

E. GILSON

## PRIMERA PARTE

### Moral general.

## CAPITULO PRIMERO

### EL SOBERANO BIEN

#### I.—*Metafísica y moral.*

**E**L estudio de la moral no puede ser aislado del de la metafísica en el sistema de Santo Tomás de Aquino. Y esto se comprende si se piensa que una moral aparte en el sistema de las ciencias supondría que el hombre y su actividad moral subsisten aparte en el sistema de las cosas. Pero no hay nada de eso. La actividad social y moral del hombre prolonga un movimiento cuyo origen, eficacia y dirección son independientes de ella. Al abordar el estudio de Dios que constituye el objeto propio de la *Suma Teológica*, Santo Tomás indica en un profundo resumen la unidad fundamental de la abundante materia que va a dividirse, para su estudio, en partes, cuestiones y artículos.

Como la intención principal de esta ciencia sagrada es hacernos conocer a Dios, y no sola-

mente según es en Sí mismo, sino en tanto que es principio y fin de todas las cosas, y especialmente de la criatura racional, al querer exponer esta ciencia:

Primeramente, trataremos de Dios.

En segundo lugar, del movimiento de la criatura racional hacia Dios.

En tercer lugar, de Cristo, que en cuanto hombre es nuestro camino para dirigirnos a Dios.

Resulta de aquí que la moralidad es, en cierto modo, una prolongación de la creación. Pues si no se puede estudiar a Dios bajo todos sus aspectos accesibles al hombre sin estudiarlo en tanto que creador, y si el acto por el cual Dios ha creado las cosas fuera de Sí es substancialmente idéntico al acto por el cual las vuelve hacia Sí, el estudio de la moralidad se reduce a esta cuestión metafísica: ¿qué es de la eficacia y la dirección del movimiento impreso por Dios a la criatura en el momento en que llega al ser humano? Cómo este problema se plantea para el conjunto de la creación y qué carácter especial reviste en el caso de la criatura racional que es el hombre, es lo que muestra el texto siguiente, donde se ve la noción de moralidad introducirse en el momento en que los seres dotados de razón reciben el poder de dirigirse por sí mismos hacia sus fines y de escogerlos entre la inmensa multitud de los que están dirigidos desde fuera y les son impuestos.

Que existe un ser primero de todos, poseyendo la plena perfección de todo el ser, y que llamamos Dios, es cosa demostrada, y también que de la abundancia de su perfección dispensa

el ser a todo lo que existe, de tal suerte que sea preciso reconocerlo no sólo como el primero, sino como el primer principio de todos los seres. Ahora bien; este ser no lo confiere a los otros por necesidad de su naturaleza, sino, por una decisión de su voluntad. En consecuencia, Dios es el dueño de sus obras, pues cada uno domina lo que está sometido a su voluntad. Pero esta dominación de Dios sobre las cosas que El ha producido es absoluta, dado que El no tiene necesidad del socorro de un agente exterior para producirlas, ni de un fundamento material, puesto que El es el productor universal del ser total. Por otra parte, cuando se producen las cosas por la voluntad de un agente, cada una de ellas es ordenada por este agente en vista de un cierto fin. En cuanto a su fin último, cada cosa lo alcanza por su acción, pero es preciso que esta acción sea dirigida por Aquel que ha conferido a las cosas los principios por los cuales obran. Es, pues, necesario que Dios, que es en Sí naturalmente perfecto, y cuya potencia dispensa el ser a todo lo que existe, rija todos los seres y no sea dirigido por ninguno, y no hay nada que esté abstraído a su gobierno, como no hay nada que no haya recibido de El su existencia. Lo mismo, pues, que El es perfecto como ser y como causa, lo mismo es perfecto en su gobierno.

Si consideramos ahora el resultado de la dirección que Dios imprime a las cosas, se nos aparecerá diferente en los diversos seres, según la diferencia de su naturaleza.

Ciertos seres, en efecto, han sido creados por Dios de tal manera que, poseyendo un intelecto, llevan su semejanza y representan su imagen. Por esto estos seres son no solamente dirigidos, sino capaces de dirigirse ellos mismos por medio de sus acciones, hacia el fin que les conviene. De estos seres, los que se someten en su propia conducta al gobierno divino son admitidos por este gobierno mismo a alcanzar su fin último, y son, por el contrario, excluidos si se han conducido de otra manera.

Pero existen otros seres desprovistos de intelecto y que no se dirigen por sí mismos hacia su fin y son dirigidos por otro. Y entre éstos hay incorruptibles, que no hallándose expuestos a sufrir ninguna falta en su ser natural, no se desvían nunca, en el cumplimiento de las acciones que les son propias, del orden que les ha sido asignado en vista de su fin, sino que permanecen indefectiblemente sometidos al gobierno del dueño supremo. Tales son los cuerpos celestes, cuyos movimientos prosiguen siempre con uniformidad.

Otros, al contrario, siendo corruptibles, pueden sufrir en su ser natural un daño que se encuentra, por otra parte, compensado por un provecho para otro ser, pues de una cosa corrompida, una engendrada. De la misma manera, si los consideramos en sus acciones propias, estos seres faltan a su orden natural, pero con una falta compensada por algún bien que resulta de ella. De donde aparece que ni aquellas cosas que parecen desviarse del orden fijado

por el gobierno divino se substraen en realidad al poder del dueño supremo, puesto que hasta esos cuerpos corruptibles, así que han sido creados por Dios, permanecen perfectamente sometidos a su poder. (*Cont. Gent.*, l. III, cap. I, Cf. *Qu. de veritate*, qu. 13, art. 1 y 2.)

Se ve inmediatamente que la moral, precisamente porque no es sino un caso particular del gobierno divino, se reduce al problema siguiente: ¿cómo una criatura racional y libre puede y debe utilizar el movimiento hacia Dios que ha recibido de El? Es decir, que la noción central de la moral será la noción de finalidad, o, más exactamente aún, de finalidad libre, no de finalidad impuesta como es la de los seres desprovistos de razón, de los que Santo Tomás nos dice que no son más que instrumentos en las manos de Dios. (*Sum. Theol.*, I, qu. XXII, art. 2, Concl., et qu. ov., art. 8, Concl., I, II, qu. I, art. 2, Concl.)

Las acciones llevadas a cabo por el hombre son las únicas acciones humanas, propiamente dichas, que son propias al hombre en tanto que es hombre. Ahora bien; el hombre se diferencia de las criaturas sin razón en que es dueño de sus actos, y por eso las únicas acciones que se llaman humanas en su sentido propio, son aquellas de las que el hombre es dueño. Pero el hombre es dueño de sus actos gracias a la razón y a la voluntad, y por eso, el libre albedrío es llamado "facultad de la voluntad y de la razón". Se llaman, pues, humanas, en sentido propio, las acciones que proceden de una voluntad deliberada, que si por otra parte ciertas accio-

nes distintas de éstas convienen al hombre, pueden llamarse "acciones del hombre", pero no "humanas" en sentido propio, pues no son acciones del hombre en tanto que hombre. Pero es evidente que todas las acciones que proceden de una cierta facultad son producidas por ella según lo que requiere la naturaleza de su objeto; el objeto de la voluntad es el fin y el bien; es necesario, en consecuencia, que todos los actos humanos sean en vista de un fin. (*Sum. Theol.*, I, II, qu. I, art. 1, Concl.)

He aquí, pues, en qué consiste la dignidad del hombre. Aquí abajo sólo esa criatura de Dios no es un instrumento pasivo en las manos del criador. En esto es en lo que consiste la responsabilidad que pesa sobre ella, responsabilidad terrible cuando se piensa que es su propia suerte la que tiene en sus manos. Se trata para el hombre de mantenerse en el orden y salvarse, o de substraerse al orden y perderse. Tal es el drama de un destino del que él es a la vez actor y, por una delegación de la libertad paralela a la delegación divina de la causalidad a los seres, autor. La moral es la ciencia de la manera como el hombre debe conducirse para que la historia de su vida tenga una salida dichosa, y veremos que por una consecuencia necesaria del principio de que hemos arrancado, el cuidado de dirigir su vida hacia un fin dichoso coincide con el de llevar a su grado supremo de perfección su propia humanidad.

Si ello es así, ninguna tarea más urgente para el que estudia la moral que ejercer una crítica severa de los fines que se proponen las acciones humanas y practicar entre ellos un discernimiento juicioso.

## II.—Fin último y moralidad.

Toda acción humana propiamente dicha es en vista de un fin, y este fin ya es exterior al acto, como la casa que construye el arquitecto o la salud que ocasiona el médico; ya es, al contrario, el acto mismo su propio fin, como, por ejemplo, el acto de conocer que se basta a sí mismo y no es querido en vista de otra cosa. (*Cont. Gent.*, libro III, cap. II, *In his enim.*) Pero todos estos actos, se basten o se ordenen hacia un objeto exterior, deben ordenarse los unos en relación a los otros y todos juntos hacia un solo fin. No se trata de una sencilla cuestión de conveniencia. Es la existencia misma de estos actos lo que está en juego. No se comprenderá, pues, el sentido de la moral tomista si uno no se representa el paralelismo riguroso de la argumentación por la cual vamos a establecer que todas las acciones humanas se ordenan en vista de un solo fin último, con las que en la metafísica tomista establecen la existencia de Dios. No habría movimiento ni causalidad en el orden de las causas secundas, si no existiese una causa primera a la cual los movimientos y los efectos que observamos están unidos por un número finito de intermediarios jerárquicamente ordenados. Asimismo, no habría actualmente acciones humanas orientadas hacia fines particulares, si no existiese un fin último que comunica su finalidad a los objetos que desean los hombres, y esto por un número finito de intermediarios jerárquicamente ordenados. Nada más natural si se piensa que una y otra argumentación responden a dos aspectos de un solo y mismo problema: ¿cómo se ejerce la causalidad divina, primero en el orden

de la causa eficiente, en seguida en el orden de la causa final? Esta correspondencia metafísica se expresa bien en el texto que sigue:

Si uno se coloca en el punto de vista de las esencias [*per se loquendo* por oposición a *per accidens*], es imposible remontar al infinito en el orden de los fines, cualquiera que sea el sentido del movimiento que se enfoque. En efecto, cada vez que se trata de seres cuyas esencias están ordenadas las unas con relación a las otras, si se suprime la primera, todas las que no están allí sino en vista de la primera, se encuentran necesariamente suprimidas. Fundándose en esto, Aristóteles prueba en el libro VIII de la *Física* (cap. V, lec. 9) que no es posible remontar al infinito en las causas motoras porque entonces no habría ya primer motor, y si se le suprimiese, todos los demás quedarían incapaces de mover, puesto que no mueven ellos mismos sino porque son movidos por el primero. Por otra parte, hay dos suertes de orden en el dominio de los fines: el orden de intención y el orden de ejecución, y en cada uno de estos dos órdenes debe haber un término primero. En efecto, lo que es primero en el orden de la intención es, por decirlo así, el principio que pone el apetito en movimiento, a tal punto que si se suprimiese este principio el apetito no sería excitado por nada. En cuanto al principio en el orden de la ejecución, es aquel por el que la operación empieza, y resulta igualmente claro que si se suprimiese este otro principio nadie comenzaría a

obrar. Ahora bien; ¿cuál es el principio de la intención? Es el fin último. ¿Y cuál es el principio de la ejecución? Es el que viene el primero en vista del fin. Así, pues, ni de un lado ni de otro es posible remontar al infinito, pues si no hubiese un fin último, nada sería deseado, ninguna acción tendría término y la intención del que obra no podría ni reposarse, y si del otro lado nada viniese primero de lo que es en vista del fin, nadie comenzaría a obrar y la deliberación no terminaría, sino que se prolongaría indefinidamente.

Si se tratase de cosas que no tienen un orden fundado sobre sus esencias, sino que se encuentran accidentalmente en relación las unas con las otras, nada impediría que ~~no~~ hubiese una infinidad. En efecto, las causas por accidente son de naturaleza indeterminada, y de esta manera sola puede encontrarse una infinidad accidental de fines o de medios en vista de un fin. (*Sum. Theol.*, I, II, qu. 1, art. 4, Concl. Cf. en el mismo sentido, *Cont. Gent.*, lib. III, cap. II.)

Falta ahora definir las relaciones que se establecerán necesariamente entre el fin último y nuestra actividad moral. Por lo pronto, este fin último será único para cada hombre en particular. En efecto, todas nuestras acciones son morales, porque son voluntarias; luego se reconoce que una acción es voluntaria en lo que tiende hacia un cierto fin, que es un bien percibido por el intelecto. Es, pues, la naturaleza del objeto o del fin hacia los cuales tiende un cierto movimiento, lo que nos permite clasificarlo en la especie de movimientos volunta-



rios. (*Sum. Theol.*, I, II, qu. I, art. 3, Concl.) Pero si es así, lo que es verdad de cada uno de nuestros actos considerado aparte, debe serlo igualmente de todos nuestros actos en conjunto, pues lo mismo que en cada género hay un primer principio que lo define, así en el género de los actos voluntarios hemos visto que había un fin último, y que incluso era este fin último el que constituía el verdadero principio de todos los actos de la voluntad. El hecho de que podamos clasificar todos nuestros actos voluntarios en una sola especie, implica, pues, que tengan un solo fin (*Sum. Theol.*, I, II, qu. I, artículo 5, Concl.), por el cual únicamente quiere el hombre todo lo que quiere y que sea el mismo para la especie humana en general que para cada individuo en particular.

Añadamos, en fin, que este término, último y único de todas las acciones del hombre, precisamente porque lo hemos asignado partiendo de la definición de la naturaleza o esencia del hombre, es válido para todos los hombres, mas para ellos solamente. Aquí, sin embargo, se impone una distinción capital. Se puede considerar el fin último del hombre desde dos puntos de vista: o bien en sí mismo, o bien en la manera como él lo alcanza. Si nos colocamos en el primer punto de vista, el fin último del hombre es idéntico al de todas las demás criaturas, pues existe una suerte de moral inmanente a las cosas insensibles, y que es en alguna manera vivida en lugar de ser como la nuestra reflexionada y conocida. Todo se esfuerza, en efecto, en parecerse a Dios (*Cont. Gent.*, lib. III, cap. XIX), y por esto, aun sin conocerlo, todo lo desea. Esto es lo que se expresa en un bello capítulo de la *Suma contra los Gentiles*. Después de haber recordado que, según la física aristotélica, los astros son movi-

dos y regidos por inteligencias puras, y los movimientos de esos astros son queridos por esas inteligencias en vista de llamar a la vida a los seres inferiores, Santo Tomás continúa:

Así, pues, no es difícil de ver cómo son movidos los cuerpos naturales desprovistos de conocimiento, y en qué sentido obran en vista de un fin. Tienden, en efecto, hacia su fin, en lo que son dirigidos hacia él por una substancia inteligente, de la misma manera que la flecha tiende hacia el blanco porque el arquero la dirige. Lo mismo, en efecto, que la flecha recibe del impulso que le comunica el arquero su tendencia hacia el blanco, es decir, hacia un fin determinado, así los cuerpos naturales reciben las tendencias que los llevan hacia sus fines naturales de los motores naturales, de los que reciben sus formas, sus facultades y sus movimientos. De donde resulta evidentemente que toda obra cumplida por la naturaleza es primero la obra de una substancia inteligente, pues un efecto debe ser atribuido, en primer término, al primer motor que dirige la operación hacia su fin antes de serlo a los instrumentos que él dirige, y he aquí por qué las operaciones de la naturaleza se desarrollan con orden en vista de su fin, como los actos de un sabio.

Es, pues, claro que hasta los seres desprovistos de conocimiento pueden obrar en vista de un fin, desear el bien por un deseo natural, desear incluso la semejanza divina y su propia comprensión. Y se puede decir uno u otro indiferen-

temente, pues estos seres tienden hacia su perfección por el hecho mismo que tienden hacia el bien, puesto que cada uno de ellos es bueno en la medida de su propio acabamiento. Pero en la medida en que cada uno tiende a ser bueno, se aproxima a la semejanza divina, pues toda cosa se parece a Dios en tanto que es buena, y como tal o cual bien particular no es deseable sino en tanto que lleva la semejanza con el bien supremo y tiende hacia su propio bien porque tiende hacia la semejanza divina y no a la inversa. Todas las cosas desean, pues, manifestamente parecerse a Dios como su último fin.

Por otra parte, el bien de una cosa puede entenderse en varios sentidos diferentes. En un primer sentido, se le puede ver como el bien de lo que pertenece propiamente a esta cosa a título de individuo, y en este sentido el animal desea su bien cuando desea el alimento que le conserva la vida. En un segundo sentido, se le entenderá como el bien que le conviene, en razón de su especie, y así es todavía su bien propio lo que el animal desea cuando quiere engendrar hijos, nutrirlos, o hacer lo que sea por conservar o defender los individuos de su especie. En un tercer sentido, se entenderá por el bien el bien del género, y así, por ejemplo, el cielo desea su propio bien cuando causa la existencia de seres de otra especie que él. En un cuarto sentido, por último, este bien se transforma en la similitud de analogía que une los efectos a su principio, y así, puede decirse de

Dios que está fuera de todo género, que es por su bien por lo que confiere el ser a todas las cosas.

Resulta evidentemente de aquí que cuanto más perfecta es la potencia activa de un ser y más eminente el grado de su bondad, más general será también su deseo del bien, y lo buscará en los seres más distantes de sí para realizarlo. Pues los seres imperfectos no tienden más que al bien de su individualidad propia, los seres perfectos tienden al bien de la especie, los más perfectos aún al bien del género, y Dios, en fin, que es soberanamente perfecto en bondad, tiende al bien de todo el ser. Así, no les falta razón a los que dicen del bien, que "cuanto tal es difusivo porque cuanto más una cosa nos parece perfecta más alejados están de ella los objetos hacia los que su bondad se difunde. Y como el que es más perfecto en cada género es el modelo y la medida de lo que entra en este género, es necesario que Dios, que es perfectísimo en bondad y difunde esta bondad de una manera universal, sea en esto el modelo de todo el que difunde la bondad, pues cuanto más general es la manera en que un ser difunde la bondad a los otros, más alto está situado en el orden de la causalidad.

De aquí resulta, en fin, que por el hecho mismo de que tiende a ser causa de otras, cada cosa tiende a parecerse a Dios, y tiende por eso hacia su propio bien. No hay, pues, inconveniente en decir que los movimientos de los cuerpos celestes y las acciones de las inteligencias que

los mueven se verifican en cierto sentido en vista de los cuerpos engendrables y corruptibles que les son inferiores, pues no los miran como su último fin, sino que, al proponerse su generación, es su propio bien lo que se proponen, y la semejanza divina como último fin. (*Cont. Gent.*, lib. III, cap. XXIV.)

Pero no es lo mismo cuando consideramos el fin último desde el punto de vista de la manera como cada ser lo alcanza, pues:

Tal como lo dice Aristóteles en el libro II de la *Física* (cap. II, lec. 4, text. 25), la palabra fin designa dos cosas: aquello por que se quiere y aquello para lo que se quiere. En otros términos, la cosa misma cuya naturaleza es buena y el uso o la adquisición de esta cosa. Podríamos decir, por ejemplo, que el fin del movimiento de un cuerpo pesado es, o bien el lugar inferior, que es una cosa, o bien estar en ese lugar inferior, es decir, el goce de esa cosa, y que el fin del avaro es, o bien el dinero, es decir, una cosa, o la posesión del dinero, es decir, el goce de esa cosa. Si queremos, pues, hablar del fin último del hombre entendiendo por ese término la cosa misma, que es el fin, diremos que en ese sentido todos los demás seres tienen el mismo fin que el hombre, porque Dios es el fin último del hombre y de todos los demás seres. Pero si hablamos del fin último del hombre en cuanto a la adquisición de este fin, diremos que en este sentido las criaturas irra-

cionales no tienen el mismo fin último que el hombre, pues el hombre y las otras criaturas racionales adquieren su fin conociendo y amando a Dios, y en cambio, las otras criaturas no alcanzan su último fin más que en tanto participan de una cierta semejanza con Dios, sea en lo que son, sea en lo que viven, sea en lo que conocen por los sentidos, pero sin razón. (*Sum. Theol.*, I, II, qu. I, art. 8, Concl.)

Así, el hombre y las cosas tienen el mismo fin último, pero los seres que lo imitan por sus esencias, su vida y hasta por sus conocimientos sensibles no hacen más que realizar este fin sin representárselo y, por consiguiente, sin gozar de él. Por esto, si las cosas tienen un fin último, sólo el hombre tiene una beatitud. En qué consiste esta beatitud, es lo que vamos ahora a buscar.

### III.—En busca del Soberano Bien.

Hemos comprobado al abordar el estudio de la moral tomista, que se integraba a una metafísica. Pero ha llegado el momento de recordar que esta metafísica se establece sobre una base resueltamente empirista. Gracias a la noción fundamental de la analogía del ser, el principio de causalidad permite a Santo Tomás elaborar una teología natural, arrancando únicamente de los datos de la experiencia sensible, interpretados por los primeros principios de la razón. Lo mismo es en moral, y especialmente en lo que concierne a la determinación del Soberano Bien. Sabemos por anticipado que debe consistir



en el fin último de una criatura dotada de razón, como también en la aprehensión por un acto de conocimiento del único objeto que se manifestara capaz de colmar totalmente y, por consiguiente, de satisfacer plenamente su facultad de conocer.

Pero no se ve evidentemente por ahí qué objeto definido podrá satisfacer tales exigencias. Lo mismo que el metafísico, inmediatamente cierto de que el dato sensible requiere un principio primero, debe, sin embargo, investigar para formarse un concepto de ese principio; lo mismo el moralista, inmediatamente cierto de que los actos morales no existirían en cuanto tales, si su fin último no estuviera ya dado, debe, sin embargo, explorar el campo de nuestra experiencia moral para determinar la naturaleza de ese fin. Santo Tomás empieza, pues, la busca del Soberano Bien, y, arrancando de lo que hay más exterior en la esencia del hombre, se pregunta primero si no consistirá en las riquezas.

Pero es imposible que la beatitud del hombre consista en las riquezas. Existen, en efecto, dos clases de riquezas, como lo dice Aristóteles en el libro I de su Política (cap. III, núm. 10-11, lec. 7): las riquezas naturales y las riquezas artificiales. Son naturales las riquezas por las cuales el hombre se esfuerza en subvenir a sus necesidades naturales, como el alimento, la bebida, los vestidos, los vehiculos, las habitaciones y otras de la misma clase. Son artificiales las riquezas que no fraen por sí mismas consi- go socorro a nuestra naturaleza, como el dinero, pero que el arte de los hombres ha inventado para facilitar los cambios y servir, por decir-

lo así, de medida a las cosas que se venden. Ahora bien: es manifiesto que la beatitud del hombre no puede consistir en las riquezas naturales, pues se buscan esas riquezas en vista de sustentar la naturaleza humana, y, por consiguiente, no pueden ser el fin último, sino que están antes bien ordenadas ellas mismas, en vista del hombre como en vista de su fin. Por esto, en el orden de la naturaleza, todas las riquezas de este género están sometidas al hombre y hechas para el hombre, según la palabra del Salmo VIII: "Todo lo pusiste debajo de sus pies." En cuanto a las riquezas artificiales, no se las persigue más que en vista de las naturales, pues no se las persigue sino para comprar las cosas necesarias a la vida, y por consiguiente corresponden aún mucho menos a la definición de fin último. Es, pues, imposible que la beatitud, que es el fin último del hombre, consista en las riquezas. (Sum. Theol., I, II, qu. 2, artículo 1.º, Concl. Cf. Cont. Gent., lib. III, cap. XXX.)

Más interiores que la riqueza y los bienes del cuerpo, son los honores, pues al alma se dirigen y a ella satisfacen. ¿No son ellos la recompensa de la virtud, y no se dice incluso que el honor se debe a Dios solamente? (I Ep. a Timothée, I, 17.)

Se debe decir que es imposible que la beatitud consista en el honor. El honor, en efecto, no se dirige a alguno sino en razón de una superioridad que le pertenece, y así se puede ver como un signo o como un testimonio de esta

superioridad de la persona honrada. Pero la superioridad del hombre consiste ante todo en su beatitud, pues ella es el bien perfecto del hombre y el segundo lugar en sus partes, es decir, en los bienes que nos hacen participar en algún aspecto de esta beatitud. Y por esto, el honor puede acompañar a la beatitud, pero la beatitud no consiste principalmente en él. (*Sum. Theol.*, I, II, qu. 2, art. 2, Concl. Cf. *Cont. Gent.*, lib. III, cap. XXVIII.)

Resulta de aquí, por vía de consecuencia inmediata, que el fin último del hombre no puede encontrarse en la gloria humana o renombre, pues aparte de que la inestabilidad de la gloria humana basta para distinguirla de un fin último permanente e inmutable, depende también de la beatitud. El renombre, aun suponiendo que sea legítimo, sigue a la perfección y acompaña el bien por donde lo descubre, y, por lo tanto, no lo constituye.

Lo mismo podría preguntarse si el fin último no será el poder; pero el poder, cuyo nombre latino equivale al de facultad, es el principio de las acciones, y no será, por lo tanto, el fin. Y por otra parte, se trate de riquezas, de honores, de renombre o de poder, todos estos bienes pecan por los mismos vicios, son moralmente indiferentes, insuficientes, nocivos a veces para los que los poseen, y, sobre todo, exteriores a la naturaleza del hombre.

Se puede, en efecto, alegar cuatro razones generales, para mostrar que la beatitud no consiste en ninguno de los bienes exteriores de que acabamos de hablar. He aquí la primera.

Siendo el Soberano Bien del hombre la beatitud, no es compatible con ningún mal, y todo lo que precede puede encontrarse entre los buenos como entre los malos. La segunda razón es que la naturaleza de la beatitud es bastarse a sí misma. Como se deduce de la *Ética*, es preciso necesariamente que una vez la beatitud adquirida, ningún bien necesario al hombre le falte. Luego si se suponen adquiridos cada uno de los bienes precedentes, muchos de los bienes necesarios al hombre pueden aún faltar, como la sabiduría, la salud corporal y otros del mismo género. Tercera razón: como la beatitud es un bien perfecto, esta beatitud no puede ser para nadie la fuente de ningún mal, y esto es lo que no puede afirmarse de los bienes precedentes, pues está dicho en el *Eclesiastés* que las riquezas se guardan a veces "para desgracia de quien las posee", y se puede decir lo mismo de los otros tres bienes. La cuarta razón es que el hombre está ordenado en vista de la beatitud por principios que le son inferiores, pues está ordenado hacia ella por su naturaleza; ahora bien, los cuatro bienes precedentes dependen de causas exteriores y lo más frecuentemente de la fortuna, tanto, que por esto se les llama bienes de fortuna; es, pues, evidente que la beatitud no consiste, en ningún modo, en los bienes exteriores. (*Sum. Theol.*, I, II, qu. 2, art. 4, Concl.)

Con esta conclusión la demostración adelanta un paso y nos permite comprender que las cuatro discusiones

que acaba constituyen como una suerte de inducción, por la cual son eliminados de la esencia del soberano bien todos los elementos exteriores a la esencia del hombre. Y, en efecto, la noción de naturaleza, que representa siempre en las argumentaciones tomistas el papel decisivo, interviene todavía aquí para cerrar el debate. Si, por naturaleza, el hombre está hecho para la beatitud, y así es necesario para que sea verdaderamente la beatitud del hombre, es en el interior de su naturaleza donde conviene buscar el principio. La investigación va, pues, a seguir, pero sobre otro terreno; de todo lo que hay en el hombre, ¿qué es lo que puede constituir su soberano bien? El hombre está compuesto de cuerpo y alma. Podría, pues, que fuese algún bien del cuerpo.

Yo respondo: se debe decir que es imposible que la beatitud del hombre consista en los bienes del cuerpo, y esto por dos razones:

Primeramente, cuando se trata de una cosa que está ordenada en vista de otra como hacia su fin, es imposible que su fin último sea sencillamente conservar su propia existencia. No se ve, por ejemplo, que el piloto se proponga como fin último la conservación del navío que le está confiado, pues un navío está hecho en vista de otra cosa que es su fin, a saber, navegar. Luego, lo mismo que se entrega el navío al piloto para que lo dirija, el hombre se encuentra entregado a su voluntad y a su razón según la palabra del Eclesiástico: "Dios en el principio ha formado al hombre" y "lo ha confiado en manos de su prudencia". Es manifiesto que el hombre está ordenado, en vista de alguna cosa, como hacia

su fin, pues no es el hombre el soberano bien, y es, pues, imposible que el fin último de la razón y de la voluntad humanas sea la simple conservación del ser humano.

En segundo lugar, aun concediendo que el fin de la razón y de la voluntad humanas sea la conservación del ser humano, no se podría, sin embargo, decir que el fin del hombre fuese un bien del cuerpo. El ser humano está, en efecto, compuesto de un alma y de un cuerpo, y aunque el ser del cuerpo depende del alma, el ser del alma humana no depende del cuerpo, así como lo hemos hecho ver más arriba; antes bien, el cuerpo mismo es, en vista del alma, como la materia en vista de la forma o los instrumentos en vista del que los utiliza para ejercer su actividad por medio de ellos. Por esto todos los bienes del cuerpo están ordenados a los bienes del alma como a su fin, y es, por consiguiente, imposible que sea en los bienes del cuerpo donde resida la beatitud o fin último. (*Sum. Theol.*, I, II, qu. 2, art. 5. Concl. Cf. *Cont. Gent.*, lib. III, cap. XXXII.)

Puesto que hemos fracasado buscando por el lado del cuerpo, nos queda volvernos del lado del alma, y primeramente hacia los placeres de los sentidos, pues son conocidos de todos y pasan a los ojos de muchos por ser el soberano bien. Pero ya podemos eliminarlos de nuestra investigación, pues las voluptuosidades sensibles son comunes a los animales y a los hombres, y no son, por lo tanto, específicamente humanas. Además, como se refieren todas a funciones de nuestro organismo, no nos ele-

van en modo alguno por encima de los bienes del cuerpo. (*Cont. Gent.*, lib. III, cap. XXXIII.) Pero se puede asignar una razón más general y más profunda. Es que el goce, al cual daremos en adelante su nombre técnico de delectación, no puede jamás, y por razón ninguna, constituir él mismo el soberano bien. El goce o delectación es una consecuencia, un acompañamiento, o a lo más una parte de la beatitud, pero no es la esencia de ella. Si formulamos la relación que las une, asimilándola a la relación bien conocida de esencia a accidente, diremos: poseer la beatitud es tener el bien que constituye el fin supremo, y ahí está la esencia, y todo lo que no está incluido en esta definición no siendo esencia de la beatitud, viene a añadirse a título de accidente. Que este accidente la acompañe siempre a título de propio, no lo discutiremos; pero un accidente, aun inseparable de una esencia, es siempre un accidente. Reír es propio del hombre; pero la esencia de éste es ser un animal dotado de razón. De donde la conclusión siguiente: aun la delectación que acompaña la posesión del bien perfecto no constituye la esencia de la beatitud; no es más que una consecuencia, y resulta por accidente.

Desde entonces parece que nos encaminamos hacia una conclusión cuyo solo enunciado nos hubiese parecido al principio una paradoja: la beatitud humana, que no se encuentra ni fuera del hombre ni en el cuerpo del hombre, no se encuentra ni en el alma del hombre, y he aquí por qué:

Como se ha dicho más arriba, la palabra fin se emplea en dos sentidos: primero, para designar la cosa misma que deseamos adquirir; en seguida, para designar el uso, es decir, la ad-

quisición o la posesión de esta cosa. Si hablamos, pues, del fin último del hombre en cuanto a la cosa misma que deseamos como fin último, es imposible que el fin último del hombre sea el alma misma o lo que le pertenezca, sea lo que sea. En efecto, el alma misma, considerada en sí, está como en potencia, pues ella está instruida en potencia antes de serlo en hecho, y virtuosa en potencia antes de serlo de hecho. Ahora, como la potencia existe en vista del acto que le confiere su acabamiento, es imposible que aquello cuya misma naturaleza es estar en potencia, juegue el papel de fin último, y, por consiguiente, también es imposible que el alma sea su propio fin. Por la misma razón, este fin no será cualquier cosa que pertenezca al alma, sea facultad, sea acto, sea costumbre. En efecto, el bien que constituye el fin último, es el bien perfecto que colma el deseo del bien. El deseo humano, que es la voluntad, es el deseo del bien universal, mientras todo bien inherente al alma misma es un bien participado y, por consecuencia, fragmentario. Es, pues, imposible que el fin último del hombre sea uno cualquiera de esos bienes. Pero si hablamos del fin último del hombre en cuanto a su adquisición misma, a su posesión o a uno de los usos cualesquiera que podemos hacer de él, entonces habría que decir que en este sentido alguna cosa del alma humana interesa al fin último, porque es con su alma con lo que el hombre alcanza la beatitud. Así, pues, la cosa misma que se desea como fin, es aquello en que la beatitud

consiste, y es la que nos hace dichosos; pero la adquisición de esta cosa es lo que llamamos beatitud, y por eso se puede decir que la beatitud forma parte del alma, mientras que es preciso considerar como exterior al alma el objeto mismo en que esta beatitud consiste. (*Sum. Theol.*, I, II, qu. 2, art. 7. Concl.)

Tenemos que dar un último paso para apercibir distintamente el término de la vida moral. Si el fin último no está ni fuera de nosotros ni en nosotros, ¿dónde está? Evidentemente, por encima de nosotros. Pero cómo puede ser trascendente a nosotros permaneciendo nuestro fin, y exterior a nosotros siendo nuestro fin propio, esto no solamente requiere una explicación, sino que del esclarecimiento de esto ha de salir la solución completa del problema de nuestro destino.

Se observará primeramente que la apariencia contradictoria de la fórmula bajo la cual el problema se plantea, no nos autoriza a desesperar de resolverlo. Esta fórmula expresa hechos experimentados, y tratar de plantearla de otro modo equivaldría a falsificar los datos que hemos desprendido progresivamente en el curso de una lenta inducción. Ahora es demasiado tarde para retroceder, y debemos antes pensar en comprobar la validez de nuestra investigación. Pero ¿dónde se puede haber producido el error, y qué podemos nosotros, en buena conciencia filosófica, lamentarnos de haber concedido? ¿Será la existencia de un fin último? Pero entonces sería preciso renunciar a dar razón suficiente de la existencia misma de una actividad humana. ¿Será el habernos dejado arrebatado por sorpresa los bienes del cuerpo y del alma, que nos parecían proporcionados a nuestra natura-

leza, y que ellos al menos nos pertenecían? Pero entonces debemos renunciar a descubrir el Soberano Bien del hombre tal como lo define su esencia. ¿Y por qué, después de todo, lamentaríamos el haber aceptado los hechos tal como nos eran dados, y no haber renunciado nunca a interpretarlos por los principios primeros de la razón? Así, toda vuelta hacia atrás nos está prohibida, y el problema que tenemos que resolver es el que se desprende de nuestro análisis. Si los datos nos parecen contradictorios, es, sin duda, que el análisis debe ser llevado más lejos todavía. Todo lo que es real es posible, y a nosotros nos toca descubrir las condiciones de su posibilidad.

Situémonos, pues, en el corazón de la dificultad. Titubeamos, incluso cuando nuestra propia dialéctica nos obliga, en renunciar los bienes que creemos nos son proporcionados para aceptar un fin último exterior a nuestra naturaleza. Pero es, quizá, que este fin exterior y trascendente es, en realidad, el único proporcionado a nosotros, y el único capaz de llenar completamente los votos de nuestra naturaleza. Nos será necesario, pues, aquí volver todavía a la esencia del hombre y preguntarnos si, lejos de ser un escándalo para el pensamiento la necesidad de situar su fin último fuera y por encima de sí, no será una necesidad inscrita en la esencia misma de un ser dotado de razón. ¿Qué es, en efecto, la voluntad de un ser racional?

Es necesario considerar que a cada especie de forma corresponde una cierta inclinación. El fuego, por ejemplo, tiende, en razón de su forma, a subir y a engendrar una llama que le sea parecida. Pero la forma de los seres que tienen



razón es de un orden más elevado que la de los seres desprovistos de razón. En efecto, en los seres desprovistos de razón se encuentra solamente una forma que los determina al ser único que les es propio y que constituye el ser natural de cada uno de ellos. A esta forma natural corresponde, pues, una inclinación natural que se llama apetito natural. Por el contrario, en los seres dotados de conocimiento, cada uno es determinado por su forma natural al ser natural que le es propio, de tal manera, sin embargo, que puede recibir las especies de las otras cosas como el sentido recibe las especies de todos los sensibles y la inteligencia las de todos los inteligibles. De esta manera, el alma del hombre puede, en cierto modo, llegar a todo por medio de los sentidos y del intelecto, pues con él los seres dotados de conocimiento se aproximan en cierta medida a la semejanza de Dios, en el que todo preexiste, como lo dijo Dionisio. Lo mismo, pues, que las formas se encuentran en los seres dotados de conocimiento bajo un modo más elevado que el de las formas naturales, también debemos encontrar en ellos una inclinación superior al modo de la inclinación natural, que se llama apetito natural. Esa inclinación superior pertenece a la facultad del alma, por la cual el ser vivo puede desear las cosas que percibe, y no solamente aquellas hacia las cuales es inclinado por su forma natural. (*Sum. Theol.*, I, qu. 80, art. 1. Concl.)

Aparece por lo tanto claramente que existe una desproporción flagrante entre el hombre con la totalidad de su experiencia y el objeto de su deseo. Dios es el ser total, y su amor infinito puede encontrar en su substancia infinita con qué saciarse perfectamente. Pero el hombre es demasiado perfecto para representar la semejanza de Dios sin conocerla, y no lo bastante perfecto para llenar por sus propios medios la distancia entre lo que es y lo que representa. No es más que una cosa como el cuerpo o el ser natural; no lo es todo, como Dios; puede únicamente llegar a serlo todo, y porque llega a ser las cosas a medida que las conoce, situamos con razón en la facultad de conocer, por la cual imita la infinidad divina, la semejanza propia del hombre con Dios. Pero desde luego es la naturaleza misma del hombre la que necesita imperiosamente lo trascendental y lo divino. Puesto que el hombre puede imitar al Ser total, conociendo y llegando a ser por ahí una serie indefinida de otros seres, la voluntad y el deseo del hombre quedarán siempre abiertos e insatisfechos, como el intelecto que los acompaña, a menos, añade Santo Tomás, que esta voluntad y este deseo no encuentren por fin el objeto infinito que les dará la paz y la beatitud.

Es imposible que la beatitud del hombre se encuentre en ningún bien creado. La beatitud es, en efecto, un bien perfecto, y que apacigua totalmente el deseo, pues no sería ella el fin último si después de ella quedase aún algo que desear. Por otra parte, el objeto de la voluntad, que es la forma humana del apetito, es el bien universal, lo mismo que el objeto del intelecto es la verdad universal, de donde resulta evidentemente

que nada puede apaciguar la voluntad del hombre si no es el bien universal. Ahora, este bien no se encuentra en nada de lo creado, sino solamente en Dios, porque toda criatura no posee más que una bondad participada. Por esto Dios solamente puede colmar la voluntad del hombre. (*Sum. Theol.*, I, II, qu. 2, art. 8.º Concl.)

Sabemos ya cuál es la naturaleza del soberano bien, y quedamos definir el acto por el cual podremos llegar a aprenderlo.

#### IV.—La beatitud.

El fin último o soberano bien es trascendente a nuestra naturaleza, porque el objeto o causa de nuestra beatitud es un bien increado que no se podría incluir en el orden de lo finito y lo participado que es el nuestro. Pero el llegar el hombre, o el alcanzar, o el poseer, o el usar, en una palabra, el gozar de este soberano bien, es la beatitud en el sentido propiamente humano. Y como se trata aquí de un contacto que debe establecerse en el interior del alma humana, continuamos en el dominio de lo finito, de lo participado, de lo creado. Buscar lo que es la beatitud o goce del soberano bien es, pues, comenzar una investigación sobre un estado de alma que podrá, sin duda, conducirla a su más alto grado de perfección y a la realización social de su esencia, pero del que sabemos por anticipado que la dejará fuera de Dios, frente a frente con un infinito que verá quizás, pero sin jamás convertirse en él. Un ser por participación no será, jamás,

bienaventurado sino por participación. Debemos definir el modo según el cual esta participación podrá establecerse.

Primero, sabemos que consistirá inevitablemente en una operación, es decir, en el ejercicio de una de nuestras facultades. Por definición, la beatitud no nos dejará nada que desear. Deberá, pues, realizar completamente todas las posibilidades de nuestra naturaleza, pero no lo haría si debiese hacernos capaces de cumplir el acto más noble que se puede imaginar sin conducirnos hasta el cumplimiento mismo de este acto. La operación por la cual seremos dichosos, no deberá ser dirigida hacia una materia exterior a la cual se aplique para transformarla, porque entonces obraríamos por su bien y no por el nuestro. Será, pues, una operación interior o, como dicen los filósofos, immanente. Y como no se conoce más que tres clases de operaciones que se terminen en el interior del alma misma: sentir, conocer, querer, no tenemos elección más que entre una de esas tres. Pero podemos eliminar por anticipado las operaciones sensibles y excluirlas del concurso, pues hemos establecido ya que la beatitud consiste en la conjunción del alma con un bien increado, incorpóreo, pues, y que no podría, por consiguiente, caer bajo el alcance de nuestros sentidos. No podemos, pues, vacilar más que entre una operación del intelecto y una operación de la voluntad.

Se debe decir que, como lo hemos mostrado más arriba, la beatitud comprende dos cosas: una que es la esencia misma de la beatitud, y otra que es como el acompañamiento natural de ella, a saber, el goce que se añade a ella. Digo, pues, que en cuanto a lo que es la

esencia misma de la beatitud es imposible que consista en un acto de la voluntad. Es, en efecto, manifiesto por lo que precede que la beatitud es la obtención del fin último, y la obtención de un fin no consiste en el acto mismo de la voluntad, pues la voluntad va hacia el fin, deseándolo si está ausente y si está presente gozando de descansar en él. Es manifiesto que el deseo del fin tomado en sí mismo, no es la obtención del fin, sino un movimiento hacia ese fin, y en cuanto al goce, se debe decir que adviene a la voluntad del hecho de que el fin está presente y no a la inversa, que alguna cosa se hace presente por el hecho de que la voluntad goce de ella. Es preciso, pues, que haya alguna cosa más que el acto de la voluntad para hacer al fin mismo presente a la voluntad, y esto se ve claramente cuando se trata de fines sensibles. Si uno pudiese, en efecto, procurarse dinero por un simple acto de voluntad, el avaro obtendría el dinero desde el instante mismo en que empieza a desearlo. Mas para empezar no lo tiene y no lo adquiere sino porque lleva la mano a él o de manera análoga, y desde este momento data su alegría de poseerlo. Las cosas deben ocurrir igual cuando se trata de un fin inteligible, pues para empezar queremos obtener un fin inteligible, pero no lo obtenemos sino porque se nos hace presente por un acto del intelecto, y solamente entonces la voluntad descansa en la alegría del fin ya poseído. Así, pues, la esencia de la beatitud consiste en el acto del intelecto, pero pertenece a la voluntad el goce que resulta de la bea-

titud, y por esto, San Agustín dice en el libro X de las Confesiones que la beatitud es una alegría nacida de la verdad; *gaudium de veritate*, porque en efecto, la alegría, considerada en sí misma, es la consumación de la beatitud. (*Sum. Theol.*, I, II, qu. 3, art. 4.º Concl. Cf. *Quaest. Quodlibetales*, qu. 9, art. 19.)

Así, los límites en el interior de los cuales se mueve nuestra investigación se cierran cada vez más estrechamente, y podría incluso parecer que tocamos ya al término, puesto que es evidente que el soberano bien no puede consistir sino en una operación del intelecto. Pero el intelecto ejerce dos funciones: una por la cual aprehende los objetos del conocimiento, y se dice entonces que representa el papel de intelecto especulativo, y otra por la cual determina las reglas de la acción, y se dice entonces que representa el papel de intelecto práctico. ¿Cómo escoger entre estas dos funciones de una misma facultad? Es un problema de importancia decisiva, porque se trata aquí de mantener para el tiempo por venir los derechos del ideal humano más alto que se haya contenido jamás, integrando definitivamente a la moral cristiana el ideal helénico de la contemplación, o ceder a la tendencia que nos hace tomar el camino por la meta y situar nuestro fin último en la acción. Pero antes de resolver, nos es preciso plantear una distinción capital. A partir del punto a que hemos llegado, toda cuestión concerniente a la beatitud recibirá dos respuestas, según que se trate de la beatitud absoluta y trascendente a nuestra experiencia actual, o de la beatitud relativa por la cual la preparamos desde esta vida imitándola:

La beatitud designa siempre una cierta perfección última, pero debe, necesariamente, entenderse esta palabra en diferentes sentidos, según que los seres diferentes que son capaces de beatitud puedan alcanzar grados diferentes de perfección. Así, en Dios, la beatitud se encuentra por esencia, pues desde el momento en que no goza de otro, sino de sí mismo, es su mismo Ser su operación. Entre ángeles, al contrario, la beatitud o perfección última resulta de una cierta operación, por medio de la cual se unen al bien increado, y en ellos esta operación es única y eterna. Entre los hombres, por fin, si los consideramos en el estado de su vida presente, la perfección última se encuentra en la operación por la cual el hombre se une a Dios, pero esta operación no puede ser continua, y por consiguiente, no puede ser única, porque se multiplica por el hecho de sus interrupciones, y justamente por eso en el estado de nuestra vida presente la beatitud perfecta es inaccesible al hombre. He aquí también por qué cuando Aristóteles coloca la beatitud del hombre en esta vida en el libro I de la *Ética*, la declara imperfecta, y concluye después de numerosas consideraciones: "Decimos dichoso, en tanto que pueden serlo los hombres." Pero nosotros hemos recibido de Dios la promesa de una beatitud perfecta cuando seremos como los ángeles del cielo, como lo dice San Mateo, y por consiguiente, si se trata de esta beatitud perfecta, la objeción cae, pues el pensamiento del hombre está unido a Dios en el estado de beatitud por una operación

una, continua y eterna. Pero si se trata de la vida presente en la medida en que la unidad y la continuidad de tal operación nos falta, en la misma medida nos falta también la perfección de la beatitud. Nos queda, sin embargo, alguna participación de esta beatitud, y cuanto más nuestra operación puede ser continua y una, mejor también realiza la definición. Por esto, la vida activa con sus ocupaciones múltiples realiza menos bien la definición de la beatitud que la vida contemplativa, donde uno no se ocupa más que de una cosa, la contemplación de la verdad. Pues aunque a veces el hombre cese por algún tiempo esta operación, como ella está siempre a su disposición puede siempre cumplirla, y como incluso cuando la interrumpe, por ejemplo para dormir, o para cualquier otra operación natural, no es sino para reanudarla, parece gozar de una especie de continuidad. (*Sum. Theol.*, I, II, qu. 3 art. 2, ad 4. Cf. *ibid.*, art. 5.º Concl.)

Vemos al mismo tiempo por qué razón la beatitud, incluso considerada como contemplación de la verdad, no puede consistir en el simple ejercicio del pensamiento científico.

Acabamos de decir que la beatitud del hombre es doble: una perfecta y otra imperfecta. Ahora es preciso entender por beatitud perfecta la que alcanza la verdadera naturaleza de la beatitud, y por beatitud imperfecta la que no alcanza a ella, pero participa de la beatitud en tanto que la imita bajo cualquier aspecto parti-

cular. De la misma manera, la prudencia perfecta se encuentra en el hombre, porque él sabe la razón de lo que es preciso hacer, y una prudencia imperfecta se encuentra en ciertos animales porque tienen ciertos instintos particulares para realizar ciertas operaciones análogas a las que dicta la prudencia. Bajo su forma perfecta la beatitud no puede consistir esencialmente en la consideración de las ciencias especulativas. Para convencerse de ello se observará que el campo de la ciencia especulativa no se extiende más lejos que el poder de sus principios, pues en los principios de una ciencia la ciencia total se halla virtualmente contenida. Ahora bien: los primeros principios de las ciencias especulativas se adquieren con ayuda de los sentidos, como lo demuestra Aristóteles en el principio de la *Metafísica*. Por esto, el campo total de las ciencias especulativas no puede sobrepasar el punto al que el conocimiento sensible nos puede conducir. Luego no es en el conocimiento sensible en lo que puede consistir la última beatitud del hombre, que es también su última perfección, pues nada recibe alguna perfección de lo que le es inferior si este inferior no participa de alguna cosa superior, y como es manifiesto que la forma de la piedra o de no importa qué cosa sensible es inferior al hombre, no puede ser de la forma de la piedra como tal de donde el intelecto humano recibe su perfección, sino de que hay en ella, en el estado de participación, semejanza con alguna cosa que está por encima del intelecto humano,

como la luz inteligible, por ejemplo, o cualquier cosa del mismo género. Pero tener alguna cosa de otro supone que alguien tiene esa cosa por sí; es preciso, pues, que la última perfección del hombre se encuentre en el conocimiento de alguna cosa que esté por encima del intelecto humano. Y como se ha demostrado que por medio de lo sensible no se podría llegar al conocimiento de las substancias separadas que están por encima del intelecto humano, resulta que la última beatitud del hombre no puede consistir en la consideración de las ciencias especulativas. Sin embargo, lo mismo que existe en las formas sensibles a título de participación una cierta semejanza con las substancias superiores, lo mismo la consideración de las ciencias especulativas es como una participación de la verdadera y perfecta beatitud. (*Sum. Theol.*, I, II, qu. 3, art. 6. Concl.)

Así, el análisis cada vez más concreto de nuestra actividad espiritual, nos lleva al punto a que nos había conducido el análisis de nuestros deseos; hay en la esencia del hombre una necesidad de lo transcendental y de lo absoluto y es como nuestra definición misma el no poder ni contentarnos con lo que somos ni darnos lo que no somos. Aceptamos, pues, sin suprimir arbitrariamente ninguna, todas las necesidades inscritas en la estructura misma de nuestro pensamiento. Si nosotros no lo mutilamos en su ambición de lo más alto, no se encontrará nunca satisfecho a menos de haber alcanzado la esencia misma de Dios.



Hay dos maneras de ser en potencia. Una primera es de ser naturalmente, es decir, con respecto a lo que puede reducirse de la potencia al acto por un agente natural. Una segunda manera es de ser con respecto a lo que no puede reducirse al acto por un agente natural, sino por un agente de alguna otra especie, y esto se comprueba por otra parte desde el mundo de los cuerpos. Que, por ejemplo, un niño se hace hombre; está en su potencia natural o también que de un germen nazca un animal; pero que la madera se transforme en un escabel o que un ciego recobre la vista no está en su potencia natural. Lo mismo es para nuestro intelecto. Nuestro intelecto está en potencia natural con respecto a ciertos inteligibles, a saber, de aquellos que pueden ser llevados al acto por el intelecto agente que es en nosotros el principio innato gracias al cual podemos llegar a ser inteligentes en acto. Pero nos es imposible alcanzar nuestro fin último por una tal reducción de nuestro intelecto al acto, pues la función del intelecto agente consiste en hacer inteligibles en acto los fantasmas que no son inteligibles sino en potencia. Y como estos fantasmas son recibidos por los sentidos, nuestro intelecto no puede ser reducido al acto por el intelecto agente más que con respecto a los solos inteligibles, de los que podemos adquirir conocimiento con ayuda de lo sensible. Pero es imposible que el fin último del hombre consista en tal conocimiento, pues una vez alcanzado el fin último, el deseo natural debe quedar en reposo, y aunque un hombre

pueda hacer algún progreso ejercitando su intelecto en el género de conocimiento en que la ciencia se obtiene de lo sensible, le queda siempre el deseo de conocer otra cosa. Numerosas, en efecto, son las cosas que nuestros sentidos no pueden alcanzar y de las que no podemos adquirir más que un conocimiento módico a partir de lo sensible, de tal suerte, que llegamos quizás a saber que existen, pero no lo que son, porque las esencias de las cosas inmateriales son de otro género que las esencias de las cosas sensibles y les son, por decirlo así, inconmensurablemente transcendentales. Pero aun ateniéndonos a lo que cae bajo nuestros sentidos, hay muchas cosas de las que no podemos conocer la naturaleza con certidumbre, pues no conocemos del todo algunas de entre ellas y algunas otras muy mal; así subsiste siempre el deseo natural de un conocimiento más perfecto y es imposible que un deseo natural sea vano. Alcanzaremos, pues, nuestro fin último, tan sólo si algún agente superior a los que nos son naturales reduce nuestro intelecto al acto y apacigua así nuestro deseo natural de conocer. Pero es tal nuestro deseo de conocer, que conociendo el efecto deseamos conocer la causa, y cualquiera que sea la cosa de que se trate, conociendo no importa cuáles de sus propiedades, nuestro deseo no reposa sino cuando conocemos la esencia de ella. Así, pues, el deseo natural de conocer no se apaciguará en nosotros en tanto que no conozcamos la causa primera, y no de cualquier modo, sino por su esencia. Aho-

ra bien: la causa primera es Dios. El fin último de una criatura intelectual es pues, ver a Dios en su esencia. (*Compendium Theologiae*, cap. CIV.)

Unida a Dios como el solo objeto en que la beatitud del hombre consiste, el alma habrá, pues, alcanzado el fin último, hacia el cual tendía toda su actividad moral. Podría parecer, sin embargo, que refiriendo a una experiencia futura la unión del hombre con Dios, se hubiese aplazado antes que resuelto el problema de la beatitud. Pues si Dios nos es transcendente por esencia, nos lo será eternamente.

Cómo esto es posible, he aquí lo que tenemos que considerar ahora. Está claro que nuestro intelecto, no pudiendo conocer ninguna cosa más que por su especie, no puede conocer por la especie de una cosa la esencia de otra cosa, y cuanto más la especie por la cual el intelecto conoce está alejada de la cosa conocida, más imperfecto es el conocimiento que nuestro intelecto tiene de la esencia de esa cosa. Si por ejemplo conociese el buey por la especie del asno, conocería la esencia imperfectamente, a saber, tan sólo en cuanto al género, pero la conocería más imperfectamente aún si la conociese por la especie de la piedra, porque la conocería por un género más alejado. Y si la conociese, en fin, por la especie de alguna cosa cuyo género no tuviese nada de común con ningún buey, no conocería nada de la esencia del buey. Ahora es manifiesto por lo que precede que nada de lo creado comunica en género con Dios. Por nin-

guna especie creada, por consiguiente, no solamente sensible, sino inteligible, Dios no puede ser conocido en su esencia. A fin, pues, de que Dios mismo sea conocido en su esencia, es preciso que Dios mismo se transforme en la forma del intelecto que lo conoce y se una a él, no para constituir una sola naturaleza, sino como la especie inteligible se une al intelecto que conoce. Pues El, lo mismo que es su ser, es su verdad, que es la forma del intelecto. Por otra parte, es indispensable que todo lo que adquiere una forma, adquiera alguna disposición en vista de esta forma. Pero nuestro intelecto no se encuentra por su naturaleza propia en la última disposición requerida para recibir esta forma, que es la verdad, sin lo cual la habría adquirido desde el principio. Es necesario, pues, que cuando la adquiera sea elevado hacia ella por alguna disposición nueva y superpuesta. Esta disposición es la que llamamos Luz de Gloria. Gracias a ella nuestro intelecto es conducido a su perfección por Dios, que posee el único esta forma propia en virtud de su naturaleza, lo mismo que el calor, que dispone en la forma del fuego, no puede venir más que del fuego, y de él se ha dicho en el Salmo XXXV: *In lumine tuo vidimus lumen.*

Si se supone alcanzado este fin, el deseo natural debe necesariamente quedar satisfecho, porque la esencia divina que se une de la manera que acabamos de decir al intelecto del que ve a Dios, es a la vez el principio suficiente de todo conocimiento y la fuente de toda bondad,

de suerte que no puede ya quedar nada que de-  
sear.

Y es también la manera más perfecta de adquirir la semejanza de Dios, conocerlo de la manera que El mismo se conoce, es decir, por su esencia. Porque si nosotros no lo comprendemos como El se comprende a sí mismo, no es que ignoremos una parte, pues El no tiene partes, sino que no lo conocemos tan perfectamente como El es conocible: es que el poder de nuestra inteligencia cuando lo conoce, no puede hacerse igual a la verdad por la cual El es conocible, pues su claridad, su verdad es infinita, y nuestro intelecto finito, mientras el Suo es infinito como su verdad misma, y es, en fin, porque Dios mismo se conoce tanto como es conocible, por lo que esto comprende una conclusión demostrable para quien la conoce por razón demostrativa, no para quien la conoce de una manera imperfecta, esto es, por una razón probable. Y como decimos que el fin último del hombre es la beatitud, la felicidad del hombre o beatitud consiste en esto: ver a Dios por esencia, aunque desde el punto de vista de la perfección su beatitud permanezca muy alejada de la de Dios, porque es en virtud de su naturaleza como Dios posee esta beatitud, y el hombre, al contrario, no la obtiene sino por una participación en la luz divina, como hemos dicho antes. (*Compendium Theologiae*, cap. 105-106, Cf. *Quaest. Quodlibetales*, quod. VII, qu. 1, art. 1. Concl.)

Aunque estas páginas radiantes llevan en sí mismas su propio comentario, subrayaremos para los que no tengan aún presente en el pensamiento la estructura orgánica del sistema, tres caracteres distintivos de la doctrina que desarrollan.

El primero es la trascendencia, fuertemente acusada, que el pensamiento tomista atribuye a Dios; carácter tan eminentemente intrínseco a su esencia, que no solamente ninguna criatura, considerada en ningún estado, podría jamás ser ni llegar a ser Dios, sino que ninguna criatura considerada en ningún estado puede pretender un conocimiento natural de la esencia divina; la vista directa de Dios sobrepasará siempre la capacidad del intelecto humano, con la misma altura que Dios sobrepasa al hombre, y, por consiguiente, la visión beatífica no podrá ser jamás sino una gracia sobrenatural, que no introducirá, por otra parte, al intelecto creado en el interior de la esencia divina, sino que se proyectará sobre él para iluminarlo y hacerle capaz de verla.

El segundo es la continuidad del pensamiento tomista, fundado sobre la aplicación del principio de causalidad a un universo sensible. Santo Tomás no pierde jamás, ni aun en sus más altas especulaciones, el hilo conductor de la analogía que ha cogido desde su punto de partida. La expresión Luz de la Gloria es una comparación, pero tiene su razón. Lo mismo, en efecto, que existen objetos sensibles, tal o cual piedra, un medio por el cual los percibimos, la especie sensible, y un medio que los hace percibir, la luz del sol, lo mismo también tenemos objetos inteligibles, como la esencia de la piedra, un medio por el cual los conocemos, el fantasma de las cosas sensibles, y un medio que nos lo hace percibir, el intelecto agente, que se conduce respecto a ellos como una

especie de luz y lo mismo, pues, tendremos, en fin, en nuestro estado de perfección un objeto percibido, la esencia divina, pero como esta vez el conocimiento será directo e intuitivo, no habrá medio por el cual la conozcamos, sino solamente una especie de luz que nos la hará conocer.

El tercero es la unidad que esta analogía introduce entre la actividad moral del hombre con la beatitud relativa que debe acompañarla y la beatitud absoluta, que constituye la moralidad llegada a su grado supremo. Puesto que, en efecto, la percepción de Dios por el intelecto debe llevar la naturaleza humana a su punto más alto de perfección y actualizar, en fin, plenamente esta humanidad, que no se realizaba sino de manera fragmentaria, es cierto que la beatitud legitimará, recogiendo y llevándolas a su punto de perfección, todas las operaciones, todos los deseos, todas las alegrías que, acordándose a las exigencias más nobles y más humanas de nuestra naturaleza imiten, preparándolo, el estado de un alma cuyas aspiraciones infinitas se verán en fin colmadas. He aquí por qué ninguna moral merece mejor que la de Santo Tomás el epíteto de humanista, y se puede, sin la menor paradoja, definir el tomismo como el humanismo integral:

Resulta, en efecto, evidentemente de lo que precede, que en la suprema felicidad que proviene de la visión divina, todo deseo humano se encontrará colmado, según esta palabra del Salmo CII: "Es Él quien colma de bienes todos los deseos." Y, en efecto, todos los deseos humanos encuentran allí su cumplimiento, como puede demostrarse examinándolos uno a uno,

Es, en efecto, un deseo del hombre, puesto que tiene una inteligencia, conocer la verdad, y es este deseo el que los hombres satisfacen entregándose a la vida contemplativa. Luego encontrará manifiestamente su cumplimiento en la visión beatífica, cuando por la vista de la verdad primera todo lo que el intelecto desee naturalmente conocer lo conocerá.

Hay también en el hombre, en tanto que dotado de razón, un deseo de ordenar las cosas como la razón exige, y éste es el que los hombres tratan de satisfacer dándose a la vida activa y social. El objeto principal de este deseo es organizar toda la vida del hombre conforme a la razón; es decir, vivir según la virtud, pues el fin que se propone al obrar todo hombre virtuoso es el bien de su virtud propia, como el fin que se propone el fuerte es proceder con fuerza. Y este deseo se encontrará completamente colmado cuando la razón esté en la plenitud de su vigor e iluminada por una luz divina que le hará imposible perderse.

La vida social se acompaña, por otra parte, de ciertos bienes, de los que el hombre tiene necesidad para obrar en la sociedad, como por ejemplo, la elevación a los honores, que hace a los hombres excesivos y ambiciosos cuando la desean desordenadamente. Pero es a la cima suprema del honor adonde exalta a los hombres esta visión de Dios, puesto que están en alguna suerte unidos a Dios, como se ha mostrado antes. Y por esto, lo mismo que se dice de Dios que es el rey de los siglos, se dice de los bien-

aventurados que reinan en unión con El. Todavía otra cosa que se desea en la vida social es la celebridad del renombre, del que se dice que desearlo desordenadamente hace a los hombres ávidos de vana gloria. Pero por la visión beatífica los bienaventurados se hacen célebres, no en la opinión de los hombres, que pueden engañar y engañarse, sino en el muy verídico conocimiento de Dios y de todos los elegidos. Y por eso esta beatitud recibe muy a menudo en la Escritura el nombre de gloria, como se lee, por ejemplo, en el Salmo CXLIX: "Gozarse han los píos con gloria." Y hay una última cosa que se desea en la vida social, que son las riquezas, cuyo apetito y amor desordenado hace a los hombres avaros e injustos. Pero en la beatitud futura todos los bienes se encuentran suficientemente, porque los bienaventurados gozan allí del que contiene la perfección de todos los bienes. Por esto leemos en el Libro de la Sabiduría: "Todos los bienes me han llegado al mismo tiempo que ella", y en los Salmos: "La gloria y la riqueza habitan su casa."

Existe también un tercer deseo del hombre que le es común con los otros animales, y es el de saciarse de placeres. Los hombres tratan principalmente de satisfacerlo por medio de una vida voluptuosa, y su exageración les hace intemperantes e incontinentes. Ahora bien: lo que hay en la felicidad del más allá es una alegría muy perfecta y muy superior a la de los sentidos, de la que las bestias brutas pueden gozar, como es superior el intelecto a los sentidos. Cuanto

más, en efecto, este bien, del que gozaremos, es superior a todo bien sensible íntimo y continuamente delicioso, más también esta delectación es pura y libre de toda mezcla con lo que puede entristecerla o inquietarla. Y existe, en fin, un deseo natural común a todas las cosas, que les hace desear conservarse en la medida de lo posible, y éste es el deseo cuya exageración hace a los hombres tímidos y los lleva a alejarse demasiado del trabajo. Pues este mismo deseo se encontrará completamente satisfecho cuando los bienaventurados, al abrigo de todo lo que pueda dañarles, gozarán de una perpetuidad perfecta, como lo anuncia Isaías y el Apocalipsis: "No tendrán más hambre ni sed, y el sol no caerá más sobre ellos ni otro ningún calor."

Resulta, pues, evidentemente de aquí, que sólo por la visión divina pueden los seres inteligentes encontrar la verdadera felicidad, en la cual todo deseo está satisfecho y donde se encuentra esa plena suficiencia de todos los bienes, que según Aristóteles, se requiere para la dicha. Por eso también Boecio ha dicho: "La beatitud es un estado que hace perfecto el concurso de todos los bienes." Pero en la vida presente nada se parece más a esta suprema y perfecta felicidad que la vida de los que contemplan la verdad tanto como en esta vida puede contemplarse. Por esto, no habiendo podido conocer plenamente la felicidad suprema, los filósofos han situado la más alta felicidad del hombre en la contemplación, que nos es accesible aquí abajo. E igualmente por eso, entre todos los



géneros de vida, la Sagrada Escritura recomienda con preferencia la vida contemplativa, según esta palabra del Señor: "María ha conseguido la mejor suerte, de que jamás será privada." Y, en efecto, la contemplación de la verdad empieza en esta vida, pero termina en la vida futura, mientras la vida activa y social no continúa en el más allá. (*Cont. Gent.*, lib. III, cap. LXIII.)

Tal es el fin, y a conducirnos de manera segura hacia él tenderá toda la moral. Pero el fin no se alcanza más que por actos, y es preciso estudiar ahora la naturaleza de los actos humanos.

## CAPITULO II

### LOS ACTOS HUMANOS

**C**IENCIA de lo que es preciso hacer para alcanzar la beatitud, la moral es de orden práctico. Debe, pues, concluir en la descripción y prescripción de actos particulares. Pero puesto que es una ciencia, es indispensable que se funde sobre lo universal; deberemos, pues, arrancar de los principios más universales de nuestros actos para descender de ahí hasta el detalle concreto de la actividad moral. Por otra parte, puesto que la beatitud que se trata de alcanzar es el bien propio del hombre, deberemos examinar primero los actos voluntarios que son propios del hombre, dejando para después el estudio de los actos que les son comunes con los otros animales, es decir, las pasiones. ¿Qué es lo voluntario?

#### I.—*Lo voluntario.*

Un acto voluntario es un acto razonable. El hombre es un ser razonable. Lo voluntario debe, pues, encontrarse en los actos humanos.