

EL FIN ÚLTIMO DEL HOMBRE

¿FELICIDAD O GLORIFICACIÓN FORMAL DE DIOS?

“*Fecisti nos, Domine, ad te et inquietum
est cor nostrum donec requiescat in te*”
San Agustín, *Conf. I,1*

Un filósofo y teólogo como Mons. Derisi no podía dejar de lado un tema tan decisivo, tanto en lo metafísico como en lo ético, como lo es la cuestión del fin último del hombre. Para llegar a determinar este tema de capital importancia hay dos caminos:

- a) Uno descendente, *a priori*, que parte de la acción creadora de Dios y establece cuál ha debido ser el fin de Dios al crear todas las cosas y al hombre en particular.
- b) Uno ascendente, *a posteriori*, que partiendo de la naturaleza creada, sobre todo del hombre, llega a determinar el último fin a que ella aspira y que en sí misma lleva impreso.

Nuestro autor sigue ambos caminos, tratando en primer término la vía descendente, colocándose en la Causa primera de la naturaleza humana y del mundo, es decir, en Dios. Éste, como Sabiduría infinita, al crear ha debido obrar inteligentemente, es decir con un fin que ordena los seres creados. Siendo Dios, también, la Santidad Infinita, debe buscar en sus obras el fin o bien mayor, el Bien Infinito, que no es otro que Él mismo¹. Esto lo expresa perfectamente Mons. Derisi cuando afirma: “Al crear, pues, Dios no puede tener otro fin (*finis operantis*), ni encaminar la obra de sus manos a otro bien (*Finis operis*) que hacia su infinita Perfección (*finis cui*)”².

Lo que debe quedar en claro es que Dios al crear los seres distintos de Él, dirigiéndolos a sí mismo como a su último fin, no busca en las creaturas cierta plenitud o complemento de sí, pues siendo Acto Puro posee ya toda perfección, sino para hacerlas partícipes de su propia Perfección o Bondad infinita. Derisi sostiene: “Necesariamente el Creador ha debido imprimir en sus obras la propia Bondad o Perfección de su ser, no para ser perfeccionada con la posesión de las creaturas sino para ser *comunicada y participada* por éstas”³.

¹ Cf. *Contra Gentes* 3, 17-18 y sig.

² Derisi, O.N., *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, EDUCA, 4º ed., Buenos Aires, 1980, p.66.

³ *Idem*, p.68.

La participación y manifestación que toda creatura, por el solo hecho de ser, posee esencialmente de la Bondad o Ser divino, es lo que constituye la *gloria objetiva* de Dios. Supuesta, entonces, la creación, como acto libérrimo de Dios, ésta ha debido tener, necesariamente, como fin su *gloria*, a sea la participación de su divino Ser. La gloria de Dios alcanza un grado superior cuando, además de objetiva e identificada con toda creatura existente, llega a ser *gloria formal*, es decir, el conocimiento y amor que la creatura inteligente, el hombre, profesa a esa Bondad y Perfección, explícitamente en los actos de amor, de adoración y de oración. Bellamente lo expresa Monseñor en su obra *Los fundamentos metafísicos del orden moral*: “Tanto la gloria objetiva como la formal son una participación y manifestación de la Bondad divina, puramente ontológica e inconsciente la primera (la de los seres privados de razón), participación y manifestación de la misma vida de Dios y de un modo consciente la segunda (la de los inteligentes). Esta superioridad de la *gloria formal* hace que, mientras los seres infra-rationales representan, real pero inconscientemente, a Dios, llevando en sus entrañas los *vestigios* del Creador, cuya Bondad participan, sólo el hombre y el ser inteligente en general, contemplando en los seres creados, sin excluir el suyo propio, las huellas de su Hacedor, llega a ser su *imagen*, llega a conocer expresamente a Dios, sus Perfecciones, su Providencia y su Ley y entra, en virtud de su misma inteligencia y espiritualidad, en una relación *personal-responsable* con Dios, su creador y último Fin”⁴.

Podemos concluir que, sin la *gloria formal*, Dios no hubiese sido glorificado convenientemente ni la creatura irracional llegaría a cumplir plenamente su destino. Puede decirse, por tanto, que la gloria objetiva reclama, como perfeccionamiento suyo, la gloria formal del ser racional, quien apoyado en las creaturas inferiores a él como participación y manifestación ontológica de Dios, sube a través de ellas hasta Dios, como imagen suya para reconocerlo, adorarlo y amarlo. De este modo las creaturas irracionales, que por sí no podrían llegar a su Creador con amor y gratitud, por medio de la inteligencia y voluntad del hombre, a las que sirven, logran un retorno más perfecto a su Fin último y Causa Primera⁵.

Hasta ahora se ha considerado el tema del fin último desde el punto de vista trascendente, en la vía descendente, partiendo de Dios y sus Perfecciones. Vamos a analizar, a continuación, el fin último intrínseco de las creaturas, especialmente del hombre, desde un

⁴ Derisi, *Op.cit.*, p.70-71.

⁵ Cf., *Contra Gentes* 2, 46: “Un efecto alcanza toda su perfección cuando retorna a su principio”...”En consecuencia, para que el universo creado consiga su última perfección precisa que todas y cada una de las creaturas retornen a su principio”.

punto de vista inmanente y por la vía ascendente, para verificar la armonía e identificación de estos fines, que no son sino dos aspectos de un único fin último.

Si partimos pues de la creatura, observaremos que cada una de ellas tiene una naturaleza esencialmente limitada y contingente. Como ente finito se compone de esencia y acto de ser. Participa del *esse*, pero no es el *esse*⁶. Hay en toda creatura una composición de acto y potencia. El fin de este tipo de naturaleza, el bien al que aspira, es conservar sus perfecciones y llegar a poner en acto lo que sólo tiene en potencia, llegando así a la plenitud o acabamiento de su ser. Esta plenitud, dentro de la naturaleza específica de cada creatura, es lo que constituye su fin último intrínseco.

Mons. Derisi está interesado en destacar, en la obra que estamos analizando, que todo el problema del último fin de la creatura, sea el trascendente o extrínseco (gloria objetiva y formal de Dios), como el inmanente e intrínseco (plenitud del ser específico) entra, como parte, dentro del problema metafísico general del acto y la potencia. Cito: “El movimiento del ser creado hacia su plenitud ontológica, con la consiguiente glorificación divina, no es sino el desplazamiento de la potencia en busca de su aspecto específico. Así como en el orden eficiente las creaturas salen de la nada participando del Acto Puro que las crea, así en el orden final es también el Acto Puro quien determina su movimiento, como término hacia cuya plenitud tiende la potencia desprovista de su acto específico”⁷.

Nos interesa, particularmente, descifrar el fin último intrínseco del hombre, porque los seres irracionales cumplen su fin como medios para el bien de la creatura racional. Ya hemos hecho referencia a la plenitud o acabamiento de su ser dentro de la naturaleza específica de cada creatura. Si se trata del hombre como ser racional, apeteciendo cada uno su perfección, tiende como a su fin último a aquello que considera como bien perfecto⁸, el bien en sí, el Sumo bien, cuya posesión hace al hombre feliz. En la base de esa inclinación se encuentra la naturaleza, origen de la tendencia hacia la felicidad, por eso es imposible no querer ser feliz, aunque cada uno vea de forma diferente el modo de llegar a alcanzarla. Como afirma Sto. Tomás, no pertenece al libre albedrío escoger si queremos o no ser felices, porque esta tendencia es propia del instinto natural (*naturalem instinctu*). Sólo lo no sometido a la

⁶ Cf. Donadío M. de Gandolfi, *Amor y Bien-Los problemas del amor en Sto. Tomás de Aquino*, EDUCA, Bs.As., 1999, p. 90-100.

⁷ Derisi, *Op.cit.*, p.77.

⁸ Cf. *S.Th.* I-II, q.1,a.5,c.

necesidad de nuestro querer puede ser materia del libre albedrío⁹. La felicidad como tendencia radicada en la naturaleza humana constituye el punto de partida de la moralidad. Precisamente porque su cuestionabilidad no es posible, hay que partir de ella como de lo “dado” en el hombre. Por esta misma razón, la inclinación natural a la felicidad no procede del exterior del hombre, de una coacción que le obligue a querer ser feliz¹⁰, al contrario, el hombre quiere ser feliz de la misma forma que quiere la naturaleza que lo constituye, porque es *su* naturaleza y de ella nace el deseo de alcanzar aquello que lo perfeccionará, trayéndole la felicidad. Lo determinado por la naturaleza es la inclinación a la felicidad; aquello en que se concreta no pertenece a la inclinación natural, razón que explicaría por qué los hombres, si bien muestran estar de acuerdo en querer ser felices, de hecho no lo están cuando se trata de determinar aquello que los hará felices¹¹. Preocupado por esta situación *de facto*, en textos de la *Suma Teológica* I-II, q.2, Santo Tomás se pregunta acerca del objeto causante de la felicidad o beatitud y, después de desechar las riquezas, los honores, la fama y la gloria, el poder, los bienes corpóreos y el placer concluye que si la beatitud es el bien perfecto que sacia totalmente el apetito humano no puede hallarse en ninguna cosa creada sino sólo en Dios¹². En la siguiente cuestión el Angélico considera ¿qué es la beatitud? (bienaventuranza formal), ¿en qué consiste? Después de haber afirmado que es una operación¹³, sostiene que la operación óptima del hombre es la de la óptima potencia respecto del óptimo objeto. Esta óptima potencia es el intelecto cuyo óptimo objeto es el bien divino por lo que la beatitud consiste, sobre todo, en la contemplación de las cosas divinas¹⁴. Finalmente, en el último artículo de esta cuestión especifica aún más esta operación contemplativa, afirmando que la última y perfecta beatitud no puede ser sino la visión de la esencia divina¹⁵. Esgrime aquí el Aquinate dos argumentos: Primero, que el hombre no es perfectamente feliz mientras le quede algo que desear y buscar. Segundo, que la perfección de cada facultad debe apreciarse por la

⁹ Cf. *S.Th.* I-II, q.6, a.13: “*Et ideo ex necessitate beatitudinem homo vult, nec potest velle non esse beatus, aut miser*”.

¹⁰ *Q.D. De Veritate*, q.22, a.5, ad 1: “*...quod ille communis appetitus beatitudinis non procedit ex aliqua coactione, sed ex naturali inclinatione*”.

¹¹ *Q.D. De Veritate*, q.22, a.7: “*...sed homini inditus est appetitus ultimi finis in communi...sed in quo ista completio consistat, utrum in virtutibus, vel scientiis, vel delectabilibus, vel huiusmodi aliis, non ei determinatum est a natura*”

¹² *S.Th.*, I-II, q.2, a.8, c.: “*Beatitudo enim est bonum perfectum quod totaliter quietat appetitum: alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum...Quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo*”.

¹³ *S.Th.*, I-II, q. 3, a. 2, c: “*necesse est dicere quod beatitudo hominis sit operatio. Est enim beatitudo ultima hominis perfectio. Unumquodque autem intantum perfectum est inquantum est actu: nam potentia, sine actu imperfecta est. Oportet ergo beatitudinem in ultimo actu hominis consistere*”.

¹⁴ *S.Th.* I-II, q.3,a.5,c.

¹⁵ *S. Th.* I-II, q.3,a.8, c.: “*ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae*”

naturaleza de su objeto. Siguiendo esta doble argumentación concluye así: “Si pues el entendimiento humano, al conocer la esencia de un objeto creado, no sabe de Dios sino que “existe”, su perfección no se ha elevado aún a alcanzar pura y simplemente la causa primera; le queda el deseo natural de indagar y conocerla y, por consiguiente, aún no es perfectamente feliz. En conclusión, para la perfecta beatitud se requiere que el intelecto alcance la misma esencia de la causa primera”¹⁶.

Los mismos temas aparecen en el *Contra Gentes* con un tratamiento más filosófico, por lo que pueden encontrarse mayor cantidad de argumentos, más fundamentados e, incluso, una preferencia terminológica que responde a la intención de asimilar el lenguaje aristotélico y mantenerse, siempre que el tema lo permita, dentro de la filosofía y la teología natural. Un ejemplo de ello puede ser la persistencia en el uso de los términos “felicidad” y “sustancia intelectual”. Si bien en *Contra Gentes* III, 25, Sto. Tomás afirma: “El fin último del hombre y de toda sustancia intelectual se llama *felicitas* o *beatitudo*; pues esto es lo que desea como fin último toda sustancia intelectual, y lo desea de por sí. En consecuencia, la bienaventuranza y felicidad última de cualquier sustancia intelectual es el conocer a Dios”, en los capítulos posteriores usa exclusivamente el término *felicitas* y, frecuentemente, reemplaza el término hombre por sustancia intelectual. Esto, si bien puede parecer una sutileza, es coincidente con el hecho de que en esta obra el Aquinate no insiste, con referencia al tema del fin último, en la realidad del compuesto que es el hombre, ni en la incidencia del cuerpo en la beatitud, cuestión que sí habría de considerar luego en la *Summa Theologiae*, pero esto ya sería tema de otra ponencia¹⁷.

Mons. Derisi explica la felicidad como la posesión del Bien en sí, con el consiguiente pleno goce del apetito quietado en la posesión de su objeto. Por lo tanto “Bien en sí y felicidad son, pues, dos aspectos, objetivo y subjetivo, del último fin intrínseco del hombre, y que formalmente constituyen la perfección suprema del mismo”¹⁸. Pocos párrafos más adelante encontramos una profundización del aspecto objetivo y subjetivo, respectivamente, del fin último. Nuevamente leemos: “Tomado, pues, *objetivamente*, la felicidad es el último fin del hombre, es el objeto que realiza de verdad el *bien en sí*, el *bien infinito*, a que esencial y específicamente tiende nuestra naturaleza humana; *formalmente*, es la consecución de ese objeto, es la *perfección* plena o *actualización* de las facultades específicas de las creaturas racionales en la posesión de su objeto: el Bien en sí; y, finalmente, *subjetivamente*, es la

¹⁶ *S.Th.*, I-II.q.3, a.8, c.

¹⁷ Cf. Lukac de Stier, “El fin último del hombre en tanto que compuesto sustancial de cuerpo y alma”, en *Studi Tomistici* N° 42, Pontificia Accademia di S. Tommaso, Città del Vaticano, 1991, p.233-241.

¹⁸ Derisi, *Op. cit.*, p.80.

quietud o goce espiritual perfecto, resultante en el apetito y potencias racionales, como *consecuencia* de la beatitud formal. La beatitud estrictamente tal es la *formal* que, incluyendo esencialmente la objetiva, trae consigo la subjetiva”¹⁹.

Formalmente, pues, la felicidad es el estado de goce por la actualización ontológica de las potencias espirituales, inteligencia y voluntad, la consecución del Bien supremo de nuestra naturaleza que coincide con la plenitud de nuestra vida espiritual, a la que se subordinan las demás facultades inferiores. La felicidad se alcanza realmente, entonces, por la posesión de Dios como infinita Verdad por el *conocimiento* de la inteligencia y como infinito Bien, por el *amor* de la voluntad, con el *goce o fruición* consiguiente al logro perfecto del objeto de ambas facultades. Por lo tanto, *conocimiento*, *amor* y *fruición* perfectos son los tres elementos constitutivos de lo que Derisi llama *esencia física* de la felicidad, tanto en el orden natural como en el sobrenatural, salvada la diferencia de ambos órdenes. A partir de esta afirmación, Monseñor se pregunta si cada uno de estos actos se requieren por igual o si hay una cierta jerarquía y subordinación entre ellos, vale decir, si se puede precisar el acto sin el cual es imposible *concebir* la felicidad y respecto del cual los otros serían más bien, su consecuencia necesaria. A ese acto lo llama constitutivo de la *esencia metafísica* de la felicidad²⁰.

En su respuesta sigue fielmente al maestro Tomás que en *S.Th.* I-II, q.3,a.4 afirma que “dos cosas se requieren para la beatitud; una, que es la esencia de la beatitud; otra, que es un accidente propio de la misma, la delectación que va unida a ella. En cuanto a lo esencial, es imposible que la bienaventuranza consista en un acto de la voluntad. Porque es evidente, por lo expuesto, que la beatitud es la consecución del último fin; la consecución, empero, del fin no consiste en un acto de la voluntad, porque ésta se dirige al fin ausente cuando lo desea, y al fin presente, cuando se deleita descansando en él. Ahora bien: es manifiesto que el deseo mismo del fin no es su consecución sino movimiento para su logro; la delectación, empero, viene a la voluntad por la presencia del fin y no viceversa; algo está presente porque la voluntad se deleita en él. Es necesario, por tanto, que haya algo distinto del acto de voluntad, por el cual el fin se haga presente a la voluntad. Y esto aparece claramente en los fines sensibles; porque si el dinero se consiguiese por un acto de la voluntad, el que lo desea lo tendría desde un comienzo. Cuando lo desea, siendo así que al principio está ausente (el dinero), mas lo consigue porque lo aprehende con la mano o con otro medio; y entonces ya se goza del dinero poseído. Así sucede con el fin inteligible, no obstante lo conseguimos porque se nos hace presente por un acto del entendimiento; y entonces la voluntad, deleitándose,

¹⁹ *Idem*, p.81-82.

²⁰ Cf. Derisi, *Op. cit.*, p.128.

descansa en el fin ya alcanzado. Así, pues, la esencia de la beatitud consiste en un acto del entendimiento. Pero a la voluntad pertenece la delectación que sigue a la beatitud, según lo dice San Agustín ‘que la felicidad es el gozo de la verdad, porque el mismo goce es la consumación de la beatitud’”.

Sin desconocer las opiniones contrarias, como la de la escuela franciscana que coloca el constitutivo esencial de la beatitud en la posesión de Dios por el amor y el goce de la voluntad; o la de San Buenaventura, San Alberto Magno, Suárez y la escuela jesuítica en general, que defienden la posesión de Dios por el conocimiento y al amor a la vez, Mons. Derisi reduce el problema a sus verdaderas proporciones, siempre fiel a la sentencia de Tomás. Así explica: “la voluntad, o *tiende* al bien que no posee o *goza* con la posesión del bien ya obtenido por otra facultad; pero en manera alguna alcanza y toma formalmente posesión del bien. Semejante acto de posesión de cualquier bien y del Sumo Bien en el caso de la felicidad, la presencia del Bien en el alma, sólo es alcanzable por la inteligencia. Esta es la única facultad espiritual del hombre capaz de *captar* y *poseer* el supremo Bien bajo el atributo de Verdad. Por eso mismo, la esencia de la beatitud se logra por el conocimiento de Dios (o visión, en el orden sobrenatural) como supremo Bien de la inteligencia, de Dios como suprema Verdad por la aprehensión más perfecta de que es capaz nuestro entendimiento”²¹.

Cabe preguntarnos, ahora, por la relación existente entre el último fin trascendente del hombre y su fin último inmanente. La única respuesta posible es la identificación que muestra estos fines como los aspectos de un único fin último específico del hombre. También para esta cuestión encontramos en el maestro del tomismo argentino las palabras adecuadas: “El hombre no puede glorificar formal y plenamente a Dios sin lograr, a su vez y por eso mismo, su perfección total ontológica, sin llevar a la plenitud la actualización de las potencias de su naturaleza racional, de su inteligencia con la posesión de la Verdad en sí y de su voluntad, con la del Bien infinito, que es Dios; y, viceversa, no puede alcanzar la actualización de sus potencias, su desarrollo perfecto en la posesión de su último fin (Verdad y Bien) y consiguiente felicidad, sino mediante la consecución del Bien infinito, a que por naturaleza aspira, es decir, sin la posesión de Dios por sus facultades espirituales, inteligencia y amor plenamente actuados”²².

Por otra parte, podemos cuestionar si este fin último del hombre puede alcanzarse en esta vida, caracterizada por la mezcla de bien y mal, verdad y error, fortaleza y debilidad, alegría y dolor. La respuesta es obvia: si el fin del hombre es la felicidad y ésta sólo puede

²¹ Derisi, *Op. cit.*, p.129-130.

²² *Idem.*, p. 105.

obtenerse por la posesión perfecta de la suprema Verdad e infinito Bien, la felicidad perfecta y última del hombre no puede ser conseguida en su vida terrena²³. Sin embargo, si está la tendencia en el hombre a ser feliz, si se trata de un deseo natural, como es imposible que un deseo natural sea inútil, éste debe poder satisfacerse pues “*natura nihil facit frustra*”. El Aquinate, habiendo expuesto todas estas dificultades, concluye que el hombre puede llegar a la verdadera felicidad sólo después de esta vida, por ser su alma inmortal, la cual, en estado de separación del cuerpo que informaba, entenderá como entienden las sustancias separadas²⁴. De lo dicho podemos deducir que el fin de la presente vida consiste en una preparación para obtener el último fin en la vida futura, mediante una ordenación recta y constante de todos sus actos hacia él. Recuerda el Doctor Angélico, en el *Contra Gentes*, que “lo único que se parece en esta vida a la felicidad última y perfecta es la vida de quienes se dedican a la contemplación de la verdad, en cuanto cabe en este mundo”²⁵. Y, probablemente, pensando en Aristóteles, agrega: “Por esta razón, los filósofos que no pudieron alcanzar un conocimiento pleno de aquella última felicidad, hicieron consistir la verdadera felicidad del hombre en la contemplación de la que somos capaces en esta vida”²⁶. Concluye el tema, Santo Tomás, destacando la superioridad de la vida contemplativa: “Pues la contemplación de la verdad comienza en esta vida y en la otra se consuma; mientras que la vida activa y la vida social no trascienden los términos de la vida terrena”²⁷. Sirva esta última cita para iluminar nuestro camino de *homo viator* y ayudar a iluminar el camino de nuestros discípulos, así como lo han hecho con nosotros nuestros maestros.

María L. Lukac de Stier
Sociedad Tomista Argentina
CONICET- Universidad Católica Argentina

²³ Cf. *Contra Gentes* III, 48.

²⁴ Cf. *C.G.*III, 48; *C. G.* II, c. 81; *S.Th.*I, q.89, a.1; *De Veritate*, q.19; *De Anima*, qq. 15-20; *Quodl.*III, q.9, a.1. Cf. Anton C Pegis, “The separated soul and its nature in St. Thomas”, *St.Thomas Aquinas Commemorative Studies*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1974, p. 131-138.

²⁵ *Contra Gentes* III, 64.

²⁶ *Idem.*

²⁷ *Idem.*