1. Que, si no hay meta, tampoco hay camino. Y, si no hay objeto, tampoco hay deseo ni esperanza.

2. Que, colocar un camino sin fin, sin objeto es colocar el absurdo y el infierno en el corazón del hombre, deseando lo que nunca será y anhelando lo que no llegará nunca.

3. Los bienes que, logrados, nos hastían son los bienes limitados que, al no satisfacernos plenamente, nos animan a buscar bienes mayores. Esta es una señal evidente de que el sentido de la vida, de nuestra existencia no está en ellos.

4. Pero eso no puede ocurrir con la plenitud del bien que no dará lugar ni a la posibilidad de desear algo más allá, porque la saciedad es plena.

Esto no supone inactividad; porque el objeto de esa felicidad es infinito como verdad, como bien, como belleza y, por tanto, la actividad del hombre en la plena posesión del infinito debe ser, necesariamente, finita. *Potentia finita infinitum finito modo attingit*. Cuando San Agustín, con sus habituales juegos de palabras escribe esta frase quiere decir que si en todo momento la ansiedad del hombre estará colmada, no por eso lo estará del mismo modo, ya que el modo de ser del objeto que lo colma es infinito. Es lo que le sucede al viajero o al excursionista que alcanza la cima de una montaña y se siente feliz contemplando la perspectiva que se le ofrece con el panorama que ve, pero sabiendo, que hay otras perspectivas que las que abarca en ese momento, sin agotar nunca la realidad. Así el hombre será feliz siempre y plenamente siempre contemplando la infinita verdad, bondad y belleza de Dios en sí mismo o en las criaturas en las que esa verdad, esa bondad y esa belleza se han manifestado, sin agotar la realidad de Dios.

La razón humana lucha, de este modo, por lograr una clarificación total del tema fundamental de la filosofía: el sentido de la existencia. Sin duda, a pesar de los esfuerzos, se queda a las puertas. Son la Revelación y la Teología las que han de darnos una respuesta adecuada. Ellas tienen, en definitiva, la última palabra.