FINALIZACION ONTOLOGICA Y FINALIDAD: LA PERFECCION DE LA CRIATURA INTELECTUAL ES EL DESEO NATURAL DE DIOS

POR

MICHELE FEDERICO SCIACCA (†).

Ver el pensamiento filosófico del Aquinate como una síntesis a la vez antropológica y teológica, es una perspectiva que resulta todavía más interesante si se la considera a la luz de la causa final contemplada en el obrar del hombre; esto es, dentro de la teoría del fin, que es el bien o la perfección del agente; y sobre ella juzgamos oportuno volver a insistir.

También en este plano de la acción todo parte del principio de la *creatio ex nihilo,* gobernada por la *ley eterna,* o del orden del universo existente en la mente divina ("Ratio gubernationis rerum in Deo existens").

De ella deriva la *lex naturalis,* presencia de la ley eterna en la criatura, "por la cual son reguladas y medidas todas las cosas sujetas a la divina Providencia". Pero entre todos los seres, la criatura racional es la que se sujeta a esta ley "de una manera más excelente" ("Excellentiori quodam modo"), en cuanto tiene conciencia de la misma y se ordena las cosas en consonancia.

"Por eso hay en ella una participación de la razón eterna, de la que deriva una inclinación natural hacia el acto y el fin debidos; y tal participación se llama, en la criatura racional, ley natural" (1).

---

(1) *S. Th.,* I-II, q. 91, a. 2: «Unde et in ipsa (en la criatura racional) participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae, in rationale creatura, lex naturalis dicitur». La ley es el imperativo de la libertad que el hombre no puede no ejercer: rehusar hacerlo, es ya una elección. La libertad está obligada a autolimitarse, determinándose y obediciendo a la ley, respecto de la

Fundación Speiro

La ley no es otra cosa que el modo de obrar *(ratio operis)*, cuyo tenor se deduce por orden al fin. Por tanto, quien es capaz de ley, la recibe "del que lo conduce al fin) ("a quo ad finem dicitur"); pero la criatura racional tiene su fin último en Dios y lo consigue por Dios. Fue por tanto conveniente que Dios dictase a los hombres una ley (2).

El concepto de ley depende del de fin. La ley se dicta para conseguir un fin. Cada cosa participa de la ley eterna, en cuanto que todo está ordenado a un fin. La criatura racional participa de ella "intellectualitar et rationaliter); y esta participación "se denomina ley en sentido propio" ("proprie lex vocatur"), porque la ley es algo razonable (3).

Como la noción de ser es la primera que aprehende el entendimiento y de ella dimanan los primeros principios en sentido ontológico y lógico, así la noción de bien es la primera del mismo entendimiento y de ella dimanan los primeros principios en sentido ontológico y lógico, así la noción de bien es la primera del mismo entendimiento en cuanto dispuesto para gobernar a la voluntad. Por tanto hacer el bien es ser "una sola cosa con el bien" (4); y la entrega de la voluntad, de todo el hombre, al bien es un "objetivarse", como diría Rosmini.

El hombre tiene conocimiento de su participación de la ley eterna en cuanto que Dios le ha dado la luz de la razón natural para discernir lo que es el bien y lo que es el mal. Pero si el hombre pue-

---

cual es relativa, puesto que la ley es objetiva, necesaria y necesitante *ab interno*. Sólo si la libertad se atiene a la ley, la «elección» es «libre» y no «arbitraria», porque lo arbitrario, lo irracional y lo casual son la negación de una voluntad libre. La «libertad de especificación» sólo es digna del hombre si obedece a un motivo racional, es decir, si la elección se hace en conformidad con el bien del hombre mismo, que es el fin que él se propone conseguir. Racionalidad que implica un lazo entre el «fin» mismo y los medios proporcionados al fin. Luego, no hay libertad sin normativa, que es exigida por la misma libertad; sólo así la necesidad de ejercitarla resulta necesidad de ejercerla en conformidad con el fin que se estima digno del hombre.

(2) *C. Gent.*, I, III, c. 114.

(3) *S. Th.*, I, IIae, q. 91, a. 2.

(4) *S. Th.*, I, q. 82, a. 3.

Fundación Speiro

de discernir entre el bien y el mal, se sigue que debe practicar el bien y evitar el mal; el bien que se debe hacer es conseguir el fin; luego el fin del hombre es su bien. El principio de la moral es el mismo que el del fin (5). Por eso el primer principio *in ratione practica* se funda sobre la razón de bien ("supra rationem boni"), y suena de esta manera: *Bonum est quod omnia appetunt.* De aquí el primer precepto de la ley: *Bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum.* Sobre él se fundan todos los otros preceptos de la ley natural. Y es la *ratio practica* la que conoce las cosas que hay que hacer o que hay que evitar, en cuanto las conoce naturalmente como bienes humanos (6).

Bona humana. El solo bien necesario del hombre es Dios, pero el hombre vive y existe en el mundo como ser compuesto de alma y cuerpo; y vive y existe en relación con sus semejantes. Por eso, aun quedando Dios como fin último, que hay que tener presente en cada una de nuestras acciones, los bienes del hombre son múltiples, ya referidos al cuerpo, ya al espíritu,y a también a la sociedad en medio de la cual vive.

---

(5) El bien y el mal moral vienen, pues, determinados por el fin. La forma de la voluntad es el fin y el bien, como objeto deseado. Es por tanto necesario que entre los actos de la voluntad haya diferencias específicas por razón del fin. Pero los actos se dicen morales en cuanto voluntarios; luego «la diferencia específica entre los actos morales se funda en la diversidad de fines» *(In II Sent.,* 40, 1, 1). El bien y el mal, determinados por orden al fin, distinguen específicamente los actos. En la acción voluntaria hay que distinguir el acto interior de la voluntad y su acto externo. De este último es objeto la cosa; del primero es objeto el fin *(S. Th.,* Iª, IIªe, q. 18, a. 6). El bien y el mal, pues, deben ser atribuidos a nuestros actos, como se atribuyen a las cosas, que «tanto tienen de bondad como de ser», por lo que el bien y el ser «se confunden». Cada cosa posee la plenitud del ser «que le es proporcionado», dentro de una multiplicidad de elementos». Si falta alguno, queda en déficit esa plenitud. «Por eso tanta es la bondad, cuanto es el ser que tiene suyo propio»; y en la medida que se reduce la plenitud de ser, se reduce también la bondad, surgiendo el mal. Así un ciego posee el bien de la vista, al paso que la falta de la misma constituye para él un mal. Donde no hay nada de ser o de bondad, allí no puede hablarse ni de bien ni de mal» *(Ib.,* Iª-II, q. 18, a. 1).

(6) *S. Th.,* Iª-IIªe, q. 94, a. 2.

Fundación Speiro

Hay, pues, bienes de contemplación y bienes prácticos. De estos últimos, el que se refiere a la *justicia,* en su sentido más amplio, es el que más esencialmente interesa a la vida de comunidad.

Es así como de la misma naturaleza humana van saliendo todas las otras leyes naturales: la de conservación y defensa de la propia vida, la procreación y educación de los hijos, los preceptos que regulan la vida comunitaria, el conocimiento de la verdad, etc., leyes que el hombre actúa con vistas a su fin, que es el bien, para el perfeccionamiento personal propio, que no puede perder nunca de vista a Dios, su último fin.

En breve: la ley natural es el fundamento de la moral que se regula por el conocimiento de los principios morales universales, lo que el Aquinate denomina *sindéresis,* y que la conciencia —que propiamente no es una facultad sino un acto— (7), sujeta a error cuando juzga, va aplicando a casos particulares (8).

Acostumbrarse a obrar bien origina los llamados hábitos buenos y rectos, o las *virtudes cardinales,* sobre las que el hombre edifica su vida moral. De entre ellas, la *prudencia* es la que rige el juicio moral, que puede verse torcido o extraviado por la pasión, por la mala costumbre o también por las malas disposiciones inherentes a nuestra naturaleza. De ahí que se defina "recta ratio agibilium", o costumbre y buena disposición para hacer un juicio recto de valor. En cuanto tal, supone que el hombre se halle "bene dispositus circa fines" (9).

---

(7) *S. Th.,* I, q. 79, a. 13.

(8) *In II Sent.,* 39, 3, 2.

(9) *S. Th.,* Iª-IIªe, q. 57, aa. 4 y 5: Santo Tomás distingue entre *ars* y *prudentia.* El arte es «el recto juicio de las cosas factibles *(«recta ratio factibilium»);* la prudencia es «la recta razón o buen juicio sobre lo que hay que practicar» («agibilium»).

Según dice Aristóteles *(IX Metph.,* c. ,8 lect. 8) debe establecerse diferencia entre el *hacer* y el *obrar* o practicar; porque el hacer es una acción transitiva *(transiens)* o que recae sobre objetos externos, v. gr., fabricar algo, cortar, etc.; mientras que el obrar es un acto intransitivo, es decir algo que se queda en el sujeto mismo que obra («permanens in ipso agente»), por ejemplo, ver, querer, y así otras cosas.

Ahora bien, supuesto que las funciones desarrolladas por los principios

Fundación Speiro

Por tanto, ella es la virtud principal, la que se incluye en la *justicia,* otra virtud emergente y en la *fortaleza* y *templanza.*

La ley natural, norma primera de la razón, es también el fundamento de la legislación positiva, que es ley no en cuanto preceptúa o manda, sino en cuanto va conforme a las normas de la razón. De donde se sigue que las leyes positivas tienen fuerza de ley en cuanto derivantes de la natural y con ella conformes. Por tanto, estando ellas en relación con las mudables condiciones históricas y el

---

en el campo especulativo, cuando se trata de acciones humanas, dicen relación a los fines, hay que concluir que la prudencia, o recta manera de comportarse al obrar, exige que el hombre se encuentre bien dispuesto con relación a esos fines («bene dispositum circa fines»), perfección que se alcanza mediante el debido ordenamiento de los propios deseos («quod quidem est per appetitum rectum»).

Por tanto, la prudencia presupone las virtudes morales que ponen orden en el apetito, *rectus appetitus.* Por ella «se delibera acerca de cuanto toca a la vida del hombre y a su fin último» («prudentia est bene consiliativa de his quae pertinent ad totam vitam hominis et ad ultimum finen vitae humanae»). En breve, la prudencia es la de los santos, los auténticos prudentes, cuya virtud abarca toda su vida.

Téngase bien presente la diferencia entre acción transitiva y acción intransitiva, pues es fundamental. En esta última, la acción mueve al agente, parte de él y tiene como meta al agente mismo. Su efecto no es una acción u obra externa «visible», sino la perfección del mismo agente *(De potentia,* q. 7, aa. 9-10). Lo que quiere decir que el momento contemplativo no es sólo *obrar,* actuar y, por tanto, camino de perfección, sino también es necesario que sea esto último, para que efectivamente cause nuestro perfeccionamiento y el de los demás, se funde sobre la acción intransitiva. Por tanto, los resultados «visibles» del obrar, que tanto fascinan al hombre la seducción de la «eficacia» por la eficacia, gran enfermedad del mundo moderno— no son por sí mismos válidos si no presuponen la «invisible» acción inmanente del *agere,* válida de por sí, en cuanto que por sí misma perfecciona. El objeto que especifica al acto libre sólo es moralmente válido si resulta un bien, porque el agente aspira siempre a su perfección («ununquodque appetit suam perfectionem», *S. Th.,* q. 5, a. 1). El hacer, o la acción transitiva, en el plano de la moral, es inseparable del obrar o de la acción inmanente. Una y otra están en estrecha relación con el conocimiento intelectual (ciencia), que es una sabiduría superior, la sagrada teología, que incluye y supera a la otra; es decir, contiene de un modo eminente la dignidad que Aristóteles reservara a la filosofía *(S. Th.,* I, q. I, a. 6).

Fundación Speiro

progreso de la conciencia histórica de los pueblos, su cambio necesario debe obedecer a una cada vez mejor puesta en práctica de la ley natural, cuya guarda sería dificultada por unas leyes que no respondieran ya a las exigencias de las nuevas situaciones creadas.

De la naturaleza humana, naturalmente ordenada a vivir en sociedad, deriva el bien común, propio de la comunidad, fin al que precisamente se ordena la ley positiva, que resulta justa o injusta según que promueva o no dicho bien común (10). De las distintas

---

(10) Según queda indicado, el hombre vive en relación con sus semejantes. y esta vida social o vida de comunidad es una necesidad propia suya, porque el hombre «quae sunt suae vitae necessaria naturalem cognitionem habet solum in communi» *(De regim. princ.,* I, a. 1), y esto sobre la base de que la perfección de una especie se actúa por la unión de los individuos entre sí.

Pero el fin es siempre la perfección de los individuos, cuya personalidad no se reduce a la de la sociedad, puesto que todo cuanto se añade al «ser constituido» («esse constitutum») es una adición accidental («inest accidentaliter», *De potent.,* 7, 1, a. 9).

La sociedad no es una forma superior, que entre a sustituir al *esse* de la persona o del hombre, negando por tanto su esencia, sino la que une a los individuos dentro de una relación de orden. Pero el *ordo* implica, por sí mismo, jerarquía entre los que son capaces de un ordenamiento legal para dirigirlos hacia su fin —entre el albañil y el arquitecto, el soldado y el capitán, v. gr., *C. Gent.,* I, III, a. 11, cit.— el fin último incluso, grado supremo, que es Dios, verdadero Conductor hacia el fin.

No por eso deja el hombre de pertenecer naturalmente a una sociedad. Pertenece, pero sin que ésta le suplante o lo subordine a sí en su ser. Luego, por un lado, la negación de la jerarquía («Igualitarismo») implica la destrucción del orden y, con ello, la introducción de la peor de las tiranías; y por otro, una sociedad «pagada de sí», hasta considerarse como el *todo* absoluto, deja de ser servicio al ser *(esse)* de hombre, a su derecho inmanente a ser tal, derecho equivalente al otro de poner en práctica su propio perfeccionamiento, conquistando la virtud.

Como escribe Rosmini: «la *persona individual,* al hacerse parte de la persona social, no hace más que adquirir una nueva relación, pero sin destruirse en absoluto a sí misma» *(Filosofia del dirritto,* n. 1549). La sociedad es una nueva persona, distinta de las que la componen, subsistentes por su esencia. Por tanto el derecho de la *persona colectiva* no es «algo más que el de *persona individual*».

Es inadmisible en consecuencia «que la sociedad y el pueblo puedan ejer-

Fundación Speiro

formas de gobierno para ordenar la vida social, la mejor parece ser la monarquía, en cuanto que ella, mejor que la democracia y la aristocracia, salvaguarda la unidad de la comunidad; y la peor, la tiranía, a que está siempre expuesto el gobierno democrático.

Para el Aquinate, la ley positiva es necesaria porque, aun dándose en el hombre una tendencia natural a la virtud, el perfeccionamiento de esta última exige una cierta disciplina para su consecución. "Ahora bien, no es fácil encontrar un hombre capaz, "*sufficiens*", de dársela por sí solo. De hecho, los hombres en general, pero sobre todo los jóvenes, se sienten atraidos "por los placeres prohibidos" ("ab indebitis delectationibus"); pero eso es necesario que la disciplina la reciban de otros. O de los padres, los jóvenes bien dispuestos; o de las leyes, los que hacen "necesario el recurso a la violencia o al temor para apartarlos del mal", a fin de que "lleguen a practicar voluntariamente por sí mismos lo que antes han tenido que hacer por temor; y así, sean hombres virtuosos. La disciplina que

---

cer sus propios derechos a costa de sacrificar libremente los propios de las personas individuales». Si esto sucediese, tendríamos una sociedad «enteramente despótica», «como si el individuo humano pudiera jamás ser destruido, o su destrucción fuera un hecho por la sola razón de entrar en relación social».

Sólo el cristianismo protege «al individuo amenazado por el despotismo de la sociedad ... dando esplendor a lo que en el individuo es invisible y espiritual, y desterrando la gigantesca ilusión producida por una masa social, como la produce todo lo grande, con su mole y con su materialidad» *Ib.*, nn. 1651-1653). Ilusión que lleva al «cuantitativismo», negador de la calidad; esto es, a una concepción materialista que origina esa ilusión.

Los hombres existen con independencia de la sociedad, y «el que sean sus miembros no hace que pierdan su ser humano; antes bien, reiterando lo dicho, la relación social es una razón de más, razón accidental, que viene en ayuda de lo humano. ¡Y ay del que confunda al hombre mismo con una simple relación!». «La sociedad es propiamente un *medio,* los individuos son el fin» *(Ib.*, n. 1660: *La società e il suo fine,* I, II). El hombre, empero, es sujeto moral. Está pues destinado, según el orden de su ser y del ser, a perfeccionarse personalmente, a una conquista personal, siquiera sólo pueda conseguirla a base de entrar en relación con los demás. Perfección personal que no es fin en sí misma; puesto que el hombre se ordena a Dios, su último destino transciende su propia vida, toda forma de sociedad, todo el proceso del acontecer humano.

Fundación Speiro

costriñe con el temor y el castigo es justamente la disciplina de la ley". Por tanto, "necessarium fuit ad pacem hominum et virtutem, ut leges ponerentur" (11).

Nótese que la coactividad de la ley no es un fin, sino un medio. En efecto, el fin es conseguir que los obligados por la ley se hagan virtuosos, es decir, practiquen voluntariamente la virtud. La coacción de la ley es una necesidad educativa y formativa para la paz social y para que todos se acostumbren a la práctica de la virtud.

Pero las leyes humanas pueden ser justas o injustas. Cuando son justas, reciben de la ley eterna el poder que tienen de obligar en conciencia. Y se dicen justas las leyes o por razón del fin *(ex fine)*, esto es, cuando se ordenan al bien común, *bonum commune*, o por razón de su autor *(ex auctore)*, esto es, cuando no sobrepasan los límites de la potestad de que emanan *(potestatem ferentis)*, o por razón de su forma *(ex forma)*, esto es, cuando las cargas se imponen a los súbditos "secundum aequalitatem proportionis ... in ordine ad bonum commune". Las leyes conformes con estas tres razones son legales y obligan "in foro conscientiae".

Las leyes injustas pueden serlo de dos maneras: cuando se oponen al bien humano, es decir, prescriben algo contrario a lo que antes se dijo con relación al fin, con relación a su autor, o con relación a su forma.

Con relación al fin, como sería el caso de un gobernante que impusiera a los súbditos leyes gravosas que no ayudan al bien común, sino a su ambición o codicia; con relación al autor, si excedieran sus poderes; con relación a la forma, si las cargas se distribuyeren desproporcionalmente, aun cuando fuera por el bien común. En estos tres casos, las leyes resultan "actos de violencia" porque, como dice San Agustín *(De lib. arb.*, L, L, c. 5) "una ley que no es justa no es ley"; luego tales leyes no pueden obligar en conciencia, aun si, para evitar lo peor, tuviera que sacrificarse el propio derecho. Pero si inducen a la idolatría o otras cosas contrarias a la ley divina, en este caso no deben absolutamente ser observadas (12).

---

(11) *S. Th.*, I-IIªe, q. 95, a. 1.
(12) *S. Th.*, I-II, q. 96, a. 3.

Fundación Speiro

Además de la mudable ley positiva humana existe la inmutable ley positiva divina, dada por Revelación y aceptada por fe; v. gr., los mandamientos de Dios a Moisés y el precepto evangélico del amor; sin contar otras virtudes intelectuales y morales —suficientes al hombre para que alcance sobre la tierra su felicidad terrena, coincidente con el propio perfeccionamiento y, por tanto, con su fin terreno, pero insuficientes para la consecución de la felicidad ultraterrena, fin último al que se subordina cualquier otro fin— se necesitan también la *fe,* la *esperanza* y la *caridad,* las tres virtudes teologales, que son "supra virtutes humanas", y pertenecen al hombre "prout est particeps divinae gratiae" (13). Como la ciencia tiene necesidad de la sabiduría, así la ética filosófica, insuficiente por sí sola para llenar el fin del hombre, se completa con la teológica.

Los principios morales universales, imperados por la ley natural, que es, como sabemos, participación de la ley eterna, no basta con que sean entendidos; es necesario aplicarlos; y esta aplicación le resulta al hombre difícil: a menudo pierde la sindéresis.

Cuando el juicio práctico no guarda conformidad con el especulativo, es decir, cuando la voluntad no quiere lo que el entendimiento la propone, se da el mal moral, del que se hace responsable el libre albedrío por el mal uso que hace de la libertad. El mal es, pues, una falta de bien, pero que, en el plano de la acción, tiene toda una tremenda positiva responsabilidad.

Y hay culpa *(malum culpae)* cuando el hombre escoge deliberadamente lo disconforme con el orden de la razón, responsabilizándose con su mal obrar. Por tanto, no es indiferente elegir esto o aquello, puesto que el ejercicio del acto voluntario "non eodem modo se habet ad bonum et ad malum; nam ad bonum se habet per se et naturaliter; ad malum autem se habet per modum defectus" (14).

Sobre el plano metafísico el mal no es ser sino "defectus" o "privatio entis" (15). Como tal, "caret propria ratione effectus", y, con

(13) *S. Th.,* I-II, q. 58, a. 3.

(14) *S. Th.,* III, q. 34, a. 3 ad 1.

(15) No toda carencia de bien es un mal. Así no lo es la ausencia de bien como «negación». En efecto, no se dice un mal el que el hombre no tenga la fuerza de un león *(S. Th.,* I, q. 48, a. 3).

Fundación Speiro

mayor razón, "caret ratione causae" (16). Pero el ente inteligente finito no hace el mal porque la falte alguna cosa que le es *debida* y *necesaria* para su ser, para su perfeccionamiento o para actuar su potencialidad, de modo que pueda conseguir su fin; lo hace, digamos, valiéndose de su ser, bueno en cuanto tal ser, siempre que, contra el orden del ser y de la razón, causa daño al propio ser y al ser de los demás; o cuando no promueve ni el propio ni el ajeno perfeccionamiento. Pero causarse mal a sí o causárselo a los otros, equivale a no corresponder al acto amoroso de Dios creador, y a ofenderle en sus criaturas. Por eso obrar mal es olvidarse de Dios o rebelarse contra él por el amor de sí mismos. Santo Tomás vive todo el drama del mal que atormenta al hombre, a consecuencia del pecado de Adán (17).

En este mundo el hombre no puede amar a Dios o al Bien absoluto de modo inmediato, sino mediatamente, *a través* de las criaturas, todas buenas según el grado de ser (de participación) que tie-

(16) *De potentia,* q. 3, a. 6 *(S. Th.,* I, q. 48, a. 2; cf. *De malo,* q. 1, a. 1; *S. Th.,* I, q. 44, a. 2; q. 65, a. 1; q. 49, a: 3; *C: Cent:,* I, II, c: 41; I, III, c. 7. El mal moral no es querido por Dios sino «permitido», puesto que podría impedirlo; pero no lo impide para dejar intacta la libertad creada, que como tal es defectible, a fin de que corra el riesgo del peligro y del mérito, y, viéndose en ocasiones de tomar actitudes «heroicas», practique la virtud, oponiéndose a la injusticia y a la tiranía. La raíz última del mal, tanto para el Aquinate como para San Agustín, es la nada. En efecto: la potencia de la voluntad humana está de suyo ordenada al bien; por lo tanto, la privación de bien en su obrar no puede provenir más que de algún defecto que la vence —el placer, la pasión, etc.— de modo que se vea alejada de lo que le es connatural, y empujada hacia lo que le es innatural. Esta deficiencia nace del hecho de haber sido sacada de la nada *(secundum quod ex nihilo est).* Esto no depende de Dios, ni directa ni indirectamente; no directamente, porque lo que le pertenece a una cosa *secundum se* no es producido por otros; y a la criatura le pertenece el ser creada *ex nihilo,* sin que ello dependa de Dios, aun cuando el ser de la criatura misma sí que traiga origen de Dios; no indirectamente, en cuanto que Dios no es la causa de que la criatura tenga que venir de la nada, ya que la criatura como tal no puede tener la perfección de tener el ser por sí, puesta esta perfección es exclusiva de Dios *(In III Sent.,* dis. 44, a. 1, a. 1).

(17) Juzgamos superfluo poner de relieve y documentar los puntos de contacto entre la moral del Aquinate y la de Rosmini, pues son evidentes.

Fundación Speiro

ne cada una. Si el entendimiento tuviese la intuición inmediata de Dios y, como consecuencia, la voluntad se la presentase como Bien Sumo, ésta lo desearía necesariamente, sin posibilidad de opción; pero en la vida terrena el entendimiento sólo aprehende entes o bienes finitos, de los que ninguno es necesitante; por eso la voluntad goza de libertad para escoger entre los bienes que se le ofrecen (18). Es-

---

(18) La voluntad es un *appetitus intellectualis rationalis*, es decir, la tendencia propia del hombre, como ser que conoce intelectualmente, a verse actuada por el ente creado. Se trata de una inclinación al bien tal como es conocido por el entendimiento, hacia este o el otro objeto que le viene presentado como bien, «sub comune ratione boni» *(S. Th.,* I, q. 82, a. 5). Tendencia que viene por lo tanto motivada por la *ratio boni.*

De donde se sigue que «si a la voluntad le viene presentado un objeto universalmente y bajo todos los aspectos apetecible, necesariamente *(ex necessitate)* ella tenderá hacia él, y no podrá querer nada que le sea contrario. Si, en cambio, se le ofrece un objeto que no sea bajo todos los aspectos apetecible, no se verá obligada a quererlo necesariamente». Tenemos, pues, que «illud solum bonum quod est perfectum et cui nihil dificit, est tale bonum quod voluntas non potest non velle: quod est beatitudo»; en cambio, todos los demás bienes pueden ser rechazados o aceptados por la voluntad, que puede apetecer una cosa bajo muy diferentes aspectos» *(S. Th.,* I-II, q. 10, a. 2).

Como ningún bien finito es el bien perfecto, ninguno puede ser determinante para la voluntad de un modo necesario. La voluntad se inclina hacia él en cuanto lo juzga un bien, esto es algo que le lleva a un fin; es decir, formula un juicio práctico: lo escoge como un bien particular que sigue a un juicio y que implica elementos que afectan a la voluntad, pero también a la razón o entendimiento; pero de manera que es la razón la que presenta a la voluntad el objeto o bien que la razón ordena al fin. Por tanto, la elección es sustancialmente un acto de la voluntad, consistente en un movimiento del alma «ad bonum quod eligitur» *(S. Th.,* I-II, q. 13, a. 1). En este sentido la verdad se dice «libre albedrío», en cuanto que la *elección* se hace por un juicio, el *arbitrium* o *iudicium electionis (De Veritate,* 24, a. 1).

La elección pertenece a la voluntad como facultad *(voluntas ut facultas)* o, lo que es lo mismo, a la libertad como libre albedrío (boulesis) como elección consciente y moralmente responsable, distinta de la voluntad como naturaleza *(voluntas ut nautra* —Thelesis—) o como aspiración necesaria al bien en común, en su universalidad (fin), objeto específico de la voluntad, como el *verum* lo es del entendimiento *(S. Th.,* I, q. 80, a. 2; q. 82, a. 5). La distinción entre *thelesis* y *boulesis* es de San Juan Damasceno *(De fide orth.,* 22). El acto moral, como tendencia que es al bien conocido por el enten-

Fundación Speiro

coge, pues, "a falta" del Bien absoluto; de ahí que su aspiración más profunda sea la de verse libre de esta libertad de elección, ésta que San Agustín llama "libertas minor", para llegar a un acto amoroso de Dios mismo que, mientras hará que se le entregue intrínsemente por una gracia *gratis data,* hará que la entrega sea como de una voluntad que se da de lleno al Ser necesario, y ello con una "libertas maior", que es como la plena expansión de sí misma.

Pero, justamente, esta condición de la libertad del hombre en el mundo es la que impone a la criatura inteligente y volitiva la obligación moral de realizar —con actos íntegros y totales, que incluyan entendimiento, voluntad y también tendencias sensitivas y pasionales del alma— (19) a lo largo del camino de la vida, camino

---

dimiento, decide del ser del hombre que, de cuando en cuando «de virtute in vitium transit» *(De veritate,* 24, a. 10). Por consiguiente, obrar moralmente —y aquí aparece de nuevo la distinción entre *hacer* y *obrar*—, no es sólo obrar con eficacia y tener éxito, sino sobre todo, «crecer» en el perfeccionamiento del hombre integral, en armonía con nuestra condición de hombres.

(19) Si las pasiones se consideran en sí mismas, como movimientos de un apetito no racional, no hay en ellas ni bondad ni malicia moral, ya que éstas dependen de la razón. Si se consideran, en cambio, como sometidas al imperio de la razón y de la voluntad, entonces se da en ellas una u otra cosa. Las pasiones pueden ser, por tanto, moralmente buenas o malas, puesto que pueden resultar queridas, o porque imperadas o no obstaculizadas por la voluntad *(S. Th.,* I, II, q. 24, a. 3; *De malo,* q. 10, a. i ad 1; q. 12, a. 2 ad 1).

Las pasiones pueden estar consiguientemente, al juicio de la razón de dos maneras: *per modum redundantiae,* es decir, cuando la parte superior del alma se siente de tal manera inclinada hacia algo que repercute ello en la parte inferior —en este caso la pasión del apetito sensitivo está como prueba de la intensidad del querer; lo que indica «bonitatem moralem maiorem»; *per modium electionis,* cuando un hombre «ex iudicio rationis» se deja dominar por una pasión, para actuar más intensamente con la ayuda del apetito sensitivo; y en este caso la pasión «addit ad bonitatem actonis» *(ib.,* I, IIªe, q. 24, a. 3). Es así como se realiza, siempre con vistas al fin, la perfección moral, que no puede prescindir de las necesidades del cuerpo dada la esencia del hombre, que es compuesto de alma y cuerpo, la armonía entre las pasiones sensibles y la voluntad moral.

Por eso, aun permaneciendo verdad el que la felicidad —la que es posible en este mundo— no consiste en el placer, todavía hay que admitir que ella exige «ex necessitate, bona dispositio corporis», pues si éste está en-

Fundación Speiro

difícil, con el mayor empeño, su cometido en este mundo; cometido que tiene como término final a Dios, su amor, en lo que está su fin y su bien, pues éste consiste en el perfeccionamiento de la propia

---

fermo, puede verse imposibilitado para la práctica de todos los actos de virtud, *per invalitudinem corporis (S. Th.,* I, II, q. 4, a. 6); y entre las enfermedades del cuerpo hay que poner también la miseria; que lo es indirectamente, en cuanto hace que enferme al cuerpo; y directamente en cuanto resulta obstáculo para el perfeccionamiento moral. Se requiere, pues («unde requiritur») una perfección del cuerpo para que no sea impedida la perfección del alma: *perfectio corporis, ut non impediat elevationem mentis»,* perfección corporal imposible si el cuerpo no puede satisfacer sus propias necesidades *(S. Th.,* ib.).

También el goce *(delectatio) se* necesita para la felicidad en este mundo, no como determinante sino como concomitante, *concomitans.* En efecto, surge el goce cuando el apetito ha entrado en posesión del bien deseado; y, puesto que la felicidad no es otra cosa que la consecución del bien sumo, «non potest esse beatitudo sine delectatione concomitante» *(S. Th.,* I, II, q. 4, a. 1).

Todo lo cual no impide en absoluto, antes bien, colabora al ser feliz, si bien prueba al mismo tiempo la limitación del hombre en este mundo, quien sólo podrá llegar a la perfecta bienaventuranza por la *contemplatio* del Sumo Bien: Dios, un dato característico del hombre mismo como ser inteligente.

El Aquinate está siempre atento al hombre en su integridad, que es por esencia alma y cuerpo, y por eso se hace cargo de todas las inclinaciones y necesidades, pero reduciéndolas a su fundamento racional y teológico, de forma que se traduzcan en acciones no sólo humanas sino también del hombre; y, como acciones del hombre, todas ordenadas a su perfeccionamiento, a su fin.

No se trata de una felicidad cualquiera, sino de aquella que consiste en «adeptionem perfectionis», dado que la felicidad no puede consistir en un bien —o en todos los bienes— del cuerpo. En efecto, aun cuando dieramos por bueno que la conservación de la existencia humana fuese el fin de la razón y de la voluntad, no se podría por eso mismo concluir que el fin del hombre sean los bienes del cuerpo, porque una tal conclusión va contra el ser del hombre mismo. El materialismo —lo mismo que el espiritualismo, si bien por motivos opuestos—, niega el ser del hombre, incluso sobre el plano mismo de su vida terrena, ya que ese ser «consistit in anima et corpore» *(S. Th.,* I, II, q. 2, a. 5; *C. Gent.,* I, III, c. 22).

Y no se engañe el hombre pensando realizar o alcanzar sobre la tierra su dicha perfecta; pues en ese caso no habrá una verdadera *volitio,* sino una

Fundación Speiro

naturaleza, presupuesto necesario, siquiera no suficiente —y menos todavía autosuficiente en sí mismo— para conseguir el fin supremo.

Por otro lado, tal perfeccionamiento de la criatura, en continuidad amorosa, en comunión con sus semejantes, reconociendo y promocionando el ser doquiera se encuentre —de ahí la constante lucha contra la tentación que nos acosa con el amor de nosotros mismos, desconociendo nuesttro ser propio, mientras nos hace olvidar el otro, que consiste en el amor de Dios—, no es su perfeccionamiento ni su fin último, ni siquiera el de toda la Humanidad en su acontecer histórico. Ese fin no es más que el Creador.

Por eso la voluntad, precedida e iluminada por el entendimiento (sea cual fuere el ente, aunque sea el universo mundo, en el que fije su juicio especulativo, y por más bienes finitos que pueda escoger y conseguir, aspirará siempre, y siempre quedará insatisfecha hasta tanto que no alcance el Bien que es Dios, en cuya visión, después de una vida terrestre moralmente ajustada (aun a costa de innumerables caídas) a la ley natural y auxiliada por la divina Gracia, está la suprema bienaventuranza, la *ultima perfectio.*

Así, pues, el fin supremo del hombre consiste en ponerse en actitud de santidad: en ser salvados para la Gloria por la Gracia de Dios.

El destino o fin último del alma personal no puede ser más que Dios. Esto en virtud de lo que ya hemos dicho sobre el hombre, que en este mundo no puede querer sino bienes finitos, y no puede querer indefinidamente lo que siempre le deja vacío. Por tanto, es necesario que el bien de la voluntad sea el fin último, y ese fin no es más que el Bien infinito (20), perfección última de la criatura intelectual.

---

velleitas, que no potencia la voluntad ni nuestras acciones, antes bien las hace desfallecer. De aquí la necesidad de tener en cuenta los medios para la consecución del fin. «Intentio respicit finem non absolute sed comparative ad media et per hoc distinquitur a simplici voluntate» *(S. Th.,* I, II, q. 2, a. 3).

(20) *S. Th.,* I, II, q. 1, a. 4; *ib.,* q: 2, a: 8, donde se demuestra que «impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato». En efecto, la bienaventuranza «est bonum perfectum, quod totali er quietat appetitum: alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appeteten-

Fundación Speiro

Este fin último es la regla de todos nuestros actos libres: son moralmente buenos los que están ordenados a El, es decir, van hechos según el orden del ser; y moralmente malos, o pecado, los que a El no se ordenan. Y se dicen desordenados aquellos actos en los que, o por los que, se ponen en el lugar de Dios bienes finitos creados, dándolos categoría de fin último. En esta sustitución por un bien cualquiera, aunque sea todo el mundo de Dios, consiste el desorden radical, está la raíz de todos los males y de todos los vicios (21), pues ello supone desconocimiento del ser y, como consecuencia, de la verdad y del bien; la rotura de la concordancia entre el acto libre y el fin, relación obligante para la voluntad. Producida esta rotura, la acción moral deja de ser ya el camino del hombre integral para llegar a Dios.

De Dios a Dios. La experiencia creatural hace que el hombre se interrogue sobre su origen, obligándole, por indeclinable necesidad racional, a concluir que ese origen está en Dios creador. La misma experiencia le obliga a preguntarse sobre su fin, sobre su destino en el mundo y sobre el fin de su existencia. Y a esto se ve obligado a responder también que ha sido hecho *para* Dios. El hombre, frente a su porvenir convertido en problema, ante el horizonte que se abre ante su vida con las inmensas posibilidades que caen dentro del dominio personal suyo y de su libertad, desde el momento que entra en la historia, se encuentra con Dios como respuesta absoluta.

Se da por consiguiente una orientación dinámica de la criatura hacia su destino último, coincidente con su perfección última; se da un *deseo natural* de Dios que tiene valor objetivo: "Cum enim ul-

---

dum. Obiectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum; sicut obiectum intellectus est universale verum. Ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi bonum universale. Quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo: quia omnis creatura habet bonitatem participatam. Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest ...».

(21) *De malo,* q. 8, a. 1: «Praeterea, passiones animae ad peccata inclinant .... Sed prima passionum est amor, ex qua omnes affectiones animae oriuntur, ut Augustinus dicit XIV *De Civit. Dei.* Ergo amor inordinatus debet maxime poni vitium capitale; praesertim cum Agustinus in eodem libro dicat, quod amor sui usque ad contemptum Dei facit civitatem Babylonis».

Fundación Speiro

tima hominis beatituo in altissima eius operatione consistat, quae est operatio intellectus, si numquam essentiam Dei videre potest intellectus creatus, vel numquam beatitudinem obtinebit, vel in alio eius beatitudo consistet quam in Deo. Quod est alienum a fide. In ipso enim est ultima perfectio rationalis creaturae, quod est principium essendi; in tentum enim unumquodque perfectum est, in quantum ad suum principium attingit. Similiter etiam est praeter rationem. Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum; et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturae pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae. Unde simpliciter concedendum est quod beati Dei essentiam videant" (22). Por tanto "ultima perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae. Ad cuius evidentiam duo sunt consideranda. Primo quidem quod homo non es perfecte beatus, quandiu restat sibi aliquid desiderandum et quaerendum. Secundun est, quod uniuscuiusque potentiae perfectio attenditur secundum rationem sui obiecti. Obiectum autem intellectus est *quod quid est,* id est essentia rei ... Unde intantum procedit perfectio intellectus, in quantum cogboscit essentiam alicuius rei ... Et ideo remanet naturaliter homini desiderium, cum cognoscit effectum, et scit eum habere causam, ut etiam sciat de causa *quid est* ... Si igitur intellectus humanus, cognoscens essentiam alicuius effectus creati, non cognoscat de Deo nisi *an est,* nondum perfectio eius attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam. Unde nondum est perfecte beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primae causae. Et sic perfectionem suam habebit per unionem ad Deum sicut ad obiectum, in quo solo beatitudo hominis consistit ..." (23).

Los argumentos son de fe y de razón. En el contexto de la Revelación, el Aquinate justifica racionalmente y, por tanto, de un modo autónomo el porqué el fin último del hombre, su perfección completa, consiste en ver a Dios; esto es, en conocer la Causa pri-

(22) *S. Th.,* I, q. 12, a. 1.
(23) *S. Th.,* I-II, q. 3, a. 8.

Fundación Speiro

mera y última de los efectos o de los seres finitos, conocimiento vinculado al destino del hombre, por donde el deseo natural de conocer coincide con el de su perfeccionamiento definitivo, esto es, con el retorno de la criatura al Creador, principio de su ser.

Dios es, pues, la respuesta objetiva al deseo natural que tiene el hombre de conocer su ser hasta el fondo y, conociéndolo, de experimentar lo imposible que le resulta apagar el deseo de su entendimiento y de su voluntad. Y como respuesta objetiva la criatura no puede hallar otra que la indicada. O la plenitud se encuentra ahí, y con ello la significación positiva de su ser histórico y de la misma historia se descubre, o caemos en el absurdo y la desesperación.

El problema del deseo natural que tenemos de ver a Dios lo plantea y resuelve el Aquinate a nivel ontológico-metafísico, no sentimental, ni psicológico ni pragmático. En efecto, "apptetitus naturalis non potest esse frustra" (24), en cuanto tendencia a un bien real (25). Ese deseo natural tiene el alcance ontológico que le confiere el principio de finalidad. Señala la posibilidad de que le corresponda una realidad objetiva en el presente y en el futuro.

En consecuencia, en el deseo natural de una perfección completa va implícita la existencia de Dios, una realidad objetiva que el discurso racional demuestra ser existente y no sólo posible. En ese deseo natural se dan cita todas las inquietudes y todas las esperanzas del hombre frente al problema de su destino. Dios es el Bien sumo y, como tal, sumamente apetecible: "Bonum esse praecipue Deo convenit". Lo que es bueno es apetecible: "cum ergo Deus sit prima causa effectiva omnium, manifestum est quod sibi convenit ratio boni et appetibilis". Por consiguiente: al desear todas las cosas su propia perfección, desean que exista "ipsum Deum, inquantum perfectionem omnium rerum sunt quaedam similitudines divini

---

(24) *S. Th.*, I, q. 12, a. 1; II, q: 10, a: 1; cf. R: Garrigou Lagrange: *Dieu, son existence et sa nature,* Paris, Beauchesne, 1914, p. 305; J. de Finance: *Être et agir dans la philos. de St. Th.*, Roma, Pintif. Univ. Greg., 1960, pp. 174 ss.

(25) *S. Th.*, q. 16, a: 1: «Sicut bonum est in re, inquantum habet ordinem ad appetitum ...». Cf. I, II, q. 8, a. 1; q. 22, a. 2.

Fundación Speiro

esse" (26). Pero solamente las criaturas racionales son capaces de conocerlo "secundum seipsum"; luego Dios, que es fin de sí mismo", "est finis respectus omnium quae ab eo fiunt"; y lo es por su esencia, dado que "per suam essentiam fit bonus", y el fin "habet rationem boni" (27).

Desear la propia perfección es desear a Dios. El fin del hombre es el fin de toda la creación. El hombre que tiende a su perfección y a su bien, en fuerza de su misma naturaleza, tiende por ello mismo a Dios, Bien sumo y perfección definitiva.

Pero ¿es verdad que el bien supremo del hombre tiene que consistir necesariamente en Dios?

Necesariamente: desde luego, no puede consistir ni en las riquezas, que con relación al hombre no tienen más que un carácter instrumental —ponerlas como fin sería el colmo de la avaricia y de la miseria espiritual—; ni en los honores, que suponen una excelencia real en quien los recibe; ni en la fama o gloria mundana, que no es más que un reconocimiento de méritos que ya existen; ni en el poder, que tiene caracteres extraños a la felicidad (por ejemplo, la oscilación entre el bien y el mal); ni en ningún otro bien creado.

A diferencia de todos los bienes finitos, la bienaventuranza "est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum; alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Obiectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum; sictu obiectum intellectus est universale verum. Ex quo patet quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo: quia omnis creatura habet bonitatem participatam. Unde solus Deus voluntatem hominis implere postest ..." (28).

Nos encontramos pues ante una antropología teológica que, desde el momento en que excluye cualquier tentativa de reducir el problema de Dios al problema del hombre, esto es, de transcribir todo el "mítico" discurso teológico en términos de "positivo" discurso sobre el hombre, o de trasladarlo del nivel de la "representación" o la "imaginación" al del concepto de una respuesta positiva, sin que

(26) *S. Th.*, I, q. 6, a. 1:
(27) *S. Th.*, I, q. 19, a. 1:
(28) *S. Th.*, I, II, q. 2, a. 8:

Fundación Speiro

sea una simple afirmación dogmática ni una "opción" voluntariosa y supletiva, ni el "salto" hacia Dios por desesperación, es ya una respuesta positiva y filosófica; mientras la otra, negativa, está en contradicción con la intrínseca fuerza de la demanda, que arranca de la estructura ontológica o del mismo ser de la creatura que se la hace.

Como se ve, todo el discurso filosófico de Santo Tomás, lo mismo que el de San Agustín o de cualquier otro pensador auténticamente cristiano, se funda en el principio de la *creatio ex nihilo,* único que permite construir una metafísica del ser, de la verdad y del bien, en cuanto que es el solo que justifica de un modo racional la existencia del Ser infinito, absoluto y transcendente, y el existir de los entes finitos, lo mismo que justifica la autonomía del saber humano y de la acción, del entendimiento y de la voluntad, sin que dejen de estar, al mismo tiempo, bajo la dependencia de Dios, puesto que de su ser son participaciones.

En el interior de tal principio adquieren relieve, más aun, de él brotan los conceptos de participación y de analogía, con todas sus implicaciones en relación con el problema gnoseológico y práctico. Cualquiera otra metafísica que no parta del principio de la *creatio ex nihilo,* por más aportaciones positivas que pueda traer —v. gr. las de Platón y Aristóteles— no podrá nunca justificar la positividad del ente finito ni dejar de comprometer la misma del Ser transcendente.

Por algo Santo Tomás, que aconseja, sin embargo, según se ha dicho, tolerar una ley injusta para evitar males mayores, resulta intolerantísimo cuando esa ley va contra el Bien Sumo, que es Dios. En este caso, la ley no obliga en conciencia, por muchos que sean los beneficios temporales que reporta, y hay que desobedecerla aun a costa del martirio. La ofensa a Dios es una lesión de la ley natural cuyo fin es el perfeccionamiento de la criatura, perfeccionamiento que se alcanza con la visión beatífica de Dios. Y es un derecho natural aspirar a la bienaventuranza, es decir, a la perfección última. No por nada, el mismo Santo Tomás asigna como premio a los gobernantes justos, no el honor ni la gloria terrena, al fin bienes finitos, sino la celestial bienaventuranza por haber contribuido al bien de la comunidad.

Fundación Speiro

La perenne originalidad del Aquinate consiste en haber innovado profundamente en la filosofía del ser, que es verdad para el entendimiento, bien para la voluntad. Perder el horizonte del ser, es perder al hombre y, con el hombre, a la comunidad humana.

Ni la ontología ni la metafísica tomistas están ligadas a la física de Aristóteles o cualquier otra. Porque una cosa es el mundo físico, objeto de la ciencia, y otra son los principios ontológicos y metafísicos, que son objeto de la filosofía. Estos se fundan en el análisis crítico y riguroso del ente inteligente y libre. Los problemas tratados son los nuestros, y las soluciones que se dan nos imponen no el rechazo, sino una profundización crítica y humilde a un tiempo.

Pueden desaparecer y desaparecen o, si se prefiere, ser corregidas todas las concepciones físicas, pero quedará siempre la metafísica del ser con las varias perspectivas que se dan en su interior; ellas han sido y serán formuladas, sin que ninguno de los filósofos que lo han hecho pueda ser tomado como norma fija e inmutable; cada una y todas en general pueden ser replanteadas una y otra vez, repensadas y profundizadas, pero siempre con mucha prudencia y responsabilidad, sobre todo con auténtica inteligencia especulativa, condiciones necesarias para no abandonarse a los alegres festines de ciertas puestas al día ("aggiornamenti") superficiales y peligrosas.

La Iglesia Católica, fundada por Cristo, enseña a los hombres a celebrar la Navidad y la Pascua, a redimir el tiempo con la Eternidad. El mundo quiere festejar el tiempo por sí mismo, la historia como fin en sí misma. La Iglesia nos enseña de un modo infalible dónde está la única fundada esperanza. El mundo, a falta de ésta, y fiándose sólo de los días que por sí mismos carecen de consistencia, trata de seducirnos (ya que no tiene otra cosa que ofrecernos), con la utopía.

De la esperanza cristiana Santo Tomás, grandísimo filósofo del ser, es también pensador grandísimo. Con Agustín, puede repetir, dirigiéndose a Dios creador: "Tu enim adiuvas qui condidisti, tu non deseris qui creasti" (29).

---

(29) *Enarr. in Ps.*, XXVI, 17.

Fundación Speiro