

EL FIN ULTIMO RELATIVO

Esta felicidad perfecta no la alcanzamos en este mundo "donde, expuestos a numerosos males sólo gozamos de los bienes, de sí ya imperfectos, de una manera pasajera", porque, por el hecho de la unión substancial del alma con el cuerpo, no conocemos en él a Dios sino muy débilmente, sin ver saciado todo deseo ni excluido todo mal (tal es el principal reproche que puede dirigirse al "eudemonismo racional" de Aristóteles que deja a un lado la idea de una vida futura personal.

Existe, pues, para esta vida terrena, en relación con la vida futura que ella prepara, un fin último relativo, que sólo puede consistir en orientarnos, durante este estado de vía (status viae), hacia el fin último absoluto; en satisfacer de un modo ordenado, según su perfección respectiva, las diferentes tendencias puestas por Dios en nuestra naturaleza para hacerle conseguir su fin; en dar, así, a nuestro ser, según la condición social de cada uno, su despliegue armónico, estando subordinadas energías inferiores a las potencias más perfectas de la vida racional, a lo mejor de nuestra propia personalidad y la de las personas en cuya sociedad hemos de conseguir nuestro fin último absoluto, ayudándolas por nuestra parte a conseguir el suyo. Obrar así no es otra cosa que obedecer la ley de Dios, la cual no hace sino expresar el orden natural de nuestros actos respecto de nuestro fin absoluto; es, en otros términos, practicar la virtud.

Este fin último relativo, consistente en orientarse hacia el fin último absoluto, reside, pues, en unos actos de la voluntad, a la cual compete tender hacia un objeto aún no poseído. Aca abajo, la perfección no consiste tanto en conocer a Dios como en amarlo sirviéndole. Ahí, en la alegría de una buena conciencia se encuentra la verdadera felicidad de nuestra vida terrena. Esta felicidad, sin duda imperfecta, comprada con muchos sacrificios, no por ello deja de sostener y estimular nuestros esfuerzos por conseguir la felicidad perfecta; y, precisamente por ser incompleta, los hace más meritorios que si la virtud hiciese en seguida plenamente feliz al hombre.

EL FIN ULTIMO DE DIOS CREADOR.- El fin último de Dios, Acto puro, independiente de toda cosa, es Dios mismo, bien perfecto a Quien El ama necesariamente. Si, pues, libremente crea fuera de sí, sólo puede hacerlo para sí mismo; no ciertamente por indigencia, sino más más bien por superabundancia de bondad, queriendo que existan unos seres que más o menos participen, de una manera ya material, ya formal (consciente), del bien perfecto que hay en El. Esas criaturas no añaden, pues, nada a Dios en sí mismo; solamente le proporcionan la gloria extrínseca, que es el fin último del acto creador.

San Agustín define la gloria: "clara noticia cum laude". Llámase intrínseca o extrínseca, según que la halle uno en sí mismo o en alguna cosa exterior; material o formal, según se trate de la perfección que, conocida, es un motivo de alabanza para su autor, o de la misma alabanza fundada en esta perfección conocida.

Dios halla su gloria: 1o. Intrínseca, en sí mismo. 2o. Extrínseca, que es su perfección comunicada y manifestada por las criaturas: a) materialmente por el hecho de la admirable variedad, belleza y orden de éstas, los cuales nos revelan al poder, sabiduría, bondad, etc., de su autor; b) formalmente, merced a los actos de conocimiento y amor de las criaturas inteligentes, a quienes el espectáculo de la creación mueve a alabar a Dios conscientemente.

Tal es el fin último de Dios en la creación, particularmente en la del hombre. Más, por otra parte, el fin último del hombre, aquello a lo que tiende

su naturaleza tal como fué constituida por el Creador, no puede ser diferente del de Dios creador, conforme al principio: "Idem est finis agentis et patientis"; de lo contrario, sería frustráneo la obra de Dios. Es, pues, preciso que el mismo acto -puesto que el fin no puede ser conseguido sino por un acto- realice a la vez el fin último de Dios Creador y el del hombre creado. Y de hecho es así: por el acto de conocimiento de Dios, tan perfecto como lo consiente nuestra naturaleza en la otra vida -o más bien, en el orden actual de Providencia, por el acto de visión intuitiva sobrenatural-, seguido necesariamente de amor, y proporcionalmente a su misma perfección: 1o., Dios es alabado; 2o., el hombre posee el supremo bien que le hace plenamente feliz.

Por lo que hace a los réprobos, que voluntariamente rehusaron cantar la bondad de Dios en la visión beatífica, no por esto quedan sustraídos al último fin de toda criatura consistente en la gloria de Dios. Solamente que ellos contribuyen a esta gloria a pesar suyo, manifestando por medio de sus castigos la justicia infinita y la perfección incomparable del supremo bien, cuya sola privación los hace tan desgraciados.

Asimismo, en la presente vida, la trabajosa práctica de la virtud mediante la obediencia a la ley divina constituye la mejor felicidad imperfecta de acá abajo y da a Dios la gloria extrínseca que El tiene derecho a esperar de los actos del hombre libre en el estado de vía. Esta gloria consiste en el hecho de que el hombre, sometiendo a Dios su voluntad libre, principio de todo acto humano, y no sirviéndose de ella sino dentro de los límites señalados por la ley de Dios, le rinda un homenaje de reverencia y vasallaje. Comprendese, así, que la bondad moral de un acto humano, la cual en último análisis consiste en ese homenaje, reside más en la intención actual, intensa, de la voluntad ilustrada por el entendimiento, que en la perfección física de los actos externos.

LA MORAL DE LA FELICIDAD.- Así concebida, la Moral no es: 1o. Ni ante natural, puesto que no prohíbe al hombre seguir su natural tendencia a la felicidad personal. 2o. Ni egoísta y bajamente interesada, ya que le exige que se ame independientemente de su Creador, del Bien Perfecto; ya que subordina esta felicidad personal a la glorificación de Dios; ya que no le permite alcanzarla sino por el penoso camino de la obediencia a Dios y de la abnegación en favor del prójimo. El hombre practica el deber porque quiere conseguir el supremo bien, cuya posesión de gloria a Dios y lo perfecciona en grado máximo, haciéndole plenamente feliz. El deber es apotocido como medio; el supremo bien lo es por sí mismo, como fin último; la satisfacción como consecuencia de su posesión. Hemos aquí igualmente alejados del estoicismo antinatural y del egoísmo hedonista.

"El que ha entendido bien estas tres palabras, las más hermosas del lenguaje humano, Deber, Felicidad y Gloria de Dios, ha comprendido cuál es el fin último del hombre, uno y triple a la vez. Estos tres vocablos expresan a Dios mismo: Dios obedecido, Dios poseído, Dios glorificado. Expresan, también, la jerarquía y el orden de las ascensiones del alma hacia su Dios: la felicidad es la escuela del deber; la gloria de Dios es la escuela de entrambos, es el término final inesplicable de los dos primeros.

La felicidad por la felicidad sería un odioso egoísmo, y el deber por el deber un formalismo estoico y quimérico; pero la felicidad mediante el deber y para la gloria de Dios es una ambición bien ordenada y legítima; más que esto, es una ambición obligatoria que no podemos declinar porque es el orden querido por Dios, orden que El ni siquiera puede no querer, ya que el orden esencial y racional de las cosas reclama que nuestra felicidad se subordina al deber y a Dios como a su principio y su término.

Admirable sabiduría de los consejos de Dios, quien de este modo concilió lo que parecía inconciliable: el amor a la felicidad y al Bien absoluto, los intereses del hombre y los intereses de Dios, que parecen ya confundidos o tan indisolublemente unidos que el hombre podrá decir, según le plazca, o que ha sido creado para el Deber, o para la Felicidad, o para la Gloria de Dios, viéndolo a ser sinónimas estas tres palabras, o expresando tres aspectos de la misma realidad: Dios comunicándose al hombre en el tiempo y en la eternidad, en la prueba y en la bienaventuranza (Farges: La liberté et le devoir. Pág. 239).

LOS ACTOS HUMANOS

La moral se nos ofrece, por de pronto, como la ciencia de lo que es preciso hacer para alcanzar la felicidad. Así considerado, la moral es de índole práctica, concluyendo en la descripción y proscripción de actos particulares. Más, por otra parte, en cuanto ciencia, la moral debe fundamentarse sobre lo universal. Desde este punto de vista, eminentemente teórico, debe arrancar de los principios más universales de nuestros actos para de ahí descender a los detalles concretos de la actividad moral.

Acabamos de precisar que la felicidad es el bien propio del hombre, el fin último que trata de alcanzar mediante su acción. En consecuencia, un doble camino a seguir se abre a nuestro estudio: corresponde el primero a los actos voluntarios que son propios del hombre; el segundo, corresponde a las pasiones que son actos comunes al hombre y a los animales.

Los actos voluntarios

Nos vamos a repetir aquí lo que suficientemente nos enseña la psicología respecto a la naturaleza, las condiciones y los efectos de la voluntad. Bástenos simplemente recordar que siendo el hombre un ser de naturaleza racional y siendo la voluntad, por esencia, un apetito racional, lo voluntario debe encontrarse en los actos humanos. Lo anterior queda recogido en la siguiente definición del acto voluntario: "es aquél que procede de un principio intrínseco, en virtud de un conocimiento formal del fin, rector de la acción". Dos son, pues, los requisitos del acto voluntario: a) que proceda de un principio intrínseco; b) que proceda un conocimiento formal del fin, que dirija y encauce la acción. Se comprende ya que siendo el hombre sobre todo quien conoce el fin de lo que hace y moviéndose por sí mismo, en sus actos sobre todo habrá de encontrarse lo voluntario.

Debemos advertir que para que lo voluntario se constituya basta que haya dominio interior de la acción con conciencia del fin perseguido, aun cuando no se realice ninguna acción. A esto respecto Santo Tomás nos habla de lo que es voluntario directamente y lo que es voluntario indirectamente, por el solo hecho de que el agente no obra. "... como se puede decir que el naufragio de un barco viene del piloto en cuanto éste ha cesado de gobernar". Sin embargo, para que exista lo indirectamente voluntario se requiere que el sujeto haya dejado de obrar en un caso en que podía y debía obrar, "pues si un piloto no pudo conducir su barco, o si la conducción del mismo no le hubiese sido confiada, no se le imputaría el naufragio ocasionado por su ausencia".

Desde otro punto de vista los actos voluntarios pueden ser o "olícitos" o "imperados". Los primeros le pertenecen a la voluntad directamente porque emanan de ella; los segundos, siendo voluntarios porque la voluntad los ordena, son ejecutados directamente por las demás facultades, como "andar o hablar".

Al lado de éstas, se añaden otras clasificaciones que es conveniente re-
 tener: Los actos voluntarios pueden ser "libres" o "necesarios", según esté o
 no en el poder de la voluntad el querer o el dejar de querer el bien que se lo
 presenta. Pueden ser, además, "puros" o "mixtos", según que el querer de la
 voluntad vaya o no acompañado de alguna "veleidad" o tendencia contraria ine-
 caz.

Influencias modificantes.

La cuestión de las influencias modificantes surge al considerar que si lo
 voluntario en forma perfecta requiere la perfección del principio intrínseco y
 la perfección del conocimiento, toda modificación a estos requisitos esencia-
 les habrá de traer o bien la imperfección de lo voluntario o bien la completa
 desaparición de ese carácter. La influencia sobre la voluntad, principio in-
 trínseco de donde el acto emana, pueden ser directa, como la violencia, poder
 de un principio exterior que se aplicaría sobre la voluntad haciéndola obrar -
 en sentido contrario; o indirectas, por modo de contrariedad o de sollicitación,
 como el tenor y las pasiones.

Las influencias sobre el conocimiento están representadas por los diferen-
 tes tipos de ignorancia.

Vamos a analizar estas posibilidades.

a).- LA VIOLENCIA.- La distancia que hemos establecido entre actos "elí-
 citos" y actos "imperados" tendrá aquí una aplicación precisa.

Desde luego, sobre los actos imperados puede existir la violencia, puesto
 que la fuerza del principio exterior sobre los miembros exteriores puede impe-
 dir que éstos ejecuten la orden de la voluntad. Cosa distinta ocurre con los
 actos elícitos: en relación a éstos no hay violencia posible. Hemos dicho, en
 efecto, que el acto elícito -acto propio de la voluntad- no es sino una cierta
 inclinación que procede de un principio "interior" con conocimiento; ahora -
 bien, si lo propio de la violencia es provenir de un principio "exterior", va
 contra la razón misma del acto de la voluntad el que éste sea violentado. Vio-
 lencia y acto elícito son conceptos contradictorios e incompatibles. Segura-
 mente el hombre puede ser violentado en su ser físico; pero tal movimiento no
 procederá de su voluntad. El ser moral del hombre excluye la violencia. Na-
 die puede imponerse a la voluntad por la fuerza, ni siquiera Dios mismo, pues
 todo lo que pudiese El imponerle se transformaría en voluntario pasando por -
 ella. Contestando una objeción, Santo Tomás dice que la palabra del libro de
 los Proverbios: "El corazón del rey está en la mano del Señor; El inclina en
 todos los sentidos que quiera", no significa de ninguna manera que Dios violen-
 te la voluntad humana, porque ésta es precisamente "humana" y por lo tanto -
 Dios le hará querer solamente actos voluntarios. No debemos olvidar que la vo-
 luntad no es sino una naturaleza cuya finalidad misma es conciente e interior
 y que la cooperación de Dios al mundo moral o físico se aplica a los seres pe-
 ro no se sustituye a ellos; mueve, pues, las naturalezas como naturalezas y -
 las voluntades como voluntades.

En consecuencia, cuando existe y en la medida en que existe la violencia
 -en relación a los actos imperados- es directamente contrario a éstos, y causa
 por tanto lo involuntario, ya que destruye o paraliza la acción de la voluntad
 en la esfera de la facultad que le está sometida. Lo voluntario se disminuye
 o desaparece, en la medida de la acción de la fuerza exterior que constriñe a
 un acto contrario.

b).- EL TEMOR.- Para nuestro objeto podemos definir el temor como "la intimidación que sufre la voluntad en presencia de un mal futuro". Obsérvese ya la diferencia que media entre el temor y la violencia. Mientras ésta nunca afecta a la voluntad como principio intrínseco, aquél, en cambio, obra sobre la voluntad y puede llevarla a querer algo aunque sólo sea para escapar a un mal inminente.

Lo que se hace por temor, dice Aristóteles, es una mezcla de voluntario e involuntario. En efecto, es involuntario desde el momento que se actúa por temor, lo que significa que a la voluntad repugna la acción considerada en sí misma. Pero es voluntario también desde el momento en que se actuó, lo que significa que la voluntad se decidió a querer en vista de las circunstancias, siendo el caso como era. Ahora bien, si se pregunta que es lo que domina en esta mezcla de voluntario e involuntario, debe responderse que lo voluntario. El hombre que arroja sus mercancías al mar para evitar el naufragio, desearía no tirarlas, habría de querer no tirarlas; pero dado el caso, tal caso, él que se decide la acción, es una "veleidad" más que un querer. Lo querido real es lo que de hecho decide la voluntad, ya que el hecho es el dominio propio del acto moral cuya consistencia se da en lo particular, circunscrito al tiempo y al espacio. Lo que es hecho bajo el temor no debe ser juzgado considerando el acto de manera abstracta, sino que hay que tomarlo "hic et nunc", revestido de todas las circunstancias que lo proponen al querer. Tomado así, sin duda todavía puede considerarse involuntario bajo cierta relación, en cuanto cae bajo la consideración abstracta del espíritu; pero absolutamente hablando tal acto es querido.

Desde el punto de vista de nuestra clasificación de lo voluntario, podemos decir, en consecuencia, que, en los actos ejecutados bajo el temor, estamos en presencia de actos "mixtos".

c).- LA CONCUPISCENCIA.- La concupiscencia en su sentido más formal es "un movimiento de la parte afectiva sensible hacia un bien sensible".

Lejos de causar lo involuntario, la concupiscencia, el deseo vehemente crea lo voluntario, ya que hace que la voluntad se incline a querer lo que es objeto de la concupiscencia misma.

Es necesario advertir, sin embargo, que aquí lo voluntario se refiere a la inclinación del principio intrínseco y no al conocimiento de la razón que, como hemos visto, siempre está supuesto en la inclinación de la voluntad. Si tomásemos ambos elementos, sería necesario decir que la concupiscencia aumenta lo voluntario y disminuye la libertad; es decir, refuerza la inclinación de la voluntad, en tanto que inclinación, pero disminuye la luz de la inteligencia que precede a esta inclinación.

d).- LA IGNORANCIA.- Al lado de las influencias que se aplican a la voluntad en cuanto principio intrínseco, encontramos aquellas que se refieren al conocimiento. Estas se reducen a la ignorancia, en sus diversos tipos.

La ignorancia causa lo involuntario, por la razón de que excluye el conocimiento, elemento del que hemos dicho insistentemente que debe preceder al acto para que éste sea voluntario. Sin embargo, es necesario, siguiendo a Santo Tomás, hacer aclaraciones con relación a las distintas ignorancias que existen en relación a los actos.

En esta relación se dan tres ignorancias: la concomitante, la consecutiva y la antecedente.

Es concomitante, cuando la ignorancia alcanza a lo que se hace, pero que, sin embargo, esto no dejaría de hacerse, aun cuando la ignorancia no existiese. En este caso no es la ignorancia la que induce a querer lo que se hace, sino que por coincidencia una acción es a la vez realizada e ignorada. Tal es el caso, por ejemplo, del hombre que quisiera matar a su enemigo, y lo mata sin saberlo, creyendo matar a un ciervo. La ignorancia de este género no hace el acto involuntario, porque no implica nada que repugne a la voluntad; lo hace simplemente no voluntario, porque no se puede considerar como actualmente querido lo que es ignorado. Así lo había enseñado Aristóteles.

La ignorancia es consecuente cuando ella misma es el objeto de la voluntad; y el hecho se puede dar de dos maneras: en la ignorancia afectada, caso en que el acto de la voluntad tiene por fin la ignorancia, como cuando se quiere ignorar para tener excusa de algún pecado; y en la ignorancia que podríamos llamar indirecta, que es aquella de lo que se puede y se debe saber, pues no obrar y no querer en tal caso, nace de lo voluntario, como se ha dicho con respecto a los actos voluntarios indirectos. Hay, pues, ignorancia de este género cuando no consideramos actualmente lo que podríamos y deberíamos tomar en consideración. Esta ignorancia es denominada también de "mala elección" y puede nacer de una pasión o costumbre, de un descuido en la adquisición de los conocimientos que se deberían tener. Aquí entrarían también tanto la ignorancia de derecho (desconocimiento de los principios de derecho "deberes" que cada uno está obligado a conocer) y aún la ignorancia de hecho (ignorancia de la inclusión de un acto concreto en la norma general). Ahora bien, como la ignorancia es voluntaria en los dos casos analizados, no puede hacer un acto puro y simplemente involuntario.

Sin embargo, el caso moral no es el mismo para la ignorancia querida directamente y para la querida indirectamente, ni para la ignorancia en sí o accidental, según las diferentes situaciones descritas. El que quiere no saber para pecar mejor, encuentra acentuado el carácter voluntario de sus actos por su ignorancia. Aquel que no elige la ignorancia misma, pero la incluye en su elección, como cuando por las pasiones se apartan las consideraciones racionales para no escuchar sino al alma inferior, es responsable simplemente de su acto, sin que esta ignorancia de mala elección, aligere o agrave su culpa. Por último, aquél que ni condena ni aparta el saber, pero, por negligencia, deja de instruirse en lo que debe, o aplica su voluntad a actos que entraña accidentalmente la ignorancia, éste permanece responsable, pero parcialmente, porque no se puede encontrar igualmente voluntario lo que se quiere por accidente o a título indirecto, y lo que se quiere directamente, en sí, con pleno conocimiento de causa.

Por último, la ignorancia antecede es aquella que no siendo voluntaria, haga sin embargo querer lo que de otra manera no se querría, como cuando un hombre ignora de un acto cierta circunstancia que no estaba obligado a conocer, y por eso mismo hace alguna cosa que no hubiese hecho si hubiese conocido esa circunstancia. Así, por ejemplo, si alguien ignora, a pesar de todas las precauciones que ha tomado, (ignorancia invencible) que una persona pasa por el camino, dispara una flecha y mata al caminante. Una ignorancia de este género hace que un acto sea involuntario puro y simplemente.

CIRCUNSTANCIAS DE LOS ACTOS VOLUNTARIOS

De acuerdo con el pensamiento tomista, las circunstancias son las condiciones particulares de los actos tomados individualmente; algo así como los accidentes de este acto. La "substancia" está constituida por la razón misma de "voluntario". Ahora bien, como lo voluntario no existe en estado abstracto sino de una manera concreta, al existir de tal modo, se encuentra condicionado -

accidentalmente por ciertas circunstancias que lo pueden afectar, y de hecho lo afectan, lo mismo directamente que de modo indirecto, al través del sujeto de donde procedo.

La tradición filosófica (Aristóteles Eth. a Nic. Lib. III, Cap. II. Cicerón Reth. Lib. I) ha considerado 7 circunstancias, a saber:

- ¿Quién actúa?
- ¿Sobre qué versa lo hecho?
- ¿Dónde se actúa?
- ¿Qué medios sirvieron a la acción?
- ¿Por qué se actúa?
- ¿Cómo se actúa?
- ¿Cuándo se actúa?

De ellas, afectan al acto mismo el tiempo, el lugar y el modo de actuar; afectan al efecto del acto lo hecho, lo que es producido por el acto; afectan la causa (final y eficiente) el fin, el carácter del agente y los medios de acción.

Es conveniente insistir en que la substancia del acto está constituida por el movimiento de la voluntad hacia cualquier cosa, con un conocimiento cierto de ella. Por consiguiente, el que el sujeto del acto sea un ser dotado de inteligencia y de voluntad no constituye una circunstancia del acto sino una condición esencial sin la cual éste no puede ser concebido. De igual manera, tampoco la naturaleza de la cosa querida constituye una circunstancia en relación al acto, pues forma parte de la esencia del acto, ya que constituye el término de éste. Pero que el sujeto que quiere sea tal o cual, revestido de un carácter o de una dignidad determinados, esto sí constituye una circunstancia en relación al agente. Del mismo modo, el que el objeto del acto sea tomar la cosa de otro no es una circunstancia, sí, en cambio, que sea de oro o de cobre la cosa robada. Siguiendo la ejemplificación, no es circunstancia el que el autor del robo haya privado a su poseedor del bien que le pertenecía, pero la provocación en el que ha sido despojado de actos de ira o de desesperación evidentemente sí es una circunstancia. La circunstancia de lugar no se refiere al espacio indeterminado en que necesariamente se realizó el robo, sino al sitio concreto con todas sus características, por ejemplo, en una iglesia o en una oficina consular. Otro tanto cabe decir de la finalidad, ésta no se refiere a la finalidad inherente al robo, la posesión, sino a los fines ulteriores del sujeto, como la seducción o la alimentación. Etc.

EL OBJETO DEL ACTO VOLUNTARIO

La voluntad, tomada como acto de querer, no puede tener más objeto que el bien. Ningún acto de querer puede terminar en algo distinto a lo que la razón ha percibido como un bien. El bien, pues, constituye el único objeto de la voluntad así considerada; el acto de querer sólo puede existir en la esfera de este objeto, percibido y presentado por la razón a la voluntad como un bien. No vale la pena detenernos en esto que es en sí mismo tan evidente. Más importante es determinar las relaciones de la voluntad con el fin. ¿Puede el acto de querer referirse indistintamente al fin y a lo que está ordenado al fin, o ha de referirse exclusivamente al fin?

Es necesario recordar que lo que tiene razón de bien puede presentarse bajo un doble aspecto: o como siendo un bien en sí, o como siendo un bien en razón de otro. Hay que recordar, además, que siendo el bien lo que todos los seres apetecen, el bien se identifica en último término con el fin.