

Fin último¹

P. Dr. Cornelio Fabro

– Es el bien supremo al cual tiende cada naturaleza en su obrar y sobretodo la naturaleza espiritual que obra según el intelecto y la voluntad.

Sumario: I. Noción. – II. Esbozo histórico. – III. Doctrina católica.

I. Noción. – Las naturalezas irracionales presentan un desarrollo cerrado que cada individuo recorre según leyes determinadas que tienen por finalidad la conservación de la especie, por eso el fin último, en ellas, es inmanente a la misma naturaleza. Por el contrario la creatura espiritual tiene una semejanza propia con la naturaleza divina y por vía de su espiritualidad tiene la capacidad de conocer y amar a Dios mismo al cual, por ende, está «inmediatamente» ordenada: «sólo la creatura racional es capaz de Dios, pues solo ella puede conocer y amar explícitamente» (S. Tomás, *De Ver*, 22, 2 ad 5)². Por eso, mientras las creaturas irracionales se mueven por una inclinación innata a las funciones de la especie (así por ejemplo, en los vivientes: el nutrirse, reproducirse, etc.), la creatura espiritual puede conocer el Bien supremo que trasciende la especie, y dispone de libertad para decidir sobre el fin último de su obrar y con eso «elige» su destino. Por tanto el hombre, en cuanto dotado de un alma inteligente y libre, alcanza (*attinge*) la dignidad de «persona», obtiene como «singular» un valor trascendente, es decir el inmediato orden a Dios que cada uno

¹ Voz «Fin último» publicada en en *Enciclopedia Cattolica*, vol. V, col. 1381-1386.

² «Sola creatura rationalis est capax Dei, quia ipsa sola potest ipsum cognoscere et amare explicite».

puede (y debe) traducir en acto con el ejercicio de su libertad: por eso en la esfera de los seres espirituales, la consecución del fin último no está en función de la especie, ni está unívocamente determinado, sino que permanece suspendido en la ambigüedad de la decisión de la libertad de cada uno. El resultado corresponderá a la naturaleza de la elección: la felicidad para quien elige el Bien inmutable, la infelicidad para quien elige el bien aparente y pasajero.

El fin último puede entonces ser considerado a partir de un punto de vista *objetivo* y en esto convergen todas las creaturas, en cuanto este fin último es *la gloria de Dios* que cada uno manifiesta y actúa a su modo desplegando su propia actividad. O bien el fin último puede ser considerado desde el punto de vista *subjetivo*, es decir según la operación que hace posible al agente la posesión o mejor la unión con el Bien supremo; tal fin último subjetivo evidentemente pertenece como algo propio a las naturalezas espirituales y comporta la quietud suprema de la felicidad plena y absoluta. En el campo de la teología católica se discute si el motivo esencial de la bienaventuranza subjetiva hay que ponerlo en un acto de la voluntad, como quiere el escotismo, o bien en la función aprensiva del intelecto como sostiene el tomismo. Una declaración explícita de santo Tomás permite dar el primado que él atribuye al momento aprehensivo, su significado preciso que no excluye el momento afectivo, sino que más bien lo requiere como su constitutivo y su complemento, necesario también para la felicidad. Permaneciendo fiel al principio aristotélico: ὁρεξις κινεῖ παρὰ τὸν λογισμὸν (cfr. *De An.*, III, 10, 433 a 25) el santo Doctor afirma: «ya que la felicidad es el bien principalísimo del hombre, consiguientemente consiste más en aquello que es racional por esencia que en aquello que es racional por participación. De lo cual se puede concluir que la felicidad *principalmente* consiste más en la vida contemplativa que en la activa, y más en el acto de la razón o

FIN ÚLTIMO

del intelecto que en el acto del apetito regulado por la razón» (*In X Eth.*, l. I, lect. 10, ed. Pirotta, Torino 1934, n. 126)³.

Pero es en el *Comentario al Evangelio de s. Mateo* donde s. Tomás da la fórmula completa y propia con una precisa referencia a Aristóteles: «Hay que aclarar que, según el Filósofo, para que el acto contemplativo haga al hombre feliz, se requieren dos cosas: una *substantialmente*, a saber el acto de lo más inteligible, que es Dios, y el otro *formalmente*, a saber: el amor y el deleite» (*Expositio super Ev. Matthaei*, cap. 5, lect. 10, ed. Parm., X, p. 49 b)⁴. La fórmula insólita corresponde a la de s. Agustín: «La felicidad es el gozo de la verdad» que es Dios mismo (*Conf.*, X, 22; citado en *STh* 1-2, 4, 1, sed contra).

II. Esbozo histórico. – Es claro que esta determinación del fin último subjetivo o felicidad supone la concepción de Dios, del hombre y del mundo que es propia de la filosofía cristiana y se apoya sobre la verdad; I) de la creación de la nada de todo el mundo y de los mismos seres espirituales; II) de la supervivencia o inmortalidad personal de las almas individuales. Estas dos verdades, en su exacto concepto metafísico, han estado ausentes en toda la filosofía griega y han quedado en la sombra en la filosofía moderna. Los grandes sistemas socráticos (Platón y Aristóteles) critican a fondo el hedonismo que ponía la felicidad en los bienes del cuerpo, como por ejemplo los cirenaicos: el placer pertenece cier-

³ «Quia felicitas est principalissimum bonum hominis, consequens est ut magis consistat in eo quod est rationale per essentiam quam in eo quod est rationale per participationem. Ex quo potest accipi quod felicitas *principalius* consistat in vita contemplativa quam activa, et in actu rationis vel intellectus quam in actu appetitus ratione regulati».

⁴ «Notandum quod secundum Philosophum, ad hoc quod actus contemplativi faciant beatum; duo requiruntur: unum *substantialiter*, scilicet quod sit actus altissimi intelligibilis, quod est Deus; aliud *formaliter* scilicet amor et delectatio».

tamente a la felicidad, pero como su complemento, como es la belleza para la juventud, y en cierto modo el placer es el máximo bien: σημείον τι τοῦ εἶναί τως τὸ ἄριστον τὴν ἡδονήν (*Eth. Nic.*, V, 13, 1153 b 26). Para el Aristóteles maduro este placer surge del vivir «según la razón» en esta tierra, a diferencia de Platón que la ponía en la contemplación de las Ideas donde el hombre llega a la isla de los bienaventurados (*Resp.*, 519 C) y se hace semejante a los dioses: πρὸς οἷσπερ θεός ὢν θεῖος ἐστίν (*Phaedr.*, 249 C). Epicuro, al decir de Clemente Alejandrino, retornó al hedonismo materialista de los cirenaicos (aun cuando sea equilibrado por la razón), pues también para él la felicidad está en vivir en los placeres de una larga vida: τὸ ἡδέως ζῆν, τέλειον δὲ ἀγαθὸν μόνον τὴν ἡδονήν (*Strom.*, II, cap. 21; ed. O. Stählin, Berlin 1939, p. 182, 6). Los estoicos sobre el tema de la felicidad no se separaron de la posición aristotélica del τὸ εὖ ζῆν y τὸ εὖ πράττειν entendido como una κατ'ἀρετὴν ἐνέργεια (*Eth. Nic.*, X, 7, 1077 a 12) a la cual Aristóteles quería que hiciesen corona los bienes del cuerpo, de la vida exterior y de la buena fortuna (*Eth. Nic.*, I, 8, 1099 b 2 ss. y V, 13, 1153 b 18): los estoicos precisan que la felicidad está en «vivir según la razón» que se convierte después en un vivir según la naturaleza (κατὰ φύσιν) en modo de alcanzar la perfecta tranquilidad del alma (ἀταραξία). Clemente Alejandrino opondrá la impasibilidad (ἀπάθεια) del cristiano que debe buscar la «semejanza con Dios» en la «imitación de Cristo» (*Strom.*, VII, 12). Ni siquiera los neoplatónicos salen del intelectualismo: la felicidad es la vía perfecta del ser perfecto y por tanto de Dios y del sabio que es inaccesible a los dolores del cuerpo y a los golpes de la fortuna los cuales actúan en el grado más alto el τὸ εὖ ζῆν que consiste en vivir aspirando a la liberación del cuerpo (Plotino, *Enn.*, I, 4: περὶ εὐδαιμονίας, §§ 1 e 16). Por tanto, el paganismo no concibió la felicidad más que como posibilidad en esta vida de pocos espíritus privilegiados; sin embargo exige o la inmersión en los bienes de este mundo, o una actitud negativa respecto a los mismos, pero el

FIN ÚLTIMO

resultado de ambas posiciones no podía satisfacer a sus sostenedores, pues la vida del hombre no se puede encerrar dignamente en la vida del tiempo, y el recurso a la $\theta\epsilon\iota\alpha \mu\omicron\iota\rho\alpha$, a la $\theta\epsilon\iota\alpha \tau\acute{\upsilon}\chi\eta$... acentuaba un profundo escepticismo y disconformidad, mientras que el problema del mal permanecía sin respuesta.

En el primer racionalismo de la filosofía moderna, la felicidad está en el desarrollo completo de la razón misma que reposa así en su plena posesión. Descartes, escribiendo a la princesa Isabel, se retrae al ideal de la ética estoica expuesto por Seneca en el *De vita beata*: «Vivere beate nihil aliud est quam animo perfecto et tranquillo frui» (ed. Adam-Tannery, Paris 1901, *Correspondance*, IV, p. 263 s.). Esta concepción de la inmanencia ontológica del fin último comporta que el hombre encuentra su felicidad en una cierta disposición conclusiva o perfección ($\epsilon\lambda\iota\varsigma$ le llamaban los griegos) de su ser que no re-envía a otro fin que no sea la armonía o plenitud de vida que es por sí y por sí se despliega. La fórmula en la última *Ethica* de Espinoza (parte 5ª, prop. 43): «Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus; nec eadem gaudemus, quia libidines coërcemus; sed contra, quia eadem gaudemus, ideo libidines coërcere possumus» (2ª ed. G. Gentile, Bari 1933, p. 286). Tal «vera animi acquiescentia» tiene su origen en el «cognitio intuitiva Dei» (parte 4ª, cap. 4, p. 244) y tiene su realización en el «amor Dei intellectualis» (parte 5ª, prop. 33 scholium, p. 278). Kant, aun manteniendo firme que la virtud es el bien supremo, observa que no es todavía el bien entero y perfecto pues para tener esto se requiere la felicidad: es necesario por tanto elevarse por encima del criterio sea epicúreo sea estoico. Esta unión necesaria entre virtud y felicidad en la cual consiste el sumo bien práctico no puede ser analítica sino solo sintética y esto lleva a Kant a dar el primado a la razón práctica sobre la especulativa, la cual se actúa a condición que sea asegurada la completa conformidad entre virtud y felicidad o bien entre santidad y la posesión del sumo Bien. La actuación de esta «santidad», que es un deber infinito, exige el «postulado» de la in-

mortalidad del alma y el de la existencia de Dios; así, con el primado de la razón práctica, parece re-establecerse un equilibrio entre la inmanencia y trascendencia (cf. *Kritik d. prakt. Vernunft*, parte 1ª, 1. 2, can. 2 § 1 sgg.). En el Idealismo trascendental, Schelling y Hegel retoman la posición de Espinoza; Fichte más fiel a Kant, ve el fin último del hombre en la «participación» a la felicidad de Dios, propia para cada uno, según el ejercicio de la libertad personal (cf. *Anweisung zum seligen Leben* del 1806; ed. F. Medicus, V, Lipsig 1923, p. 530 ss.).

En el pesimismo de Schopenhauer el impulso hacia el placer y la felicidad revelan una deficiencia y es fuente de dolor: por eso se comprende y se suprime con la anulación del deseo y si «el placer es negatividad», y el dolor la positividad de la existencia, por tanto el fin último del tender humano no es otra cosa que la nada (cf.: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1. IV, § 58 in *W. W.*, ed. Bergmann, I, Lipsig s. d., p. 413 ss.).

En las filosofías más recientes y contemporáneas, el problema del fin último ha quedado absorbido por el del «valor» y de la «existencia», y su resultado depende de la orientación metafísica de las respectivas soluciones: las teorías «formales» noe-kantianas del valor ponen el fin último en el perfeccionamiento de la cultura, del arte, de la moral natural, etc. (W. Windelband, H. Rickert, N. Hartmann); en vez el existencialismo o bien no admite un fin último en sentido positivo en cuanto el hombre está «arrojado en el mundo» y es presa de la finitud (M. Heidegger, J.-P. Sartre) o bien pone la felicidad del hombre en la «fidelidad» al Trascendente (F. Ebner; M. Buber, G. Marcel). En el titanismo ateo de Nietzsche el fin supremo de la humanidad es la formación del «super-hombre» y servirse de ello como instrumento para la actuación de sus planes de grandeza política (cf.: *Also sprach Zarathustra*, ed. minor, *Vorrede*). El ateísmo marxista proclama como fin último de la sociedad la desaparición de las clases sociales (*Klassenkampf*) para tener la eua distribución de los bienes materiales que aseguren a todos el poder gozar de la vida terrena.

FIN ÚLTIMO

III. Doctrina católica. – La doctrina católica presenta el fin último del hombre sobre el doble plano de la naturaleza y de la gracia. El hombre consta no sólo de un cuerpo sino también de un alma espiritual que lo debe dominar: así la felicidad suprema del hombre pertenece al alma y consiste en el conocimiento y el amor más alto que el hombre puede obtener con sus fuerzas espirituales. Esta aspiración a la «conformidad» o semejanza con Dios fue concebida en la antigüedad como una *ὁμοιωσις θεῷ κατὰ δύνατον* (Platone, *Theaet.*, 176 B), que consiste en la práctica de la justicia y de las otras virtudes morales. Solo que los hombres, presionados por las necesidades de la vida, angustiados por los límites de la propia inteligencia y de las pasiones, que se volvieron más insolentes después de la caída original, no podrían alcanzar por sí mismos el fin último ni siquiera en la forma de un conocimiento abstracto suficiente de Dios y de una práctica fundamental de la virtud. Aquí incluso los espíritus mejores, como observa santo Tomás, no llegaron sino «con gran esfuerzo... después de mucho tiempo... y en todo esto con mucha mezcla de errores» por lo cual «saludablemente la divina clemencia proveyó para que aquello que la razón puede investigar, preceptuó que se admitiera por la fe, para que así todos, en modo fácil, sin dudas, y sin error puedan ser partícipes del conocimiento divino» (1CG 4). A la elevación del conocimiento con la Revelación y la fe corresponde, para la voluntad, la ayuda y la moción de la gracia. Con esta elevación al orden sobrenatural se ofrece al hombre para su fin último y eterna felicidad, la participación a la vida íntima de Dios en la luz de la gloria según la declaración del concilio Vaticano I: «Dios por su infinita bondad ordenó al hombre al fin sobrenatural, a participar de los bienes divinos, que superan totalmente la inteligencia de la mente humana» (Dz 1786). El dogma de la resurrección final de los cuerpos da el último complemento de la divina Providencia a la perfecta felicidad del hombre en la vida eterna.

Es necesario reconocer un profundo misterio de la «situación natural» del hombre que es atraído por el Bien infinito pero que,

con las solas fuerzas naturales de su espíritu no puede ni conocer, ni amar ni gozar en sentido auténtico y propio; esto es así ya sea por la desproporción metafísica entre la naturaleza que permanece siempre finita, sea por la debilidad inexplicable pero real que impide a la inteligencia el descubrimiento claro de lo verdadero y a la voluntad la aspiración sincera al bien. Así la humanidad, aún en sus más altos pensadores, no ha llegado a clarificar en modo definitivo el problema del destino último y de la inmortalidad personal y ha tenido que detenerse en soluciones precarias y discordantes; de aquí la inquietud e insatisfacción que han experimentado en todo tiempo la búsqueda filosófica pura y la causa de la multiplicidad e inestabilidad de sus intentos. Lo reconocía expresamente s. Tomás respecto a Aristóteles y a todo el pensamiento clásico: «porque Aristóteles vio (*Eth. Nic.*, X, 10, 1179 a 33 ss.) que no existe otro conocimiento en esta vida que por medio de las ciencias especulativas, sostuvo que el hombre no puede conseguir la felicidad perfecta, sino en cierto modo. Con lo cual aparece suficientemente cuanta angustia padecían por eso tan grandes genios, angustias de las cuales somos librados, si sostenemos (según la fe) que el hombre puede llegar a la verdadera felicidad después de esta vida, siendo el alma del hombre inmortal» (3CG 38). Por tanto, la filosofía moderna que abandona al hombre a la suerte del individuo limitándose a la Razón universal, no sólo altera la promesa divina del cristianismo, sino que traiciona la aspiración más profunda del pensamiento clásico de una justicia y felicidad perfectas. Así la «angustia» de los filósofos antiguos que no pudieron tener la fe, se convierte en la «desesperación» de los filósofos modernos que rechazan la fe.

Bibliografía: H. Bonitz, *Index Aristot.*, Berlin 1870, p. 292, b 34-293 a 200; A. Taubert, *Der Pessimismus und Seine Gegner*, Berlin 1873, especialmente, p. 63 s.; Fr. Paulsen, *System der Ethik*, 7ª ed., Estutgard- Berlin 1906, especialmente I, p. 34 s.; Fr. Wagner, *Der Sittlichkeitsbegriff in der antiken Ethik*, Münster en West. 1928; P.

FIN ÚLTIMO

Friedländer, *Platon*, I, Berlin-Lipsig 1928, cap. 3: *Arrheton*, p. 81; R. Eisler, *Glückseligkeit*, en *Wörterb. d. philos. Begriffe*, I, 4ª ed., Berlin 1929, pp. 574-79; R. Garrigou-Lagrange, *Le réalisme du principe de finalité*, Paris 1932; I. B. Schuster, *De Eudaimonia sive de beatitudine. Textus...*, Roma 1933; E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 voll., Florencia 1936 (para la doctrina de Aristóteles sobre la felicidad, especialmente II, p. 12 ss). Tratado completo desde el punto di vista teológico: Th. Steinbüchel, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, 2 voll., Düsseldorf 1938; G. Mancini, *L'etica stoica da Zenone a Crisippo*, Padua 1940; I. M. Ramirez, *De hominis beatitudine*, 3 voll., Salamanca-Madrid 1942-47; W. Chase Greene, *Moira: Fate, good and evil in greek thought*, Cambridge Mass. 1944; *Epicuri Ethica*, ed. C. Diano, Florencia 1946; Th. Rütther, *Die sittliche Forderung der Apatheia in der beiden ersten christl. Yahrh. und bei Klemens von Alexandrien*, Friburg en Br. 1946 (cf. especialmente p. 66 ss.).