

EL FIN, SU INTENCIONALIDAD Y SU CAUSALIDAD

Entre los problemas fundamentales que se deben plantear necesariamente en un estudio metafísico de la realidad, ocupa lugar eminente el problema de la causa final. El fin es la primera de las causas, “causa de las causas”, de la cual reciben su causalidad todas las demás. Las nociones causales están presentes en todos los tratados y partes de la Filosofía, pues el conocimiento filosófico perfecto sólo se adquiere cuando se llega a captar los principios reales o causas que determinan el ser y la actividad de las cosas.

El orden del Universo, el orden metafísico y profundo de todas las cosas, en cuya descripción y aprehensión intelectual, según dice Santo Tomás, colocaron la misma bienaventuranza los antiguos filósofos—“ut describatur ordo universi et causarum eius” (1)—, pende primariamente de la causa final y de su variada realización en los diversos géneros de seres y actividades que pueblan el Universo. Además, el estudio profundo de esa actividad especial que constituye la finalidad, es el puente inteligible por donde se asciende hasta la consideración suprema de la Filosofía, es decir, al conocimiento científico y pleno del Último Fin o Bienaventuranza. Como se ha notado justamente, el Último Fin o Bienaventuranza natural, correspondiente a la esencia natural del hombre, es “el motivo supremo del filosofar, la cima de toda especulación y acción filosóficas, y el principio supremo de todo el orden moral” (2).

(1) *De Veritate*, q. 2, a. 2.

(2) S. RAMÍREZ, O. P.: *De Hominis Beatitudine, Tractatus Theologicus*, t. I, Salmanticae, 1942, n.º 187 ss., pág. 90 ss.

En este primer tomo de la magnífica obra del P. RAMÍREZ se encuentran páginas que tienen que contarse entre las mejores dedicadas al tema metafísico de la finalidad por toda la tradición tomista, si es que no debemos decir las más profundas y matizadas. En la elaboración de este trabajo hemos aprovechado frecuentemente muchas observaciones e insinuaciones de esta obra.

Del conocimiento y estudio cuidadoso de la naturaleza y caracteres especiales de la causalidad final, brota la luz intelectual requerida para plantear y resolver rectamente todos esos problemas y otros muchos con ellos estrechamente ligados. De ahí la importancia no despreciable de una investigación en torno a la naturaleza y condiciones del fin y su causalidad, que es el propósito perseguido en este trabajo.

Hemos intentado exponer, con sencillez y con la discreta amplitud que nos ha sido posible, la doctrina de Santo Tomás acerca de la naturaleza de la causa final, considerándola, no sólo en las obras escritas por Santo Tomás, sino también en su prolongada elaboración y homogéneo desarrollo adquirido en varios siglos de tradición tomista. No hacemos aquí labor propiamente histórica, sino especulativa; no tratamos de examinar las diferentes sentencias de los filósofos, ni determinar su influencia mutua, ni descubrir los orígenes y desarrollo histórico de los diversos puntos y sentencias; únicamente alguna vez, para precisar exactamente el pensamiento tomista o algún desarrollo de su doctrina, hemos examinado brevemente las diversas interpretaciones de los tomistas, o hemos seguido la evolución del mismo Santo Tomás.

Cada causa o género de causalidad despliega su actividad en dos momentos lógicos diferentes. En el primer momento la causa es considerada estáticamente en cuanto a las formalidades y condiciones que la confieren su capacidad de obrar, y en el segundo momento es considerada dinámicamente, en el ejercicio mismo de su moción causal. Santo Tomás con Aristóteles llamó a estos dos momentos, causa en potencia y causa en acto (3), y los escolásticos posteriores causa en acto primero y causa en acto segundo. Como explica Bañez (4), la razón formal de cualquier causa en acto primero será aquel principio en virtud del cual la causa tiene potestad para causar, como la razón formal de la causa eficiente se dice la forma por la cual el agente está en acto y tiene por ello capacidad para obrar; la razón formal en acto segundo está expresada por la definición de la causa en cuanto ejerce actualmente

(3) *In II Phys.*, 1. 6, n.º 5. Edit. Leonina; *De principiis naturae*, ed. Mandonnet, página 16.

(4) *Scholastica commentaria in Primam Partem Summae Theologicae*, In q. 5, a. 4. Cfr. etiam In q. 80, a. 2: "Decisio auctoris".

su causalidad, que en el agente eficiente es la acción que procede realmente de él.

El fin o causa final se constituye en acto primero—primer momento de su causalidad—por la bondad o bien que tiene en sí mismo y por sí mismo, en virtud del cual tiene capacidad para ejercer su influencia finalizante en el agente; y en acto segundo—último momento de su actividad—se constituye formalmente por su moción propia, o sea por la atracción hacia sí de la causa eficiente, a la que mueve como su razón formal. Pero el fin, aun poseyendo la bondad propia, necesita una condición para estar en disposición de obrar inmediatamente, requiere existir intencionalmente en el agente. Por eso su capacidad o potencia para obrar, o sea el primer momento de su acción, presenta dos aspectos diversos, su razón absoluta de causa que está constituida por el bien o bondad, y las condiciones o requisitos que hacen posible en concreto y de una manera inmediata, la aplicación del fin a la operación, que se reducen como veremos a su intencionalidad. Esto se entiende perfectamente si se establece la analogía con la causa eficiente. En ésta se considera el agente estáticamente no sólo en cuanto tiene absolutamente virtud para obrar, sino también en cuanto se requiere su existencia real y su aplicación al sujeto que va a recibir la acción, sin lo cual no se daría su operación.

La bondad del ser como constitutiva del fin

El fin es aquello en orden a lo cual obra el agente y éste no puede tender en su operación sino hacia algo que le sea conveniente, que tiene por tanto razón de bien; de tal manera que esta razón de bien o de conveniente para sí es la que hace producir al agente su acción o efecto. La razón de bien de una cosa será, pues, el principio que dá capacidad al fin para mover hacia sí la acción de la causa eficiente.

Más claro aun parece esto, si se considera que el fin es el término del apetito del agente, pero una cosa se dice término formalmente de un apetito en cuanto es buena, pues ser término de un apetito es formalmente la misma noción de bondad. Luego aquello que le hace posible al fin ser término de la causa eficiente tiene que ser necesariamente la razón de bondad o de bien.

Como la razón de mal se opone a la razón de bien excluyéndose ambas simultáneamente en un mismo sujeto, se deduce rigurosamente que el mal en cuanto mal, las cosas malas en cuanto malas, no pueden decir de ninguna manera razón de causa final. Hay casos en la experiencia vulgar de las actividades eficientes, sobre todo humanas, donde parece darse el apetito y la tendencia eficiente hacia objetos realmente malos para el sujeto, pero esto no obsta para nuestras afirmaciones anteriores, pues el agente obra siempre formalmente por un fin; esos defectos o acciones, malos en concreto para el sujeto, han sido apetecidos o realizados por el agente en cuanto veía en ellos por ignorancia o por malicia alguna razón de bien o porque dicen alguna razón de conveniencia respecto de cualquiera de los varios apetitos y potencias activas que existen en cada ser. Así en esos casos se dice que se obra, no por un mal en cuanto tal, lo cual es imposible, sino por un bien aparente (5).

No es necesario detenerse a examinar aquí la razón de bien o bondad, que ha sido suficientemente estudiada por Santo Tomás y los tomistas (6). Baste recordar que la razón de bondad es el mismo ser de la cosa en cuanto es perfectivo de algún apetito, en virtud de aquella perfección que le compete no sólo por su esencia, sino también por su existencia real.

La razón de bien se halla igualmente en el fin y en los medios. Estos se distinguen formalmente del fin, pero en cuanto se ordenan esencialmente al fin, participan de la bondad de éste; tienen por tanto de algún modo la razón de bien. Conviene, pues, precisar la razón de bondad que compete al fin en cuanto tal, por oposición a la que compete a los medios en cuanto tales.

La razón comunísima de bien implica tres aspectos o formalidades distintas que dan origen a la división del bien en honesto, deleitable y útil. Esta división que, como indica su misma terminología, se aplica estrictamente al bien humano (7), viene también interpretada por Santo Tomás en sentido absolutamente metafísico,

(5) *In V Metaphysi*, l. 3., edit. Cathala, n.º 781; *In II Phys.*, l. 5, n.º 11. edit. Leonina; *In I Ethic.*, l. 1, edit. Pirotta, n.º 9; *De Malo*, q. 1, a. 3.

(6) Cfr. STO. TOMÁS, l. q. 5 ss.; *De Veritate*, q. 21-22; CAYETANO, BAÑEZ y JUAN DE SANTO TOMÁS en sus comentarios al lugar citado de la *Summa Theologica*.

(7) En este sentido habla de ella SANTO TOMÁS en II-II, q. 145, a. 3, y en I *Ethic.*, l. 5.

en cuanto división del bien, trascendentalmente considerado (8). Se deduce, en efecto, esta división de la misma razón universal de bien, que es ser apetecible y término del movimiento del apetito, y cuyos caracteres han de ser entendidos por analogía con el movimiento de los cuerpos naturales. En este movimiento sensible, según muestra la experiencia, pueden considerarse dos términos, uno absolutamente último—*simpliciter*—, otro relativo, donde termina alguna parte del movimiento—*secundum quid*—, que es medio por el cual se llega al término último. Este a su vez puede considerarse doblemente, pues o bien puede ser la cosa en que se termina ese movimiento como el lugar o la forma producida, o bien puede ser el descanso en ella. De manera semejante, analógica, debemos distinguir dos términos en el movimiento del apetito hacia el bien, de donde llamamos *bien útil* aquel bien que es término solo relativo, *medio* por el cual se tiende hacia otro bien, término último. Este término último si se considera como la cosa en que termina el movimiento apetitivo, hacia el cual tiende el apetito, se llama *bien honesto*, y si se trata del descanso en la cosa deseada o bien honesto se llama *bien deleitable* (9).

Esta división del bien en cuanto tal, no se refiere de suyo a bienes realmente diversos, como las especies dividen su género lógico, sino sólo a formalidades diferentes que pueden coincidir aunque no siempre, en un mismo sujeto, “*haec divisio non est per oppositas res, sed per oppositas rationes*” (10). Es, además, división, según afirma Santo Tomás, esencialmente analógica, que se realiza diversamente en cada una de las tres clases de bien, según un orden de prioridad y posterioridad, diciéndose primeramente del bien honesto, después del bien deleitable y, por último, del bien útil (11).

Esta consideración del bien se reduce, como lo indica el mismo texto de Santo Tomás que hemos resumido antes, a una división anterior, la división del bien en término último y término medio del movimiento apetitivo, o sea en fin y medios. El bien honesto y el deleitable dicen ambos razón de fin, porque ambos significan

(8) “*Haec divisio proprie videtur esse boni humani. Si tamen altius et communius rationem boni consideremus, invenitur haec divisio proprie competere bono, secundum quod bonum est*”, I, q. 5, a. 6, in initio.

(9) *Ibid.*

(10) *Ibid.*, ad 2.

(11) *Ibid.*, ad 3.

el término absoluto del movimiento del apetito; el bien útil en cuanto tal, dice razón de medio porque se apetece en orden a los dos anteriores, que son su fin (12). La división, por tanto, del bien en fin y medios es su división inmediata y adecuada (13). Pero si el ser bueno compete tanto al fin como a los medios, es necesario precisar en qué sentido se dice de cada una de esas clases de bienes, para poder determinar plenamente cómo la bondad es constitutivo formal de la causa final.

Es claro, y así lo afirma el Angélico según vimos, que el bien se dice analógicamente del fin y de los medios; la dificultad estriba en saber si esa analogía es puramente de atribución, diciéndose la bondad intrínsecamente sólo del fin, y por denominación extrínseca de los medios; o bien si se trata también de analogía intrínseca sea de atribución o de proporcionalidad. Los autores aun tomistas, no están del todo acordes, en la solución de este problema, quizás porque el mismo Santo Tomás no siempre enseñó claramente la misma doctrina en esta materia (14). Nosotros trataremos de exponer brevemente esa probable evolución del pensamiento de Santo Tomás para determinar mejor su opinión definitiva, expuesta más o menos explícitamente en sus últimas obras.

Se trata del fin y de los medios en general, pero de los medios en cuanto tales, del bien útil en cuanto útil, que no hay que confundir con el fin intermedio, el cual se ordena a un fin superior, incluso esencialmente, pero tiene, sin embargo, razón de bondad en sí mismo y por sí mismo—in se et propter se—pudiendo ser término último, aunque no absolutamente último, del apetito. El medio, en cambio, es sólo apetecido en orden a otro, en orden al fin, y prescindiendo de ese orden al fin no tendría ya razón de bien, lo cual plantea el problema de saber si su bondad, la que le

(12) "Bonum dicitur finis ut honestum vel delectabile, et quod est ad finem (medium) ut utile." *De Veritate*, q. 22, a. 15.

"Bonum utile ordinatur in delectabile et honestum sicut in finem." *De Malo*, q. 1, a. 4, ad 12.

(13) "Bonum adaequate et immediate dividitur in finem et media". RAMÍREZ, o. c., t. 1, n. 760, pág. 325.

(14) Para todo este problema puede verse JUAN DE STO. TOMÁS, In I-II, disp. 5, a. 2; In I, disp. 6, a. 1.

La idea de la evolución de Sto. Tomás en este punto así como la línea general de la solución del problema, la hemos recogido de las lecciones orales del Padre Francisco Muñiz, O. P., comentando la q. 5 de la I Parte de la Summa, en su curso "De Natura Dei", dictado en el Instituto "Angelicum", de Roma, curso 1949-1950.

compete formalmente como medio, es intrínseca o puramente extrínseca.

Para resolver el problema conviene tener en cuenta una división importante del medio en cuanto tal. El medio o bien en orden a un fin puede ser de dos clases: *medio per se* y *per medio per accidens*. *Medio per se* es el que está ordenado de suyo a un fin o fines determinados, algo que por su misma naturaleza está ordenado a ese fin y que tiene capacidad natural para que por su medio se consiga. Así son la mayor parte de las cosas que llamamos medio. *Medio per accidens* es el que no está de suyo, por su naturaleza, ordenado al fin de que es medio, sino que es ordenado extrínsecamente por el agente, que lo utiliza para conseguir ese fin. Santo Tomás da esta distinción para explicar cómo la tentación de suyo ordenada al mal, puede ser utilizada por el sujeto que la soporta como medio para su perfección espiritual, y en cuanto tal medio, puede ser apetecida por él (15).

Supuesta esta distinción, hay que comenzar diciendo que siempre que se da la razón de medio o bien útil, se da también necesariamente, al menos, la razón de bondad extrínsecamente participada del fin, es decir, el medio se dice bueno al menos por denominación extrínseca del fin, pues el medio en cuanto tal se define por su orden al fin, y según que a él conduce se dice bien o bueno.

El medio puramente *per accidens* no puede decir más razón de bondad que esta extrínseca, que le viene de su ordenación por el agente al fin. Por eso dice el Angélico que sólo se dice bueno cuando concurren todas las condiciones que le determinan al fin intentado por el agente y no a aquél a que pueda tender por su naturaleza. La cuestión se plantea a propósito de los medios *per se*, que de suyo, por su naturaleza, están ordenados a un fin, a ver si sólo tiene bondad extrínsecamente participada del fin.

Santo Tomás, en sus primeras obras, parece negar bondad intrínseca a los medios en cuanto tales, que se dirían buenos sólo extrínsecamente, por denominación del fin, como el adjetivo sano se dice intrínsecamente sólo de la salud que hay en el animal, y por denominación extrínseca del aire, alimentos y demás. La razón de esto se halla en que el Angélico defendía entonces con Aristó-

(15) *In II Sentent.*, d. 21, q. 1, a. 3.

teles, contra los platónicos, que las cosas solamente ordenadas al bien, como por ejemplo la materia prima, no son buenas formaliter sino sólo en potencia; es decir, extrínsecamente se dicen buenas por denominación del término a que están ordenadas, único formalmente bueno (16).

Posteriormente en la "Summa contra Gentiles", admite ya, hablando también de la materia prima, que las cosas ordenadas al bien son en sí mismas de alguna manera buenas. Porque la bondad no se dice absolutamente como el ser, sino también relativamente. Nada puede ordenarse de suyo al bien si no es en sí mismo bueno de algún modo. Así la materia prima se dice buena no sólo en potencia, como había dicho antes con Aristóteles, sino simpliciter, por el orden mismo que dice al ser (17). En este sentido los medios o bienes útiles, medios per se, en cuanto ordenados de suyo al bien del fin, son en sí mismos buenos y no sólo por denominación del fin.

En la "Summa Theologica" (18), hablando de la noción de bien y de su convertibilidad con la de ser, respecto de la materia prima, parece admitir como probables una y otra opinión, contestando a los argumentos en contra tanto según la doctrina de Aristóteles como según la de los platónicos. De los medios y el fin parece indicar que ambos participan intrínsecamente de la razón de bien, aunque no de igual modo.

"Ratio boni, quod est obiectum potentiae voluntatis, inveniuntur non solum in fine sed etiam in his quae sunt ad finem (media)" (19).

En sus últimas obras, Santo Tomás (20) admite corrigiendo un poco, la doctrina de los platónicos, sobre la extensión del bien que sería más amplia en cierto modo que la del ser, no en el sentido de que hubiese algo no ser y, sin embargo, bueno—así decían los platónicos de la materia prima, que identificaban con la privación—, sino que aquello que es ser sólo en potencia, es bueno

(16) *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 3, ad 3; *De Verit.*, q. 21, a. 1, in fine corporis; *ibid.*, a. 2, c., et ad 2 et 3.

(17) *III C. Gent.*, c. 20.

(18) I, q. 5, a. 2 y 3, en la solución a las dificultades.

(19) I-II, q. 8, a. 2, cfr. I, q. 5, a. 6, ad 3.

(20) *De Malo*, q. 1, a. 2, c., ad 9, ad 14, ad 15; *Compendium Theologiae*, c. 115.

formalmente en acto, en virtud de aquella doctrina general, ya indicada en la "Summa contra Gentiles" (21) de que todo lo que dice orden por su naturaleza al bien, se debe decir intrínsecamente bien, pues ese orden es ya bueno en sí. Según esto, los medios o bienes útiles que por su naturaleza dicen orden al fin, que es formalmente bien, son también ellos mismos buenos intrínsecamente y formalmente. Como se trata de orden intrínseco, implicado en la misma naturaleza del medio en cuanto tal, y de orden que por ser hacia el bien es necesariamente bueno, se sigue que el medio en cuanto tal es intrínsecamente bueno; por tanto, participará a su modo de la razón de apetecible, aunque por ser solo medio sea apetecido únicamente en orden a otro (22). La razón de bien se dirá, pues, analógicamente del fin y de los medios, no sólo por denominación extrínseca, sino también por participación intrínseca, es decir, por analogía de atribución intrínseca que puede fundar una analogía de proporcionalidad.

"Loquendo de bono absolute, bonum habet amplissimam extensionem, etiam ampliorem quam ens, ut Platonici placuit. Cum enim bonum sit id quod est appetibile, id quod est secundum se appetibile, est secundum se bonum. Hoc autem est finis. Sed quia ex hoc quod appetimus finem, sequitur quod appetamus ea quae in finem ordinantur, consequens est ut ea quae ordinantur in finem, ex hoc ipso quod in finem vel bonum ordinantur, boni ratione obtineant: unde utilia sub divisione boni comprehenduntur. Omne autem quod est in potentia ad bonum, ex hoc ipso quod est in potentia ad bonum habet ordinem ad bonum; cum esse in potentia nihil aliud sit quam ordinari in actu. Pater ergo quod id quod est in potentia ex hoc ipso quod est in potentia habet rationem boni.

...Materia prima non dicitur ens nisi in potentia et esse simpliciter habet per formam; sed potentiam habet per seipsam; et cum potentia pertineat ad rationem boni ut dictum est, sequitur quod bonum conveniat ei per seipsam" (23).

"Licet finis sit secundum se bonum, non tamen solus finis

(21) III, c. 20.

(22) Cfr.: JUAN DE STO. TOMÁS, I. c.

(23) *De Malo*, q. 1, a. 2.

est bonum, sed etiam quae ordinantur ad finem, ex ipso ordine habent rationem boni, ut dictum est” (24).

Sin embargo, aunque la razón de bien se diga intrínsecamente del fin y de los medios, se realiza en ambos de modo esencialmente diverso. El fin en cuanto tal se dice bueno en sí y por sí mismo—in se et propter se—. Participa el primero de todos y de una manera completamente propia—primo et per se—la razón de bien, y como tal mueve y termina primariamente el movimiento de cualquier apetito, especialmente de la voluntad a la que formalmente especifica. Los medios dependen esencialmente en su razón de bien del fin, son buenos esencialmente por otro—propter aliud—por eso no mueven al apetito o a la voluntad sino en cuanto están bajo la acción del fin.

“Utile et honestum non sunt species boni ex aequo divisae; sed se habent sicut propter se et propter alterum” (25).

“Bonum proprie et principaliter (est) finis: id autem quod ad finem ordinatur, non habet per se rationem boni nisi propter ordinem finis” (26).

La bondad de los medios se diversifica, pues, esencialmente de la del fin, no diciendo bien por sí misma sino por otro, por orden al fin. Este es siempre la razón motiva y terminativa del apetito de los medios, que dejados así solos no pueden mover ni terminar el movimiento apetitivo. La bondad del fin es, por tanto, la razón formal del bien de los medios, como la luz es la razón formal de la visión del color. De donde se deduce que el fin es como la razón formal de la forma análoga del bien, considerado absolutamente; y, por tanto, el supremo analogado de la razón de bien del cual esta razón, como forma análoga, desciende a los medios que son los analogados secundarios.

“Cum autem aliquid volumus propter finem tantum, illud quod propter finem desideratur accipit rationem voliti ex fine:

(24) *Ibid.*, ad 9.

(25) I-II, q. 8, a. 3, ad 3.

(26) *De Malo*, q. 13, a. 3; cfr.: I, q. 5, a. 6, ad 2; I, q. 60, a. 2.

et sic finis comparatur ad ipsum sicut ratio formalis ad obiectum, ut lumen ad colorem” (27).

Esta última doctrina no contradice nuestras afirmaciones sobre la bondad intrínseca de los medios. El que éstos no tengan la razón de bien sino por orden al fin, no quiere decir que no la poseen intrínsecamente, sino sólo que la tiene esencialmente dependiente del fin, sin orden al cual no pueden existir como tales medios. También el ser se dice analógicamente del accidente, con orden esencial a la substancia, de tal modo que sin ese orden desaparece el accidente en cuanto tal, lo cual no obsta para que tenga intrínsecamente esencia y ser propios. La analogía del ser a la substancia y al accidente es no sólo de atribución, sino también de proporcionalidad, aunque con dependencia esencial del accidente respecto de la substancia en la misma razón de ser. De manera semejante en los medios y el fin, la razón de bien se encuentra intrínsecamente en ambos, pero en los medios con dependencia esencial del fin en la misma razón de bien. La razón de fin se constituye, pues, por la bondad que tiene en sí y por sí, bondad que es la razón formal de la bondad de las cosas a él ordenadas (28).

necesariamente esa relación, aunque el nombre no sé imponga directamente para expresar ésta. Así el nombre ciencia significa una cualidad, un hábito intelectual con la relación subsiguiente, a las cosas sabidas o por saber, a su objeto, pero no expresa solamente, ni siquiera directamente, esa relación. Ahora bien, según afirma Santo Tomás, a quien no hacemos más que traducir, el nombre "bien" significa una relación de este segundo modo. El bien no significa sólo una relación, sino el ser de la cosa con la relación que le sigue, que es de perfectibilidad—perdónese el latinismo—del apetito, en cuanto ese ser es perfecto según su naturaleza específica y según su existencia real (29).

El nombre fin, en cambio, expresa directa y formalmente la relación de perfectividad, según la esencia y la existencia, pues formalmente significa la razón de causalidad final, y, por tanto, debe expresar directamente la perfectividad actual del apetito, en que esa causalidad consiste. Y esto lo dice también Santo Tomás cuando reduce al fin la relación de perfectividad que implica sólo indirectamente el nombre de bien, "hoc enim modo finis perficit ea quae sunt ad finem", identificando esa relación de perfectividad con el significado del "orden"—"ordo"—, tercer elemento de la trilogía agustiniana que constituye esencialmente el bien creado—"species, modus et ordo"—.

"Inter ista tria quae Augustinus ponit, ultimum scilicet ordo, est respectus quem nomen boni importat; sed alia duo, species scilicet et modus, causant illum respectum...

Ita igitur unumquodque bonum, in quantum est perfectivum secundum rationem speciei et esse simul, habet modum, speciem et ordinem. Speciem quantum ad ipsam rationem, modum quantum ad esse, ordinem quantum ad ipsam habitudinem perfectivi."

(Objectio 1) Quia bonum habet rationem finis, secundum Philosophum. Sed tota ratio finis consistit in ordine. Ergo tota ratio boni; et ita alia duo (species et modus) superfluent.

Ad primum dicendum, quod ratio illa procedere, si nomen boni esset impositum ad significandum ipsam habitudinem; quod falsum est ut dictis patet. Et propter hoc ratio non sequitur" (30).

El P. Ramírez sintetizando esta doctrina de Santo Tomás con-

(29) *De Verit.*, q. 21, a. 6.

(30) *Ibid.*

cluye que el significado del fin y el significado del bien son como lo formal y lo material de una misma significación, el nombre fin tiene razón de forma respecto del nombre bien que dice razón de materia.

“Ratio boni respectum implicat; non quia ipsum nomen boni significet ipsum respectum solum sed quia significat id ad quod sequitur respectus cum respectu ipso sicut nomen scientiae significat qualitatem (habitum conclusionum) cum respectu ad scibile. At nomen finis hoc addit supra nomen boni quod significat formaliter ipsum respectum finalizandi seu perficiendi; se habet enim ad bonum ut formale ad materiale” (31).

Por todo lo cual se ve ahora claramente que la razón de bien tiene razón de causa final como afirma continuamente Santo Tomás, pues considerando su significación de la relación de perfectividad del apetito, expresa la misma causalidad final. Y así aún la razón de bien, que compete intrínsecamente a los medios se puede decir, en cierto sentido, que tiene razón de fin, o mejor que tiene el modo del fin, no considerada en sí sola sino en cuanto mueve y termina secundariamente el movimiento del apetito, gracias a la virtud participada actualmente del fin.

De esta significación formal del fin se sigue, por último, que si el fin expresa directamente la relación de perfectividad, o sea, su causalidad sobre el agente debe expresar también formalmente el bien propio y particular del apetito o agente que perfecciona.

“Hoc cuius causa agenda sunt singula est bonum uniuscuiusque, id est, particulare bonum. Finis autem bonum est in unoquoque genere” (32).

Y esto hay que tenerlo muy en cuenta, pues como nociones analógicas, el bien y el fin se aplican diversamente a los diferentes bienes o fines particulares. No conviene confundir la razón universal y analógica de bien o fin, con los bienes o fines particulares,

(31) O. c., n. 403, pág. 215. A esta doctrina se reduce la indicación de TOCCAFONDI, O. P.: “Bonum et finis re sunt idem (quia bonum est appetibile seu *conveniens* appetitui et appetibile movet seu allicit appetitum per modum finis), sed *ratione differunt* (quia ratio boni est convenientia ad appetitum ex qua sequitur appetibilitas, ratio autem finis est movere seu allicere appetitum)”. *Philosophia Moralis Generalis*, Roma, 1943, n.º 13, pág. 25.

(32) *In I Metaphys*, l. 2, n. 50.

o sea, con su razón concreta y singular en cuanto son algo concreto—res quaedam—. No todos los apetitos o agentes tienden al fin considerado bajo su razón formal y universal de bien; esto es propio del apetito racional o voluntad que apetece el fin presentado por la inteligencia bajo la razón universal de bondad y aun cuando quiere bienes particulares lo hace siempre bajo esa razón formal. Los demás apetitos y agentes inferiores al hombre, y dentro de éste todas sus potencias y apetitos sensitivos o naturales, no miran en su acción al fin en cuanto tal, sino a los bienes y fines particulares que son sus propios objetos. El apetito natural en cualquier sujeto o potencia que se encuentre tiende al bien propio en cuanto es tal bien particular, tal cosa concreta, a la cual está determinado por naturaleza; el apetito sensitivo tiende también a un bien particular, concretamente considerado, pero en cuanto conveniente o deleitable a alguno de los sentidos (33).

La intencionalidad del fin

La causa final ejerce su causalidad moviendo al agente por medio de la bondad que tiene en sí, como razón formal de su acción, como veremos ampliamente más adelante. El fin es a modo de forma en virtud de la cual el agente es determinado a producir su operación. Pero esto exige necesariamente que ese fin preexista de alguna manera en el agente para que éste pueda ser aplicado y determinado formalmente en su acción. Esta preexistencia no puede referirse evidentemente al fin considerado en su ser natural, en su existencia concreta, tal como es producido o conseguido por el agente; en una palabra no puede ser el fin efectuado o ejecutado—*finis in executione*—. Bajo este aspecto el fin es algo formalmente extrínseco al agente y producto o término real de su acción, pero no puede ser causa y razón formal de esa acción; tiene que tratarse, por tanto, de una preexistencia intencional en el agente.

“*In movendo dicitur finis movere sicut ratio movendi... ratio autem agendi est forma agentis per quam agit; unde oportet quod insit agenti ad hoc quod agat. Non autem inest secundum esse naturae perfectum, quia hoc habitum quiescit motus; sed*

(33) *De Verit.*, q. 25, a. 1.

inest agenti per modum intentionis; nam finis est prior in intentione, sed posterior in esse (34).

Lo mismo se deduce si consideramos al fin bajo el aspecto de término y causa del apetito. Para mover a éste, para producir en él un acto de amor, atrayéndolo, adaptándolo, en cierto modo a sí, e impulsándole hacia su producción o consecución por el movimiento ejecutivo—todo lo cual es la causalidad final—, es necesario que el fin antes ya de ser realizado o conseguido, se haga presente de alguna manera en el apetito, en su *intención*, como causa o principio de esa inclinación o movimiento.

“*Ipsium appetibile dat appetitui primo quamdam coaptationem ad ipsum, quae est quaedam complacentia appetibilis ex qua sequitur motus ad appetibile... Appetibile enim movet appetitum faciens se quodammodo in eius intentione, et appetitus tendit in appetibile realiter consequendum*” (35).

A toda esta doctrina responde el famoso adagio repetido por Santo Tomás y todos los escolásticos: “*Finis est prior in intentione et postremus in executione*”; “*Finis etsi postremus in executione est tamen primum in intentione agentis; et hoc modo habet rationem causae*” (36).

Pero si todo esto es claro, y así aparece en la misma experiencia que nos muestra la realidad y noción de la causa final, no es tan manifiesto el modo cómo se realiza esa preexistencia intencional del fin y el sentido exacto que ha de tener en la constitución de la causa final. Para determinar esto hay que precisar bien lo que significa esa expresión del “fin en la intención del agente”, “*finis in intentione agentis*”, que en Santo Tomás admite sentidos muy variados (37).

(34) *De Verit.*, q. 22, a. 12.

(35) I-II, q. 26, a. 2.

(36) I-II, q. 1, a. 1, ad. 1. Cfr.: *In III Sent.*, d. 21, q. 2, a. 2, ad. 1; *De Pot.*, q. 5, a. 1; *III C. Gent.*, c. 18; *De Verit.*, q. 21, a. 3, ad. 5; etc.

(37) Respecto de los diversos significados de intención e intencional en Santo Tomás de los cuales algunos no nos interesan aquí, puede verse: GÓMEZ IZQUIERDO, “*Valor Cognoscitivo de la “intentione” en Santo Tomás de Aquino*”, LA CIENCIA TOMISTA, t. 29 (1924), págs. 169-188; SIMONIN, “*La notion “d’intentione” dans l’oeuvre de Saint Thomas d’Aquin*”, REVUE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES ET THEOLOGIQUES, vol. 19 (1930), págs. 445-463; HAYEN, “*L’intentionnel dans la philosophie de Saint Thomas*”, Bruxelles-Paris, 1942; Sobre todo RAMÍREZ, o. c., n. 288 ss., pág. 182 ss.

La intención del agente, en latín *intentio*, de *intendere*, admite un sentido generalísimo, conforme al significado etimológico: *intendere*, *tendere in*, tender hacia, vecino o idéntico al del apetito, de *appetere*, *petere ad*.

“*Intendere est in aliud tendere*”. “*Appetere nihil aliud est quam aliquid petere, quasi tendere in aliquid ad ipsum ordinatum*” (38).

En este sentido la intención del fin significa la inclinación, el orden, el ímpetu, de cualquier forma que sea, de todo agente o apetito hacia su bien o fin, indicando no sólo la tendencia ejecutiva del movimiento u operación hacia la realización de ese bien sino también el amor primero, inicial, mera adaptación del apetito a lo apetecible (39). Santo Tomás repite continuamente, significando este concepto generalísimo, que todo agente, intelectual y natural, obra siempre *intentando*, por la intención de un bien o fin.

“*Omne agens in agendo intendit aliquem finem. Hoc dicimus finem in quod tendit impetus agentis*”. “*Omne igitur quod movetur intendit in suo motu pervenire ad bonum*”. “*Finis movet intentionem agentis*” (40).

Dentro de estas mismas significaciones hay que colocar las expresiones tomistas de “*intentio naturae*”, intención de la naturaleza, que por ejemplo en los animales tiende directamente no a la conservación del individuo sino de la especie, o cuando se aplica la noción de intención al apetito sensitivo (41).

La intención del fin así considerada más que significar la preexistencia del fin como causa en el agente, indica propiamente el efecto de su acción, ya que el orden o inclinación del apetito no es más que el acto de amor, en su concepto generalísimo, producido por la atracción del fin, el cual tiene que estar de alguna manera presente en el agente anteriormente a su inclinación, con

(38) I-II, q. 12, a. 5; *De Verit.*, q. 22, a. 1.

(39) I-II, q. 26, a. 2, ad. 3.

(40) *III C. Gent.*, cap. 2 y 4; *VII Metaphys.*, 1. 17, n. 1.660.

(41) *De Verit.*, q. 3, a. 8; *De Pot.*, q. 10, a. 2, ad. 12; I, q. 85, a. 3, ad. 1; *III C. Gent.*, c. 5; *De Malo*, q. 16, a. 11, ad. 3.

prioridad al menos de naturaleza. El problema planteado antes queda todavía en pie; esa intención del fin no explica el sentido de su preexistencia en el agente, aunque como efecto inmediato de su causalidad, muestra, como decíamos, que el fin debe estar necesariamente presente, antes de su realización o consecución, a la intención del apetito.

Santo Tomás expone otras veces el axioma enunciado: “*finis in intentione habet rationem causae*”, aplicándolo a la intención c. acto de la voluntad, que es el apetito racional.

“*Finis non est causa rei nisi secundum quod est in voluntate agentis*” (42). “*Sciendum est quod cum dicitur Finis prior est in intentione*”, *intentio sumitur pro actu mentis* (de la voluntad, según el contexto) *qui est intendere*” (43).

En este sentido la intención del fin es un acto especial de la voluntad, que tiende al fin considerado no absolutamente como le mira el simple acto de querer, sino en cuanto puede ser alcanzado por los medios que a él conducen. Expresa una inclinación particular de la voluntad al fin, un deseo eficaz del fin alcanzable a través de medios adecuados.

“*Motus voluntatis qui fertur in fines secundum quod acquiritur per ea quae sunt ad finem vocatur intentio*” (44). “*Motus voluntatis in finem non dicitur absolute intentio sed simpliciter velle; sed intentio dicitur inclinatio voluntatis in finem, secundum quod ad finem terminantur ea quae sunt ad finem*” (45).

A este acto corresponde principalmente, y por él se denomina, lo que se llama orden de intención en los actos humanos, que es el simple amor y el deseo eficaz del fin a través de sus medios adecuados. Este orden de intención se contrapone al orden de ejecución que significa los actos que miran a la realización de los medios y al ejercicio de las operaciones que conducen hasta la consecución real del fin, donde descansa como en su último término el apetito (46). Bajo este aspecto, el fin *intentado* por la voluntad, la

(42) *In II Sent.*, a. 1, q. 2, a. 2, ad. 3.

(43) *De Verit.*, q. 21, a. 3, ad. 5.

(44) I-II, q. 12, a. 4, ad. 3. Cfr.: *ibid.*, a. 1; *In II Sent.*, d. 38, q. 1, a. 5.

(45) *De Verit.*, q. 22, a. 14; Cfr.: *Ibid.* a. 13 y 15.

(46) I-II, a. 1, a. 4.

intención del fin por la voluntad—*finis ut intentus, finis in intentione voluntatis*—es realmente causa, no sólo final sino también eficiente, de todos los actos que forman el orden de ejecución, y que son los actos propiamente humanos, producto de la acción deliberada del hombre. Porque el fin en cuanto intentado por la voluntad, no es más que el fin deseado absoluta y eficazmente, como alcanzable por los medios adecuados; así considerado el fin es causa de desear y querer eficazmente esos medios en orden a él—lo cual pertenece a la elección y demás actos que la acompañan—y además es causa de realizar y poner en práctica esos medios elegidos, en orden a la producción o consecución del fin, todo lo cual pertenece al uso de la voluntad y demás actos del orden de ejecución. De esta manera, el *fin intentado* por la voluntad es causa final de todos los actos humanos que constituyen el orden de ejecución, y el *acto de intención* de ese fin es causa eficiente de esos mismos actos (47).

Sin embargo, esta intención del fin por la voluntad supone la presencia de la inteligencia y su influencia en ese acto de la voluntad no sólo presentándole el objeto o fin, como sucede ya en el acto de simple querer, sino también en cuanto la voluntad en ese acto especial de intención participa del mismo orden de la razón, de tal manera que ese orden o tendencia al fin a través de los medios es un orden pasivo impreso en la voluntad por la ordenación que produce en ella la inteligencia. La razón de esto es clara para Santo Tomás: La intención de un fin, máxime como término de los medios, es un orden, una relación que supone necesariamente la comparación de los medios al fin y su referencia mutua, lo cual sólo pertenece a la razón, a una inteligencia.

“Voluntas potest habere duplicem actum. Unum qui competit ei secundum suam naturam, in quantum tendit in proprium objectum absolute; et hic actus attribuitur voluntati simpliciter, ut velle et amare quamvis ad hunc actum praesupponatur actus rationis.

Alium vero actum habet, qui competit ei secundum id quod ex impressione rationis relinquitur in voluntate.

Cum enim proprium rationis sit ordinare et conferre, quando-cumque in actu voluntatis apparet aliqua collatio vel ordinatio,

(47) I, q. 19, a. 5; I-II, q. 9, a. 3. Cfr. RAMÍREZ, o. c., núm. 295-297, págs. 184-185; número 277 ss. pág. 179.

talis actus erit voluntatis non absolute, sed in ordine ad rationem: et hoc modo intendere est actus voluntatis; cum intendere nihil aliud esse videatur quam ex eo quod quis vult, in aliud tendere sicut in finem...

Cum enim voluntas moveatur in suum obiectum sibi propositum a ratione, diversimode movetur, secundum quod diversimode sibi proponitur. Unde, cum ratio proponit sibi aliquid ut absolute bonum, voluntas movetur in illud absolute; et hoc est velle. Cum autem proponit sibi aliquid sub ratione boni, ad quod alia ordinentur ut ad finem, tunc tendit in illud cum quodam ordine, qui invenitur in actu voluntatis, non secundum propriam naturam, sed secundum exigentiam rationis" (48).

"Relatio in finem *activa* est rationis: eius enim est referre in finem; sed relatio *passiva* potest esse cuiuscumque directi vel relati in finem per rationem; et sic potest esse voluntatis. Et hoc modo relatio in finem pertinet ad intentionem" (49).

Por eso la voluntad, en su acto de intención, tiene razón de elemento material respecto de la ordenación de la razón que será a modo de elemento formal, aunque la substancia del acto siga siendo esencialmente voluntaria (50). De este modo el acto voluntario de intención del fin, con la previa aprehensión intelectual y el orden racional que de ella recibe, forman el principio completo y adecuado de toda la actividad ejecutiva del hombre, que constituye el orden de ejecución con los actos propiamente humanos. Pero si la intención de la voluntad coloca de ese modo al fin en condición próxima para obrar y causar final y eficientemente los actos y medios que constituyen ese orden de ejecución, sin embargo, ella misma es causada por el fin que existe previamente en la inteligencia, que le impone también su orden, y además supone otros actos de la misma voluntad que miran al fin absolutamente, como el simple acto de querer. No es, por tanto, la raíz primera de la causalidad final, ni aún sobre los actos del orden de ejecución, aunque sea su principio próximo en virtud de la causalidad recibida. Por todo lo cual el fin en la intención—*finis in intentione*—, en cuanto da la razón última de causalidad final, de toda clase de fines, en cualquier orden que sea, no puede ser el fin simplemente en la intención de la voluntad.

(48) *De Verit.*, q. 22, a. 13.

(49) *Ibid.*, ad. 4. Cfr.: I-II, q. 12, a. 1, ad. 3; a. 2, ad. 2.

(50) I-II, q. 13, a. 1.

Con esto llegamos al sentido más propio y preciso de la fórmula, “el fin en la intención tiene razón de causa”, en cuanto expresa algo perteneciente a la razón absoluta de causalidad final. El fin en la intención, o la intención del fin, significa en esta última y propísima interpretación, el fin en la aprehensión intelectual, en el conocimiento intelectual, en el conocimiento intelectual del agente. Según esta significación se dice fin en la intención—*finis in intentione*—, en cuanto intención indica el término interior de la acción intelectual que se dice “*intentio intellecta*”, o verbo de la mente, es decir, de la especie expresa o idea en la cual se conoce intencionalmente al fin (51). Sin embargo, para que el fin o su bondad obren, debe tratarse de un conocimiento no especulativo sino práctico, o sea, no de la idea absoluta o razón meramente inteligible de bien, sino de la idea de bien o fin, en cuanto término de tal apetito particular o de tales operaciones del agente concreto (52).

Así entendido el fin en la intención no es ya sólo el término de la tendencia de la voluntad participando de una manera especial, aunque pasiva, del orden de la razón, sino también el fin en cuanto conocido y aplicado a toda clase de actos y operaciones, aún al simple amor del fin, anterior a la intención voluntaria. Por eso ya no se contrapone propiamente al orden de ejecución, ni es sólo causa de ese orden; el fin en la intención se opone aquí al fin según su ser natural o real, según el ser que tiene en la realidad objetiva. En este sentido es causa no sólo del orden de ejecución, sino del mismo simple querer y de ese acto de intención propio de la voluntad, aunque en estos casos su moción es sólo final y no eficiente (53).

A la cuestión planteada al comienzo, acerca del modo de preexistencia del fin en el agente, habrá que responder según esta doctrina, que se trata de una preexistencia intencional en la inteligencia del agente, pues es el único modo posible de que el fin antes de ser realmente producido o conseguido, pueda hallarse de alguna manera en otro ser.

(51) *I C. Gent.*, c. 53; *IV C. Gent.*, c. 11. Cfr.: RAMÍREZ, o. c., núm. 298 ss., página 185 ss.

(52) *De Verit.*, q. 3, a. 3, ad. 9; q. 21, a. 3, ad. 5; I-II, q. 9, a. 1, ad. 2.

(53) I-II, q. 9, a. 1; q. 26, a. 2.

“In movendo dicitur finis movere sicut ratio movendi... Ratio autem agendi est forma per quam agens agit; unde oportet quod insit agenti ad hoc quod agat. Non autem inest secundum esse naturae perfectum...; sed inest agenti per modum intentionis; nam finis est prior in intentione, sed posterior in esse. *Et ideo finis preexistit in movente proprie secundum intellectum, cuius est recipere aliquid per modum intentionis, et non secundum esse naturae*” (54).

Después de todo lo dicho no es difícil ver cómo esta aprehensión intelectual de algún agente es absolutamente requerida para toda causalidad final.

La causalidad final consiste, según hemos indicado repetidamente, en mover al agente, determinando su acción, en cuanto le atrae y proporciona a sí, todo lo cual supone necesariamente un principio o causa anterior, el conocimiento de ese fin y de la proporción del agente a él, juntamente con su mutua referencia y ordenación. Este conocimiento y ordenación sólo pueden venir de una inteligencia. Por tanto el fin para causar o mover al agente debe preexistir en una inteligencia.

“Omne agens agit propter finem, quia omnia optant bonum. Actio autem agentis ad hoc quod sit conveniens fini, oportet quod ei adaptetur et proportionetur quod non potest fieri nisi ab aliquo intellectu qui finem et rationem finis cognoscat, et proportionem finis ad id quod est ad finem; aliter convenientia actionis ad finem casualis esset” (55).

La misma conclusión se deduce si se considera ese primer efecto del fin sobre el agente o apetito, que es producir en él la inclinación, el orden o intención en sentido amplio, hacia sí, a la cual sigue el deseo y realización de los medios hasta conseguir o producir realmente ese fin. Todo esto exige necesariamente una inteligencia, porque el orden, la inclinación, la intención, suponen en último término un conocimiento de ese fin en cuanto tal, de los medios que a él conducen, de la proporción y conveniencia entre fin y medios y de la activa referencia de éstos al fin; caracteres todos que son fruto específico de una inteligencia, única capaz de captar todos esos conceptos universales y su proporción y comparación

(54) *De Verit.*, q. 22, a. 13.

(55) *De Pot.*, q. 1, a. 5.

mutua, y única fuente primaria y formal de ordenación. Por eso, donde quiera que se halle una acción movida por un fin, como implica necesariamente, al menos implícitamente, todos esos elementos, debe reducirse de modo indefectible a una inteligencia que haya aprehendido ese fin. Santo Tomás expresa a menudo estas ideas con mucho vigor:

“Intendere finem impossibile est nisi cognoscatur finis sub ratione finis et proportio eorum quae sunt ad finem in finem ipsum” (56). “Ordinatio unius ad alterum inest appetitui non per se sed per aliud scilicet rationis, cuius est ordinare et conferre” (57). “Ad hoc enim quod aliquid directe in finem debitum ordinetur, requiritur cognitio finis et eius quod est ad finem et debitae proportionis inter utrumque; quod solum intelligentis est” (58). “Secundum Philosophum ordinare sapientis est: ordinatio enim aliquorum fieri non potest nisi per cognitionem habitudinis et proportionis ordinatorum ad invicem, et ad aliquid altius eius, quod est finis eorum; ordo enim aliquorum ad invicem est propter eorum ordinem ad finem. Cognoscere autem habitudines et proportionis aliquorum ad invicem est solius habentis intellectum; iudicare autem de aliquibus per causam altissimam sapientiae est” (59).

Nótese bien que en todos estos textos se trata propiamente de una aprehensión intelectual que causa el orden no formalmente a modo de causalidad eficiente, como motor *activo* ordenador, sino de un conocimiento que causa el orden en cuanto concibe intelectualmente la razón de fin, la razón de los medios y su mutua proporción y relación, y de esta manera aplica el fin a la acción del agente, determinándola como razón formal, o bajo otro aspecto que se reduce a lo mismo, lo aplica al apetito produciendo en él todos los actos y movimientos apetitivos. El entendimiento es, por tanto, causa del orden o inclinación o intención del apetito y del agente formalmente en cuanto aprehende el fin, el cual mediante esa aprehensión puede ya obrar sobre el agente.

“Intellectus regit voluntatem non quasi inclinans eam in id quod tendit, sed sicut ostendens ei quo tendere debeat.” “Inte-

(56) *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 2. Cfr.: *In II Sent.*, d. 38, a. 3.

(57) *De Verit.*, q. 24, a. 6. Cfr.: *ibid.* q. 22, a. 5.

(58) *II C. Gent.*, c. 23.

(59) *Ibid.*, c. 24. Cfr.: *I*, q. 18, a. 3.

llectus movet voluntatem per modum quo finis movere dicitur, in quantum scilicet praeconcepit rationem finis, et eam voluntati proponit” (60). “Manifestum est quod ratio quodammodo voluntatem praecedit, et ordinat actum eius, in quantum scilicet voluntas in suum obiectum tendit secundum rationis ordinem, eo quod vis apprehensiva appetitivae suum obiectum repraesentat” (61).

Según sea el modo de esa presentación del fin por la inteligencia así será el orden particular que se produzca en el apetito. Por eso hay actos de la voluntad, como notábamos antes con Santo Tomás, hablando de la intención voluntaria, que importan de un modo especial esos atributos de orden especial de diversos elementos al fin, caracteres que sólo pueden atribuirse a la voluntad en cuanto participados, de un modo también especial, de la razón.

Conviene, pues, matizar la influencia de la inteligencia sobre los diversos actos de los agentes, racionales o no, en cuanto ordenados al fin. Algunos actos responden simplemente a la acción directa del fin, el cual propuesto y aplicado por la inteligencia, obra por pura atracción de sí. Así sucede en los actos de simple amor, en su sentido generalísimo aplicado a toda clase de apetito, y lo mismo en los actos de intención, esa tendencia al fin a través de los medios adecuados, intención que en sentido amplio se encuentra en todo agente, la cual, sin embargo, por su carácter especial, sobre todo tratándose de la voluntad, supone, además de la simple aprehensión intelectual, una participación más intensa del orden y naturaleza de la razón. Otra cosa sucede en el orden de ejecución, que se aplica igualmente, de un modo analógico, a todos los agentes, en cuanto significa la realización de los medios o la ejecución de los movimientos y actos que conducen a la producción o consecución real del fin intentado. Aquí dado el carácter *activo* y *productor* de estos actos se supone no sólo la mera aprehensión y simple amor del fin, sino su intención eficaz, participada de la razón y que en último término ha de reducirse a la intención propia de una voluntad, en la que *primo et per se*, se da la razón de activo y motor y de la cual este carácter se deriva en cierto modo a las demás potencias. Por eso decíamos

(60) *De Verit.*, q. 22, a. 11, ad. 5; a. 13.

(61) *I-II*, q. 13, a. 1. Cfr.: q. 9, a. 1.

antes que el fin como intentado por la voluntad es la causa final y eficiente del orden de ejecución. No obstante, a través de todos esos actos ejecutivos, todo lo que es efecto del fin, todo lo que haya de inclinación, de orden, de relación y proporción, ha tenido que ser participado gracias a una inteligencia, como sucede hasta en la misma causa próxima de esos actos, que es la tendencia voluntaria; la causalidad final que llega hasta los últimos actos, lleva también en ellos necesariamente el sello de una inteligencia. La necesidad de la aprehensión intelectual del fin brota, pues, de las mismas exigencias internas de la causalidad final y sin ella no es posible su ejercicio sobre el agente.

La intencionalidad del fin en los diversos agentes

Toda causalidad final supone necesariamente una aprehensión intelectual del fin, pero esto no significa que tal conocimiento se realice de igual manera—unívocamente—en todos los agentes.

Las características ampliamente examinadas de la aprehensión intelectual del fin y la diversa participación del orden racional en los actos del apetito, se realizan perfectamente, según lo muestra la experiencia interna, en nuestra actividad propiamente humana, o sea deliberada. Porque el agente racional tiene por sí mismo y en sí mismo el conocimiento intelectual, formal y perfecto del fin, y por lo mismo le pertenece formalmente también la intención o tendencia especial hacia él, producida por su voluntad. Conoce, en efecto, no sólo la cosa que es fin, sino también la razón formal de fin, la razón de medio y la debida proporción y referencia entre ellos, conceptos universales al alcance de nuestro conocimiento intelectual. Tenemos, pues, un conocimiento formal del fin.

“Sunt illa quae movent seipsa, etiam habitu respectu ad finem quae sibi praestitunt. Quod quidem non fit nisi per rationem et intellectum, cuius est cognoscere proportionem finis, et eius quod est ad finem, et unum ordinare in alterum” (62).

“Perfecta quidem cognitio finis est, quando non solum apprehenditur res quae est finis, sed etiam cognoscitur ratio finis

(62) I, q. 18, a. 3.

et proportio eius quod ordinatur ad finem ipsum; et talis cognitio finis competit soli rationali naturae" (63).

Es además un conocimiento perfecto porque el hombre lo adquiere por sí mismo, por su actividad propia, teniendo sobre él pleno dominio. El conocimiento intelectual perfecto del fin, como de cualquier otra cosa se tiene, no en la simple aprehensión sino en el juicio, el cual pertenece como cosa *propia* al entendimiento que lo formula, "quando incipit iudicare de re apprehensa, tunc ipsum iudicium intellectus est quoddam *proprium* ei, quod non invenitur extra in re" (64). Además, tratándose del juicio práctico, el hombre tiene sobre él potestad absoluta en el orden del ejercicio y de la especificación, pues mira a los actos humanos libres, de que hablamos formalmente ahora, que son materia contingente y particular referente más bien al orden de los medios al fin.

Es, sin embargo, como ya indicamos, un conocimiento del fin no especulativo, ni menos científico, sino práctico, *in actu exercito*, que tienen todos los hombres cuando obran deliberadamente, aunque luego los filósofos y teólogos discutan sus causas e incluso algunos nieguen la libertad de esos actos.

"Homo per virtutem rationis iudicans de agendis, potest de suo arbitrio iudicare, in quantum cognoscit rationem finis et eius quod est ad finem et habitudinem et ordinem unius ad alterum: et ideo non est solum causa suis ipsius in movendo, sed in iudicando; et ideo est liberi arbitrii, ac si diceretur liberi iudicii de agendo vel non agendo" (65).

A este conocimiento perfecto del fin sigue, de una manera natural, el voluntario perfecto; es decir, el obrar apetitivo perfecto, con pleno dominio de sus actos, realizados en orden al fin que se ha libremente establecido.

"Perfectam cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem perfectam, prout scilicet apprehenso fine aliquis potest, deliberans de fine et de his quae sunt ad finem, moveri in finem vel non moveri... Soli rationali naturae competit voluntarium secundum rationem perfectam" (66).

(63) I-II, q. 6, a. 2.

(64) *De Verit.*, q. 1, a. 3. Cfr.: RAMÍREZ, o. c., núm. 452 ss., pág. 233 s.

(65) *De Verit.*, q. 24, a. 1. Cfr.: *Ibid.*, a. 2.

(66) I-II, q. 6, a. 2.

Se deduce, por último, de todo lo dicho que al agente intelectual humano le compete también formalmente la intención voluntaria del fin, que es la causa próxima de ese obrar deliberado. La intención del fin sólo puede pertenecer formalmente a un apetito que, como la voluntad, sea proporcionado a ese conocimiento perfecto del fin, de los medios y de su proporción mutua, apetito que por esto mismo tenga capacidad para recibir perfectamente el orden que la razón impone. A esta intención voluntaria siguen los actos de elección y ejecución que serán también perfectos en cuanto participan a su vez del orden que les impone esa intención, fruto del conocimiento y obrar intelectuales. De esta manera toda la actividad propiamente humana es formal y perfectamente acción a su propio fin.

En los animales o agentes sensitivos, aunque se da cierta aprehensión cognoscitiva del fin, como no es conocimiento intelectual sino sensitivo, es aprehensión sólo material e imperfecta y no formal y perfecta del fin. Es un conocimiento material del fin, pues los animales no conocen ni la razón de fin, ni la de medio, ni su mutua referencia, conceptos universales fuera del alcance de los sentidos; conocen sólo materialmente *la cosa* que es fin. Además, es un conocimiento imperfecto, pues no lo adquiere por sí mismo, le viene de fuera, de los accidentes sensibles que inmutan sus sentidos, por lo cual no tienen ningún dominio sobre sus conocimientos ni pueden determinarse a sí mismos el propio fin. En virtud de esto el obrar apetitivo que sigue a ese conocimiento es esencialmente imperfecto, se produce de un modo necesario, y tiende a su fin sin deliberación ni dominio de sus actos.

“In animalibus atiam brutis formae sensatae vel imaginatae moventes non sunt adventae ab ipsis animalibus brutis, sed sunt receptae in eis ab exterioribus sensibilibus quae agunt in sensum, et diiudicatae per naturale aestimatorium. Unde licet quodammodo dicantur movere seipsa in quantum eorum ina pars est movens et alia est mota, tamen ipsum movere non est eis ex seipsis, sed partim ab exterioribus sensatis et partim a natura. In quantum enim appetitus movet membra, dicuntur seipsa movere, quod habens supra inanimata et plantas; in quantum vero ipsum appetere de necessitate sequitur in eis ex formis acceptis per sensum et iudicium naturalis aestimationis, non sibi sunt causa quod moveant. Unde non habent dominium sui actus... Imperfecta cognitio finis est quae in sola finis apprehensione

consistit, sine hoc quod cognoscatur ratio finis et proportio actus ad finem; et talis cognitio finis reperitur in brutis animalibus per sensum et aestimationem naturalem... Imperfectam cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem imperfectam, prout scilicet apprehendens finem non deliberat sed subito movetur in ipsum" (67).

Los agentes meramente naturales, que carecen de todo conocimiento, no pueden tener ninguna aprehensión del fin, por tanto, es imposible que tengan formal ni perfectamente la intención intelectual y voluntaria del fin. Están determinados completamente a sus objetos, y sus inclinaciones les vienen totalmente de su naturaleza, sin dominio alguno sobre sus actos, y sin poder variar en absoluto el objeto de sus tendencias.

"Formae naturales ex quibus sequuntur motus et operationes naturales non sunt ab his quorum sunt formae, sed ab exterioribus agentibus totaliter: cum per formam naturalem unumquodque esse habeat in sua natura; nihil autem potest esse sibi causa essendi. Et ideo quae moventur naturaliter, non movent seipsa: non enim grave movet seipsum deorsum, sed generans quod dedit ei formam" (68).

La intención del fin es, pues, sólo material, tanto en los agentes naturales como en los sensitivos, pero en éstos se halla de una manera más perfecta que en los primeros. Las acciones de los agentes no cognoscitivos están completamente determinadas a un objeto o fin, al cual tienden de una manera completamente idéntica y uniforme. El agente sensitivo, en cambio, en virtud de la aprehensión del fin que posee, puede apetecer diversos objetos, admitiendo, por tanto, tendencias y acciones diversas dentro de una potencia misma apetitiva. Por eso dice Santo Tomás que en los animales hay como una semejanza de la razón y del obrar libre del hombre; sin embargo, formalmente también ellos están orientados necesariamente a sus fines, porque ese conocimiento viene determinado por los objetos exteriores y su apetito sigue necesariamente esas aprehensiones.

(67) *II C. Gent.*, c. 47.

(68) *II C. Gent.*, c. 47; *De Pot.*, q. 3, a. 15.

“Quia animalia nata sunt participare divinam bonitatem eminentius coeteris inferioribus rebus, inde est, quod indigent multis operationibus et auxiliis ad suam perfectionem... Et ideo cum appetitus naturalis sit determinatum ad unum, nec possit esse multiformis, ut in tot diversa se extendat quot animalia indigent; necessarium fuit, ut animalibus superadderetur appetitus animalis consequens apprehensionem ut ex multitudine apprehensorum, animal in diversa feratur” (69).

“Bruta habent aliquam similitudinem rationis, in quantum participant quamdam prudentiam naturalem, secundum quod natura inferior attingit aliquomodo ad id quod est naturae superioris. Quae quidem similitudo est secundum quod habent iudicium ordinatum de aliquibus. Sed hoc iudicium est eis a naturali aestimatione, non ex aliqua collatione, cum rationem sui iudicii ignorent; propter quod huiusmodi iudicium non se extendit ad omnia, sicut iudicium rationis sed ad quaedam determinata. Et similiter est in eis quaedam similitudo liberi arbitrii, in quantum possunt agere vel non agere unum et idem, secundum suum iudicium, ut sic sit in eis quasi quaedam conditionata libertas: possunt enim agere, si iudicant esse agendum, vel non agere si non iudicant. Sed quia iudicium eorum est determinatum ad unum per consequens et appetitus et actio ad unum determinantur; unde secundum Augustinum moventur visis; et secundum Damascenum aguntur passionibus quia scilicet naturaliter de tali viso et de tali passione sic iudicant; unde necesse habent ab ipsa visione alicuius rei vel a passione insurgente moveri ad fugiendum vel prosequendum” (70).

Tanto los agentes naturales como los sensitivos no poseen formalmente ni conocimiento ni intención del fin, pero obran evidentemente por algún fin, sea sensible o puramente natural. Como ese obrar por un fin requiere necesariamente, según se demostró anteriormente, la aprehensión de una inteligencia, la razón humana, considerando ese hecho evidente de la ordenación o tendencia de esos agentes a sus fines, deduce rigurosamente la existencia de una Inteligencia Suprema, que sea la razón última, pero al mismo tiempo propia e inmediata de esa finalidad concreta. Esta es en sustancia la quinta vía de Santo Tomás, que conduce a la prueba de la existencia de Dios, basada científicamente en la necesidad absoluta de la aprehensión intelectual y de la ordenación activa de un agente intelectual para toda causalidad final. Santo Tomás

(69) *De Verit.*, q. 22, a. 3, ad. 2. Cfr.: *De Malo*, q. 6, a. u. *De Veritate* q. 22, a. 6.

(70) *Ibid.*, q. 24, a. 2.

la explicó y formuló repetidas veces en un famoso axioma: "Opus naturae est opus Intelligentiae", de antiguo abolengo en cuanto a su significado en la historia de la Filosofía (71). Dios aparece así no directamente como causa eficiente de esas acciones naturales, sino formalmente como causa del orden o inclinación a sus respectivos fines en cuanto que por su Inteligencia y Voluntad concibe y determina esos fines, imprimiendo activamente la inclinación y orden hacia ellos en todos los agentes naturales. Por eso dice bellamente Santo Tomás que el orden necesario y determinado de esos agentes a sus fines no es más que la impresión o vestigio que deja en ellos la dirección de la Inteligencia y Voluntad divinas. Y hablamos de la Inteligencia y de la Voluntad de Dios, pues las operaciones naturales no sólo suponen una Inteligencia que conciba los fines y los medios y las acciones con su orden mutuo, sino que imprima también activamente ese orden, lo cual pertenece como a causa más próxima a la intención formal de la voluntad, que por otra parte no realiza tal ordenación, sino en cuanto participa especialmente el orden de la razón o inteligencia.

"Necessitas naturalis inherens rebus quae determinantur ad unum est impressio quaedam Dei dirigentis ad finem; sicut necessitas qua sagitta agitur, ut ad certum signum tendat, est impressio sagittantis et non sagittae. Sed in hoc differt, quia id quod creaturae a Deo recipiunt, est earum natura; quod autem ab homine rebus naturalibus imprimitur praeter earum naturam, ad violentiam pertinet" (72). "Cum omnia naturalia naturali quadam inclinatione sint inclinata in fines suos a primo motore, qui est Deus; oportet quod illud in quod unumquodque naturaliter inclinatur, sit in quod est *volitum* vel *intentum* a Deo" (73). "In primo movente non solum invenitur cognitio sed voluntas; et ideo proprie potest ei atribui intentio" (74). "Obiectum voluntatis est finis et bonum in universali. Unde non potest esse voluntas in his quae carent ratione et intellectu, cum non possint apprehendere universale; sed est eis appetitus naturalis vel sensitivus determinatus ad aliquod bonum particulare... Et ideo necesse est quod omnia quae carent ratione, moveantur in fines

(71) Véanse los lugares de Santo Tomás y los antecedentes filosóficos acerca de este principio, en la magnífica nota crítica que le dedica el P. RAMÍREZ, o. c., número 473 ss., págs. 240.

(72) I, q. 103, a. 1, ad. 3. Cfr.: Ibid. ad. 1; a. 8.

(73) *De Verit.*, q. 22, a. 1.

(74) Ibid. a. 13, ad. 6.

particulares *ab aliqua voluntate rationali, quae se extendit in bonum universale, scilicet a voluntate divina*" (75).

De este modo la intención intelectual y voluntaria de los fines de las acciones naturales se halla formalmente solo en el Agente Intelectual Supremo, que mueve y ordena activamente esos actos. En el agente natural se encuentra sólo *virtualmente*, o sea, en la ordenación *pasiva* o impresión recibida de la ordenación del agente superior. Esta ordenación pasiva puede ser con cierto conocimiento de la *cosa*, que es fin, como en los animales, o simplemente sin ningún conocimiento, como en los agentes meramente naturales. El fin intentado, en cuanto intentado, del agente natural, en su razón propia y formal de fin, se halla sólo en la Inteligencia y en la Voluntad de Dios; pero *materialmente* se halla como *encarnado* en la forma sensible conocida por los sentidos o en la forma material y natural de los agentes sin conocimiento.

Y esto que se dice de los agentes naturales se debe aplicar también a todas las potencias y apetitos sensitivos o naturales del hombre, que no entran en su acción libre y formal por un fin, pues dicen orden necesario a sus objetos y obran, por tanto, también en virtud de la ordenación suprema de Dios, cuya impresión llevan en su misma naturaleza. Porque toda potencia está ordenada a su objeto por un apetito natural, siendo por ello su tendencia hacia él necesaria. El apetito sensitivo y la voluntad, aunque también se ordenan necesariamente a su objeto formal, por el cual se especifican, sin embargo, aun para esos actos naturales o necesarios requieren previamente, por su misma naturaleza especial, la aprehensión sensitiva o intelectual de su bien propio.

"Unaquaeque potentia animae est quaedam forma seu natura et habet naturalem inclinationem in aliquid. Unde unaquaeque appetit obiectum sibi conveniens appetitu naturali" (76). "Natura et voluntas hoc modo ordinata sunt ut ipsa voluntas quaedam natura sit; quia omne quod in rebus invenitur, natura quaedam dicitur. Et ideo in voluntate oportet invenire non solum id quod voluntatis est sed etiam quod naturae est. Hoc autem est cuiuslibet naturae creatae ut a Deo sint ordinata in bonum, naturaliter appetens illud. Unde et voluntati ipsi inest naturalis quidam ap-

(75) I-II, q. 1, a. 2, ad 3. Cfr. *De Pot.*, q. 3, a. 15; I, q. 19, a. 4.

(76) I, q. 80, a. 1, ad 3. Cfr.: *De Verit.*, q. 22, a. 3, ad 5; I-II, q. 26, a. 1, ad 3.

petitus sibi convenientis boni" (77). "Amor naturalis nihil aliud est quam inclinatio naturae indita ab auctore naturae" (78). "Omnis inclinatio alicuius rei vel naturalis vel voluntaria, nihil aliud est quam quaedam impressio a primo movente" (79).

Todas estas consideraciones muestran el rigor absoluto de la necesidad para toda causalidad final de la aprehensión intelectual del fin, realizada, sin embargo, analógicamente según los agentes. Santo Tomás lo resume todo diciendo que toda acción por un fin supone necesariamente la aprehensión de ese fin por una inteligencia o *unida* y propia del agente o *separada* y propia de un agente intelectual superior.

"Appetitus sensitivus brutorum animalium, et etian appetitus naturalis rerum insensibilium *sequuntur apprehensionem alicuius intellectus*; sicut et appetitus naturae intellectivae quae dicitur voluntas. Sed in hoc est differentia, quod voluntas movetur ex *apprehensione intellectus coniuncti*; sed motus appetitus naturalis sequitur *apprehensionem intellectus separati* qui naturam instituit; et similiter appetitus sensitivus brutorum animalium, quae etiam quoddam instinctu naturali agunt" (80).

(Continuará)

FR. CARLOS SORIA, O. P.

(77) *De Verit.*, q. 22, a. 5.

(78) I, q. 60, a. 1, ad 3.

(79) I, q. 103, a. 8.

(80) I-II, q. 40, a. 3. Cfr.: *De Pot.*, q. 1, a. 5.