

## EL ORDEN LÓGICO Y EL ORDEN ONTOLÓGICO

Por ANDRES L. CAFFERATA, S. J.

30 — **El orden ontológico.** — Consideramos de capital importancia para la completa intelección de nuestra prueba, la distinción ya de antiguo usual en el lenguaje escolástico, entre los dos órdenes: ontológico o real y lógico o mental.

¿Qué entendemos por orden ontológico? Aquí está tomado como equivalente a real, que no es otra cosa que la reunión de los seres actuales del mundo. Todo aquello que cae bajo la denominación de ente, que es algo y que está dotado de existencia actual, está inscrito en el orden ontológico. Luego a él pertenecen todos los objetos de nuestra experiencia y todos aquellos de cuya existencia real nos consta. Así entendido el orden ontológico se nos presenta bajo la forma de un edificio perfectamente construído, como dice Santo Tomás, donde Dios es el cimiento de todos los demás seres que ordenadamente proceden de él y que a él se refieren como a primera causa eficiente, como a último fin, como a primer motor.

A) Es evidente que tomado así el orden ontológico es el fundamento y la base de toda demostración. En efecto: la demostración tiene por objeto manifestarnos una cosa que o no conocemos o de cuya existencia dudamos, o de ampliarnos la noticia que de sus propiedades tenemos. Ahora bien, cualquier demostración que no tuviese por término el orden existente, el ser ontológico, sería inútil y sin objeto, al par que si ponemos el orden ontológico como término de cualquier inquisición, la demostración tiene su razón de ser.

---

(\*) Véase la Primera Parte en FASCÍCULOS DE LA BIBLIOTECA, N.º 15, pp. 361-325: *La conciencia en busca de su norte invisible.*

B) Santo Tomás en toda su filosofía está presuponiendo la distinción entre orden lógico y ontológico: para no prodigar textos, anotaré sólo el que trae en la primera parte de la Suma Teológica (62): "...porque como nos sean a nosotros más conocidos los efectos que las causas, partiendo de los efectos procedemos a conocer sus causas. Porque por cualquier efecto, con tal que nos sea más conocido se puede demostrar su causa..." y más adelante dice que "quaestio *quid est* sequitur quaestionem *an est*" (63), esto es, que primero que todo, se ha de pedir que la cosa exista, para que nos sea lícito después inquirir lo que ella es.

Del mismo modo, presuponiendo el orden ontológico dice el Santo (64): "que la misma luz intelectual que está en nosotros no es otra cosa que una semejanza participada de la luz increada". Así "esta explicación metafísica que da cuenta de todo por "altísimas causas", y proporciona a la inteligencia completa satisfacción, no es evidente más que cuando se suponga probada la existencia de Dios" (65) que, como dije antes, traba en un orden perfecto todo la constelación de los seres.

31 — **Orden lógico.** — Opuesto al ontológico está el orden lógico. Dentro de él debemos encarcelar nuestra actividad mental. Propiamente el orden lógico está integrado por el objeto material adecuado de la lógica y así dice Descoqs (66): "el lógico expresa solamente relaciones entre términos abstractos y universales y que son de segunda intención".

Al considerar así al orden lógico como opuesto al ontológico no queremos seccionar la estrecha relación que liga a ambos; efectivamente, ya el principio de contradicción, al equiparar la fuerza de los dos órdenes, lógico y ontológico, establecía como universal, el adagio, válido también en su sentido reversible "leges entis sunt leges mentis"; pero aquí es menester profundizar cómo son en la realidad estas relaciones entre ambos órdenes cuyo nexo aparece todavía más evidente en el célebre dicho "nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu".

A) Una distinción se impone con fuerza, dentro del orden lógico. Es por demás evidente que el orden lógico, en razón de tal, es dueño de una serie de ideas que él puede formar a su arbitrio. Así mirado, el orden lógico no tiene otro punto de con-

(62) S. Th. I, q. 2, a. 2.

(63) S. Th. I, q. 2, a. 2, ad 2.

(64) S. Th. I, q. 84, a. 5, in c.

(65) Descoqs, Archives de Philos. Vol. cah. I, p. 201.

(66) Descoqs, Inst. Metaph. op. c., p. 103.

tacto con el ontológico, que el mediato nexa entre sus elementos primigenios y la realidad de donde los tomó para formar un *concepto inicial* de sus deducciones, enlazando esos datos que percibió en la realidad.

Según esto, el orden lógico así mirado no puede tener otro punto de contacto con la realidad. Supongamos, p. e., un hombre que habiendo obtenido de la experiencia la idea de ala, de pluma, de pescado, de cabeza de caballo, une todas esas ideas formando un sólo ser, y partiendo de este objeto, da rienda suelta a su pensamiento. Este hombre procederá dentro del orden arriba descrito.

A tal orden lo podemos llamar *puramente lógico*, porque prescinde de la realidad —su fundamento ontológico es nulo— por lo que sus deducciones tendrán sólo un valor mental, y por más que a ese objeto le aplique todos los principios habidos y por haber de estricto valor ontológico, nunca la conclusión saldrá del orden ideal. Su error está en el comienzo, si su punto de partida es falso, menester es que todo su camino vacile del mismo pie.

Santo Tomás es explícito en este punto; para él la “*quaestio quid est sequitur quaestionem an est*” (67), constituye un punto de partida esencial para toda demostración. Y ese valor es para el Santo tan necesario que siempre lo relaciona con el sujeto que piensa, esto es, con el orden lógico: “Si todos conocen, dice, *qué es el sujeto y el predicado, esa proposición es per se nota a todos; pero si solamente lo es para algunos, será ciertamente per se nota quoad se*, sin que por eso lo sea respecto de los que desconocen lo que sea el sujeto y el predicado” (68). Y precisamente desconocer lo que sea el sujeto y el predicado no es no tenerlo en la mente, porque eso se supone, sino no saber si se da y por ende cómo se da en la realidad.

B) Entre estos dos extremos, hay un término medio que se sobreentiende. Cuando el itinerario de un razonamiento parte de un objeto abstracto, si se quiere, pero que está respaldado por la realidad; en otras palabras, cuando el punto de partida del orden lógico es un ser del orden ontológico, entonces el proceso que se sigue, es lógico sí, porque funcionan y se traban los elementos integrantes del orden lógico, pero al mismo tiempo es un proceso real, serio, fundamentado, que resiste a cualquiera oposición, en razón de su punto inicial. A este orden lo llamamos *no puramente lógico*.

(67) S. Th. I, q. 2, a. 2, ad 2.

(68) S. Th. I. q. 2, a. 1.

Consta por sus mismos términos el valor que tendrá tal orden en vista de una demostración. El principio arriba postulado por Santo Tomás, se verifica de lleno en este orden, que es realista en el puro y legítimo sentido.

Una tesis fundamental de Crítica establece los puntos esenciales del valor del orden lógico, tal como lo hemos considerado: cuando en un raciocinio deductivo, dice, consta que las premisas son verdaderas y que se han observado las reglas del raciocinio, la conclusión es ciertamente verdadera (con verdad no sólo lógica sino ontológica).

Una breve explicación aclarará más el asunto. Un raciocinio es un tránsito de una verdad conocida a una desconocida: cuando, p. ej., de un ser contingente que conozco como tal, llego a Dios, Ser necesario, que no conocía. Para que el raciocinio sea válido, es menester que lo conocido, las premisas, contengan de algún modo a lo desconocido. De tres modos una cosa puede estar contenida en otra: a) *formaliter explicite*, como dicen los escolásticos; b) *formaliter implicite*; y c) *virtualiter implicite*.

a) Una proposición está contenida *formaliter explicite* en otra, cuando explícitamente se manifiesta en ella, v. g., en: el hombre es un animal, está *formaliter explicite* contenida la identidad entre hombre y animal.

b) Si por el contrario, no se explicita nada, pero sin término medio, analizando solamente los términos, obtengo una nueva proposición, ésta se dice que está contenida en la primera, *formaliter implicite*. Por ejemplo, la identidad entre hombre y ente, está *formaliter implicite* contenida en la frase: el hombre es un animal.

c) Por último, *virtualiter implicite* se contiene algo en una proposición, cuando del sólo análisis de la proposición no es posible sacarlo, pero no obstante, está tan conexo con su verdad, que por medio de una tercera proposición distinta (que no está contenida ni implícita ni explícitamente en ella) aparezca conocido de esa manera como unido a su verdad, o aparezca verdadero. Así es cómo la proposición "todo contingente es causado" contiene *virtualiter implicite* la existencia de Dios, porque, aunque del principio de causalidad no se puede deducir ni explícita ni implícitamente tal conclusión, ella se nos legitima mediante una tercera proposición distinta de ambas: si se da un contingente se da su causa; es así que se da un contingente (lo que vemos y percibimos con nuestros sentidos y en primer lugar el "yo"), luego se ha de dar la causa de ello a la que llamamos Dios.

Esta "ilación mediata", como llaman los escolásticos al verdadero raciocinio, es el único medio que tenemos para llegar al

conocimiento del primer ser, primera causa, y último fin. Es por lo mismo, el único medio de llegar a establecer el orden ontológico, que en otra forma, dada nuestra naturaleza, no podríamos conocer. De aquí que el conocimiento que tenemos de Dios sea analógico, que equivale a claro-confuso; no es distinto o primitivo, el cual es privativo del conocimiento sin raciocinio, porque es esta ilación mediata la que nos da a conocer a Dios, como dice San Agustín: “sin cualidad bueno, sin cantidad grande, sin indigencia Creador, sin sitio presidente, sin hábito como conteniéndolo todo, sin lugar como estando en todas partes, sin tiempo sempiterno, sin ninguna mutación de sí, haciendo todas las cosas mudables” (69).

Sobre la perentoria necesidad de distinguir cuidadosamente el orden lógico del ontológico, Descoqs perora paladinamente (70): “En Teodicea con más empeño que en otros sitios, muchos están tentados de *suponerlo todo a propósito de todo*. Porque *ontológicamente* la realidad fundamental, esencial, Dios, es única y última razón de todo, se persuaden que no puede haber verdad en el orden *lógico*, si no es suponiendo a Dios desde el comienzo, tratando en bloque el dato con sus relaciones, con su causa, y rehusando distinguir los puntos de vista. Así serán llevados a suprimir toda prueba, hablando sinceramente, de la existencia de Dios: el principio de razón suficiente no valdrá para ellos, y no lo admitirán como válido más que cuando posean al infinito, al Ser Perfecto”. Estos, no hay duda, caen en el error extremo del comentado en el método puramente lógico. Cuán sin razón sucede lo uno y lo otro, nos lo dice la Criteriología.

32 — **Conclusiones.** — Como conclusión de esta parte, que-remos anotar brevemente los errores a que arrastra el apartarse del camino justificado: del método *lógico - non pure*, para seguir sin razón un método en que predomina el orden ontológico, o al revés, en que todo va por el método puramente lógico.

Los que han tratado de probar la existencia de Dios por el método puramente lógico, pretendieron que su conclusión era justa porque su raciocinio, les había elaborado un ser necesario, perfecto e infinito. Pero su punto de partida no había sido objetivo: el orden lógico en el que se habían mantenido, sin tener ningún contacto inicial con la realidad, no era paralelo con el orden ontológico; y como el buen hombre que con los diversos elementos que poseía en su mente: alas, plumas, pescado, cabe-

(69) San Agustín, De Trinitate, L. V., c. 5.

(70) Descoqs, Praellectiones Theol. Naturalis, París, 1932, p. 14, V. I.

za de caballo, construyó su objeto intelectual, así éstos construyeron otro ser que necesariamente existe (pero sólo en la mente de ellos). Que del ser así obtenido se tenga que deducir la existencia en la realidad, es un sofisma tan manifiesto que ni siquiera es menester mostrarlo. Tal es el error del argumento anselmiano y de los que en una u otra forma lo plagiaron indecorosamente.

En el punto opuesto caen, sobre todo los que impugnan el argumento del orden moral, diciendo que toda obligación y por consiguiente toda moralidad, supone la existencia de Dios.

Si no distinguiésemos los dos órdenes, el lógico y el ontológico, nada podríamos responderles. ¡Sí, somos los primeros en vocear: el orden moral presupone la existencia de Dios, más aún, porque la supone es por lo que damos nuestra prueba! Pero es menester deslindar bien los contornos: en el orden ontológico, la obligación contiene como constitutivo esencial la existencia de Dios; porque es imposible que se dé un ser racional contingente en el orden ontológico, que no esté sujeto a la obligación que Dios le ha impuesto. Pero en el orden lógico es otra cosa. Es menester probar primero que se da esta obligación, para decir que se da el orden moral. Debe corroborarse la experiencia interna hecha viva por el "entendimiento de los primeros principios prácticos", por medio del raciocinio deductivo, para que nos sea lícito decir que se da la obligación, el orden moral, la ley moral y el supremo Legislador.

## TERCERA PARTE

# FINALIDAD - OBLIGACION - MORALIDAD - LEGISLADOR

33 — Plan de la tercera parte. — En esta tercera parte, es menester proceder con el mayor orden posible a fin de evitar equívocos y de hacer más palpable la aplicación del principio de finalidad.

Vamos a seguir en nuestra investigación un orden enteramente metódico, en vista de ir allanando escalonadamente el ascenso hasta la prueba final.

34 — Uno de los argumentos para probar la existencia de Dios, se funda en el orden moral. Trata él de descorrer el velo que oculta a nuestra razón el orden ontológico, de que hablamos en la segunda parte. Este nos presenta a Dios como último fin del hombre, necesario y único, al que el ser humano tiende como a su felicidad, y del que por la misma razón depende mediante un orden peculiar, denominado moral, como de supremo Legislador.

Dentro del orden moral se eslabonan existencias, que cumplen el papel de elementos integrantes del orden y que se denominan: obligación, responsabilidad, conciencia moral, leyes morales. Como además es cuestión confusísima la del origen lógico del orden moral en la mayoría de los autores, nuestra tesis pretende anotar los puntos ejes que originan el orden moral en el campo lógico.

35 — Sintéticamente expuesta esta tercera parte, será como sigue: Punto final es el campo ontológico, en el cual se observa el siguiente orden:

FIN ULTIMO (DIOS)	} de El viene obligación moral	} responsabilidad orden moral bien moral

Nosotros, siguiendo siempre el método de Santo Tomás, iremos de lo más conocido a lo menos conocido, del efecto a la causa. Pero como lo menos conocido es la obligación, nuestro fin inmediato será encontrar y probar la obligación —primer paso— para luego de ella remontar hasta Dios.

36 — **Orden Moral.** — “*Orden moral* dice Donat, suele significar el complejo sistemático de todas aquellas cosas que se dicen morales. Su punto central es el acto moral” (71). Y cuando explica qué sea un acto moral, dice que la moralidad del acto “hay que definirla como la entiende el uso corriente del lenguaje... que consiste en que dicho acto sea o no, conforme con la suprema norma de vida” (72). Santo Tomás explica cuál sea esta norma: “La bondad (moral) de la voluntad depende de la intención del fin. Pero el fin último de la voluntad humana es el sumo bien. Por donde para la bondad de la voluntad humana, se requiere que se ordene al sumo bien” (73).

El requisito especial para todo acto moral es que sea libre; nadie habla de acción moral buena o mala cuando esa acción es engendro de la necesidad, y Santo Tomás suscribe palmariamente la aserción con estas palabras: “entonces un acto cae bajo la responsabilidad del agente (se le imputa), cuando de tal modo está bajo su poder, que tenga dominio sobre él” (74).

37 — **La ley moral.** — De esta noción de moralidad, que consiste en la relación con una norma, nace como inmediata conclusión, la primera noción de ley. Es ella también una noción vulgar, de que nos servimos en todos los ramos prácticos de la vida al querer encauzar nuestra actividad según un módulo seguro: así es como se tienen las leyes de la escritura, de la música, de la dialéctica.

De ahí podemos decir que ley, en su sentido más amplio y primitivo es “una regla o medida de los actos, según la cual es inducido uno a obrar o es impedido de obrar”. De ahí también

(71) Donat, *Ethica generalis*, Oeniponte, 1931, p. 67.

(72) Donat, o. c., p. 62.

(73) S. Th. I, II, q. 19, a. 9. No está en pugna esta aserción del Aquinate con la tesis de los escolásticos que afirma que la norma de la moralidad es “*natura rationalis qua talis*”. La naturaleza humana como ser creado y contingente es uno de los términos de la relación transcendental *creatura-Creador*. La escolástica afirma que en tales relaciones “*fetum esse relatiui est ad aliud*”. Esta orientación visceral del ser humano (formalmente contingente) unos la apellidan “*natura rationalis qua talis*”, otros “ordenación al último fin”. No haremos objeto de discusión de una mera *quaestio de nomine*.

(74) S. Th. I, II, q. 21, a. 2.

que en nuestro caso moral, ley sea la “regla de los actos humanos como tales” (75). De esta noción de ley moral, que podría expresarse de esta otra manera “regla por la cual el hombre está constreñido con verdadera obligación a guardar el orden conforme a la naturaleza humana como tal” (76), se deduce un tercer concepto fundamental: obligación.

El concepto de ley supone una distinción completa, una subordinación de valores, una oposición entre dos términos: ley por una parte, supone un término legislante, que impone la obligación y al mismo tiempo un término legislado que está unido al yugo de esa obligación. De suyo *ley* es un término inexprimible por un sólo concepto. Porque ella es una realidad que necesita ser mirada por dos lados para comprenderla: la primera faceta es activa, es la voluntad legislante expresando el mandato, que forma la segunda faceta, cuando se imprime en la mente del legislado.

Santo Tomás, refiriéndose al orden ontológico y suponiendo ya probada la existencia de Dios, considerando así la ley moral en sus dos facetas integrantes, la llama *ley eterna* en su faceta activa y dice que es la “misma manera de gobierno de las cosas, en Dios” (77) y a la faceta pasiva la llama *ley natural*, que no es otra que la “participación de la ley eterna en la creatura racional” (78).

Nuestra tesis, como se ve, trata de probar esta segunda faceta pasiva, y de apuntalarla en sólidas pilastras, después de haberla encontrado. Una vez encontrada explícitamente, como ley natural, con su concepto esencial de obligación, deduciremos fácilmente la otra faceta de la ley, la faceta activa, la ley eterna, el Supremo Legislador.

38 — **La obligación.** — Casi huelga ulterior aclaración de una noción por demás entendida. Obligación viene de la palabra latina ob-ligare: ligar por, en razón de. Es precisamente el concepto opuesto a libertad: razón por la que un ser se puede llamar libre, o sea “desligado de una cosa cualquiera; como la libertad de servidumbre, de un impuesto, de un deber” (79). Pero así

(75) Schuster. *Philosophia moralis*. Pullach bei München, 1936 (mimeogr.) p. 66, y S. Th. I, II, q. 90, a. 1.

(76) E. Pita. *Commentaria in Compendium Theod. P. Fr. Marxuach*. San Miguel, 1940 (mimeogr.) p. 25.

(77) S. Th. I, II, q. 91, a. 2.

(78) S. Th. I, II, q. 91, a. 2.

(79) Fröbes. *Psychologia speculativa*. Herder 1926. T. II. p. 166.

como es necesario distinguir dos clases de libertades, la física y la moral (en física comprendemos también la de orden psicológico), así es menester distinguir cuidadosamente la obligación moral de la física.

Esta distinción se ve más clara cuando se tiene en cuenta el criterio que rige una y otra libertad. El Cardenal Billot, aunque contrario a nuestro argumento, expresa muy claramente esta diferencia: "... mi libre albedrío no está puesto debajo de las otras creaturas como tales, ni de ellas depende de manera que su acción sea perversa y desordenada porque se aparta de su bien, de su orden o conveniencia, exigencia o utilidad... Si se pudiese pensar otro desorden o defecto de la voluntad (sin mirar el último fin), este sería un desorden estético, pero no moral, el cual desorden caería sobre la misma razón de voluntario en cuanto voluntario. Porque el libre albedrío supone no tener una regla superior que lo domine sino que él mismo es regla, no pudiendo declinar de la rectitud de su acto, de cualquier modo que busque su propio bien" (80). Los criterios de ambas libertades son distintos: para la psicológica, basta que se pueda poner o no poner un acto, para la moral, que exista o no una norma regulante. Así los dos conceptos de obligación difieren esencialmente entre sí. La obligación física, suprime la libertad física, la obligación moral suprime la libertad moral, pero ambas distan tanto entre sí, que no es posible una reducción de la una a la otra. El concepto de obligación moral parte del concepto de persona, esto es, de ser racional y libre, que está constreñido a sujetarse al modo de obrar que le impone otro ser superior, delante del cual es responsable, si no cumple su voluntad.

Tal es el sentir de Santo Tomás, expresado admirablemente por Regnon, al hablar del amor, que cuadra adecuadamente a nuestro caso: "El amor de concupiscencia, el amor natural, cierra un ciclo interno porque es amor de sí y por sí mismo. O sea una sola persona amante y amada... es un amor centrípeta. Al contrario el amor de amistad, es personal, porque es amor de uno distinto de sí. De aquí la diferencia de la persona amante a la amada. Es un amor centrífugo... Es personal porque procede formalmente de una persona. Así es esencialmente libre, como es esencialmente liberal" (81).

**39 — Obligación perfecta e imperfecta.** — Es un punto discutido cuál es la distinción y en qué consiste ella, entre obliga-

(80) L. Billot. *De Deo Trino et Uno*, Romae 1926, p. 49.

(81) Regnon. *Études sur la Trinité*. T. II, p. 295 y 303.

ción perfecta e imperfecta. Para nosotros es asunto de menos monta que ninguna influencia tiene sobre la tesis.

Unos dicen que la obligación moral, contiene "formaliter implicite" al Legislador, como que se trata de una relación trascendental, que no puede ser conocida, sin que se conozcan sus términos; así Nivard (82). De donde para éstos, la obligación o es perfecta, o no es verdadera obligación.

Nosotros tomamos el peor de los casos y decimos que obligación imperfecta es aquella que, subjetiva y objetivamente válida, sólo proporciona un conocimiento confuso de su fundamento ontológico. La cual cuando lo explicita y aclare pasa a ser perfecta.

Creemos suficientemente razonable esta división por una razón psicológica. En el orden abstracto, cuando conozco un principio, v. g. el de causalidad, sin que todavía haya visto su aplicación, sin que haya profundizado ni agotado el tesoro de su continencia *virtual implícita*, no tengo de ese principio más que un conocimiento *confuso*.

En el orden concreto sucede lo mismo. Cuando la conciencia pasa el dato de un acto interno, no lo da en toda su integridad, con todas sus relaciones. Sólo después la reflexión, mirando los aspectos del dato, sus tendencias, su panorama, lo puede precisar y aclarar.

Al decir, pues, que la conciencia será el primer receptor de la obligación, no podemos contradecir un hecho psicológico y deberemos aseverar que el primer comunicado consciente de la obligación es confuso, o sea que se da la obligación imperfecta. Aclarar este dato y convertirlo en obligación perfecta, es obra que pertenece a la reflexión.

40 — Declarado el término de nuestro argumento, echemos un vistazo a los pasos que vamos a seguir.

Unimos en nuestro método el aspecto psicológico y el metafísico. Con el primero nos imponemos de una persuasión natural; por el segundo justificamos con absoluta certeza esta persuasión. Efectivamente: la conciencia de nuestra actividad nos descubre frente a ciertas acciones, como constreñidos a hacerlas o a dejarlas, y esto espontáneamente, sin razones previas, sin educación prehabida, para todos los hombres lo mismo. Este dictamen de la conciencia se expresa por un principio universal: hay que hacer el bien y evitar el mal. Ante tal encuentro insólito, la reflexión metafísica viene a sacarnos del asombro. Al ver

---

(82) Nivard. *Ethica*, p. 126, nota.

por un lado las estrictas exigencias del principio de finalidad y por otro la actividad libre de la voluntad, que como potencia natural, está destinada a un objeto que la determine; concluye que esa obligación anotada por la conciencia, es la única razón suficiente de la libertad del ser humano. Y como esa obligación no puede provenir ni del mismo ser humano, ni de la sociedad, concluye de aquí la existencia del Legislador supremo.

41 — PRENOTANDOS NECESARIOS. — Urguemos más para más claridad.

*Conciencia moral.* — “Hay dos clases de conciencia, dice Chollet (83), la psicológica y la moral. La psicológica es la apercepción por la cual el hombre se conoce a sí mismo en una vista interior”. Y cuando trata de establecer las fronteras de la conciencia, trae aquello de Santo Tomás (84): “Cada cosa es conocida según que está en acto y no en potencia” y dice que no hay necesidad de otra cosa para ser cognoscible y consciente, que ser acto u operación del alma.

“La conciencia moral, dice después, implica la psicológica, pero le añade una relación con la regla de las acciones humanas”. De aquí que el sentido estricto de conciencia moral sea el que dice Santo Tomás (85): “de otro modo se llama conciencia, cuando por ella juzgamos que debe hacerse una cosa o no hacerse, y según esto, se dice que la conciencia liga o instiga”.

42 — *La sindéresis.* — “La conciencia moral, dice el autor citado (86), envuelve toda una serie de operaciones intelectuales, cuyo esquema está representado con bastante exactitud por lo que en lógica se llama un prosilogismo”. Estos factores los desarrolla Santo Tomás con su claridad característica (87): “Por medio de la conciencia, se aplica la noticia de la sindéresis y de la razón superior e inferior, a examinar un acto particular”. Como se ve, el papel principal en la conciencia está a cargo de la sindéresis y sobre ella insiste Santo Tomás con una constancia notable.

Para explicar en qué consiste la sindéresis, lo más apto será traducir este texto fundamental del Santo (88): “Así como su-

---

(83) Chollet, Dict. de Theol. Catol. art. Conscience, T. 3, p. 1158

(84) S. Th. I, q. 87, a. 1.

(85) S. Th. I, q. 79, a. 13.

(86) Chollet. D.T.C. p. 1162.

(87) De veritate, q. 17, a. 2.

(88) II Dist. XXIV, q. 2, a. 3, in c.

cede en el movimiento de las cosas naturales, que todo movimiento procede de un movente inmóvil, y todo lo que se halla de diversa manera, de uno que se halla siempre del mismo modo... así conviene que suceda en el proceso de la razón. Porque como la razón posee cierta variedad y es en cierta manera móvil, en cuanto que lleva los principios hasta sus conclusiones... conviene que toda razón proceda de un conocimiento que tenga cierta uniformidad y quietud: lo cual no se hace por el discurso de la investigación sino que se ofrece de repente al entendimiento. Porque así como la razón en las cosas especulativas se deduce de ciertos principios conocidos *per se*, cuyo hábito se llama "inteligencia de los principios" —así conviene también que la razón práctica, se deduzca de algunos principios *per se* conocidos, como son: no hay que hacer el mal... etc., y el hábito de éstos es la *sindéresis*. Por lo que digo que la *sindéresis* se distingue de la razón práctica, no por la substancia de la potencia, sino por un hábito que en cierta manera es innato a nuestra mente por la luz del entendimiento agente, ni más ni menos que el hábito de los principios especulativos... aunque necesitemos del sentido y de la memoria para la determinación de su conocimiento" (aún para quitar la indiferencia de especificación y no sólo de ejercicio).

Es de capital importancia el papel de este hábito de los principios operativos para discernir la naturaleza interna de la obligación dada por la conciencia moral. Sin él la obligación sería algo abstracto y ab extrínseco en el hombre, esto es, no sería obligación moral, que como vimos más arriba, al tratar de obligación, es interna, concreta y personal (89).

El mismo Santo amplía el concepto de *sindéresis* en otro sitio (90): "En las obras humanas, para que pueda haber en ellas alguna rectitud, conviene que se dé algún principio permanente, que tenga una rectitud inmutable y según el cual todas las obras se juzguen; de manera que ese principio permanente resista a todo mal y dé el asentimiento a todo bien. Y esta es la *sindéresis*, cuyo oficio es murmurar del mal e inclinarse al bien; y por eso decimos que en ella no puede haber pecado".

Y más adelante, al responder a una preocupación, de si la *sindéresis* se puede extinguir en alguno, dice (91) que si se trata del acto, sí, pero si se trata del hábito "imposible es que se ex-

(89) Descsq. Inst. Metaph. op. c. p. 589-92.

(90) De veritate, q. XVI, a. 2, in c.

(91) De veritate, q. XVI, a. 3.

tinga la sindéresis; como imposible es que el alma del hombre se prive de la luz del entendimiento, agente por el cual se nos manifiestan los principios en las cosas especulativas y operativas; porque esta luz es de la naturaleza del alma, ya que por ella es intelectual". Cuando hayamos probado nuestra tesis nos daremos cuenta por qué hace tanto hincapié el Santo en la sindéresis. Es que ella no es más que la finalidad del ser humano expresada mediante el férreo e inviolable postulado de una exigencia que radica en el último repliegue del ser: su naturaleza!

43 — **La libertad.** — El paso previo de mayor importancia para la tesis es sin duda la existencia de la *libertad*. La suponemos establecida por la psicología. Es por otra parte un supuesto continuo de Santo Tomás, siempre que trata del apetito racional. Al cual lo consideramos como "la facultad inmaterial apetitiva que sigue al entendimiento, esto es, que tiende hacia los objetos propuestos por el entendimiento":<sup>(92)</sup>

Santo Tomás al estudiar la génesis del apetito racional, hace un análisis que nos revela su etiología:<sup>(93)</sup> "La naturaleza y la voluntad están de tal modo ordenadas, que la misma voluntad sea una cierta naturaleza, porque todo aquello que se encuentra en las cosas, en cierto modo se denomina naturaleza. Y por eso en la voluntad es menester encontrar no sólo aquello que es de la voluntad, sino también lo que es propio de la naturaleza. Pero lo propio de cualquier naturaleza creada, es que sea ordenada por Dios al bien, apeteciéndolo naturalmente. Por lo cual también a la voluntad le es innato un apetito del bien conveniente. Y además de esto, le es propio, apetecer según su propia determinación y no por necesidad, lo cual le pertenece en cuanto que es voluntad".

Esta distinción de la voluntad como naturaleza y como facultad, es familiar en el lenguaje del santo. Para él no es más que una consecuencia del artesonado del ser racional. En la Suma Teológica, resume su doctrina sobre la voluntad en un artículo verdaderamente inspirado:<sup>(94)</sup> "Contesto diciendo que las po-

(92) Fröbes, Psychol. spec. o. c. T. II, p. 126.

(93) De veritate, q. XXII, a. 5.

(94) S. Th. I, q. 83, a. 4, in c. En Metafísica no existe ningún reparo contra este aserto. El ser humano es la obra, el OPVS, que está provisto de una actividad particular. Los escolásticos afirman que toda naturaleza la tiene, y aseguran que dicha actividad tiene las mismas características que la naturaleza. En la zona de dicha actividad distínganse todos los objetivos parciales que se quiera, ellos —lo exige la metafísica— nunca podrán eventrarse del contorno de la actividad

tencias apetitivas deben ser proporcionadas a las potencias aprehensivas". "Pero así como de parte de la aprehensión intelectual se encuentran el entendimiento y la razón, así de parte del apetito intelectual se encuentran la voluntad y el libre albedrío, el cual no es otra cosa que la fuerza electiva...; de parte del apetito, querer significa el simple apetito de una cosa, por donde se dice que la voluntad es del fin que se desea por sí mismo. Elegir, empero, es apetecer algo para conseguir otra cosa, por donde propiamente es de aquellas cosas que son para el fin. Pero así como se halla el principio respecto de la conclusión en las cosas cognoscitivas... así se halla en las cosas apetitivas el fin respecto de las cosas que son por el fin... por lo cual es manifiesto que como se halla el entendimiento respecto de la razón, así se encuentra la voluntad respecto de la fuerza electiva... pero se ha demostrado arriba que propio de la misma potencia es entender y raciocinar... luego de la *misma potencia* es querer y elegir. Y por eso, la voluntad y el libre albedrío *no son dos potencias sino una*".

44 — **Las exigencias del principio de finalidad en la voluntad.** — El principio de finalidad, largamente probado en la primera parte, tiene, respecto de todo agente, exigencias de jefe. *Omne agens agit propter finem*, postula que esa causa que se denomina voluntad, tenga un objeto específico, al cual esté determinada y que la especifique. Ese objeto será el fin de esa potencia, *el bonum honestum*, que será querido *per se* y respecto del cual los otros bienes en tanto lo serán en cuanto se reduzcan a él.

Ahora bien, tales exigencias del principio de finalidad, las llena a satisfacción la voluntad como naturaleza. Oigamos al Angélico: (95) "Se dice que una cosa es objeto del alma, según que tenga una habitud al alma. Por consiguiente, donde encontramos diversas razones de relación al alma, allí encontramos por sí mismo, diferencias en el objeto del alma, las cuales demuestran los diversos géneros de potencias del alma. Ahora bien, las cosas, parecen tener dos relaciones distintas con el alma: una según que la misma cosa está en el alma, según que el alma se compara a la cosa en su ser. Y así el objeto del alma es de dos maneras. de una, en cuanto que es apto para estar en el alma no según su ser propio, sino según el modo del alma, esto es espiritualmente,

---

propia de esa naturaleza, que presta su nombre al fin perseguido por aquélla: *Finis operis*. Por consiguiente tanto a los automatismos como a los actos libres podemos colgarle la etiqueta del *Finis operis*.

(95) De veritate, q. 22, a. 10.

y esta es la razón del cognoscible en cuanto tal. De otro modo es una cosa objeto del alma, según que ella se inclina a él y se ordena según el modo de la misma cosa existente, y esta es la razón del apetecible, en cuanto que es apetecible”.

Esta voluntad, potencia propia del ser racional, tiende, pues, hacia un objeto. Pero como su particularidad es apetecer el bien propuesto por el entendimiento y éste le puede presentar cualquier bien particular, su objeto es el bien universal, el *bonum homini in genere*. (96).

45 — **Finalidad y libre albedrío.** — Veamos ahora, cómo satisface al principio de finalidad la voluntad como facultad o más claramente el libre albedrío.

a) Si consideramos la facultad volitiva en acto segundo, notamos una anomalía que nos ofusca. Contra lo que podríamos esperar, muchas veces el “*objectum appetitum*”, aunque sea siempre *bonum appetenti qua tali* no es el *bonum homini qua tali*; o en otras palabras, el ejercicio de la libertad es capaz de hacerme dirigir y abrazar un bien precisamente contrario al bien específico de la voluntad como naturaleza, que, como vimos más arriba, es *realmente* la misma potencia que la facultad libre apetitiva.

b) Para buscar la razón de esta anomalía, subamos al acto primero de la facultad libre. El acto primero así considerado no nos da otra cosa que ésta: la voluntad es libre, puede elegir un bien particular con preferencia a otro, aunque sea contrario a la tendencia de la voluntad como naturaleza; o sea, puede apetecer un bien que aunque bajo algún aspecto sea *bonum appetenti qua tali*, no sea *bonum homini*, *bonum honestum*.

Ahora bien, acaciendo esto en la misma potencia racional apetitiva que por la ineluctable fuerza del principio de finalidad tiende a su objeto específico el *bonum honestum*, se sigue, o que la finalidad no se cumple en la voluntad, y entonces la *voluntad es ininteligible* por faltarle un elemento integrante de su razón suficiente, o que a falta de obligación física que ordene la potencia volitiva al *bonum homini*, existe otra obligación.

46 — **LA PRUEBA: La obligación moral como dato de conciencia moral y punto terminal de la reflexión metafísica.** — Como más arriba insinuamos, vamos a demostrar nuestra tesis, usando de los dos medios naturales que se ofrecen a nuestro ra-

(96) En términos metafísicos, el *bonum homini* es el *finis operis*. Podrá tener el hombre fines opuestos a los de su naturaleza. Pero entonces obra como *operans* y el gran problema es si realmente el hombre tiene derecho a ser un *operans* en todo su sentido metafísico.

zonamiento: la experiencia interna y la reflexión filosófica. Una y otra formarán un argumento total que puede muy bien decirse metafísico, puesto que al fin y al cabo, el argumento reviste el mismo valor que el del principio de finalidad en que se apoya. Dicho esto veamos a la prueba:

a) LA EXPERIENCIA INTERNA Y LA OBLIGACION:

Con nuestra conciencia por testigo, todos los hombres en nuestra actividad volitiva nos notamos, por lo menos respecto de algunas acciones, constreñidos a hacerlas u omitirlas, al mismo tiempo que somos consocios de nuestra libertad. O sea, que en todo nuestro obrar percibimos siempre la voz de la conciencia moral, que nos impele a obrar conforme al dictamen de la *sindéresis*, de esa fuerza instintiva que nos dice: hay que hacer el bien y evitar el mal; y esto, antes de cualquier conocimiento de obligación, antes de cualquier noción de ley; de tal modo que inmediatamente nos advertimos responsables ante esa conciencia, de la omisión de la acción buena o de la posición de la mala.

A este respecto dice muy bien Descuqs (97): "El niño, el salvaje... esclarecido por su razón práctica, el dictamen de su *sindéresis*... descubrir desde el alborear de su conciencia que ciertas acciones comprometen su vida: esto se le impone como una necesidad de naturaleza a la cual no puede substraerse, como una relación esencial que él no puede suprimir y en virtud de la cual se encuentra sujeto, en dependencia y ligado; como una ley, en fin, de un carácter muy especial, perfectamente distinta de las leyes simplemente físicas, como la ley específica de su personalidad libre".

Una razón poderosa para confirmarnos en la verdad de este hecho de conciencia, es la verdad que todos los filósofos católicos sostienen sobre el pecado filosófico. Alejandro VIII condenó la posibilidad del pecado filosófico grave. ¿Por qué? Apenas el hombre que goza del uso de razón y que ningún conocimiento tiene de Dios, se acerca a cometer un pecado grave, oye la voz de la conciencia que quiere apartarlo de esa mala acción. Porque experimentó el hecho de la obligación de no hacer eso. Esto es, porque conoce la ley moral, e implícitamente al autor de la ley.

---

(97) Descuqs, *Inst. Met.* p. 589 - 90.

## b) LA REFLEXION FILOSOFICA:

Ante este hecho indudable de conciencia, la reflexión filosófica razona con sus principios y lo explica.

Efectivamente, al estudiar la conformidad de la voluntad con el principio de finalidad, encontramos cómo la voluntad como naturaleza, se explica por el bien del hombre, tendiendo hacia él con la fuerza de una potencia que tiende a su acto (98). Pero al estudiar la finalidad de la facultad libre, nos quedamos en este suspenso: una misma potencia está especificada por el bien del hombre, *bonum honestum homini*, y al mismo tiempo es libre, esto es, puede apetecer un *bonum non honestum homini*. El hecho es innegable. De aquí concluimos tres consecuencias posibles:

- 1) o el principio de finalidad falla,
- 2) o la voluntad es absurda y contradictoria,
- 3) o tiene que darse una obligación, que aunque no sea física obligue a la voluntad a tender hacia el bien del hombre,

y como las dos primeras hipótesis no valen, la única factible es la última. Ahora bien, ella coincide exactamente con el dato de conciencia al cual lo justifica y le da su razón de ser. El dato consciente me suministra una obligación inviolable a la que estoy sujeto irremisiblemente; el principio de finalidad, elemento integrante de la razón suficiente del ser concluye también en esta obligación absoluta y ambos aspectos, el experimental y el reflexivo, el de intuición del acto interno, y el de los eternos principios metafísicos, convergen en un mismo punto, la obligación moral, el Legislador.

47 — **La obligación perfecta; EL LEGISLADOR.** — Creemos haber arribado a la costa lejana, atisbada desde horas pretéritas. Acabemos brevemente el camino.

La obligación manifestada por la conciencia moral y confirmada por el principio de finalidad, es una obligación imperfecta, en el sentido arriba descrito; ese dato consciente confirmado, me manifiesta obligado. Pero, ¿por quién? No veo con claridad todavía, lo cierto es que me siento obligado a obrar el bien humano, a pesar de ser libre.

(98) En otros términos: que está perfectamente delimitado el *finis operis*: fin del ser humano contingente en su misma entraña y por ende en su operación. ¿Puede darse un *finis operantis* (que como vimos debe ser incluido dentro de la zona del *finis operis*) que no siga la ley de la naturaleza contingente?

Ahora bien, ni mi naturaleza ni la sociedad pudieron imponerme tal yugo. La razón es obvia. Si mi naturaleza me hubiese impuesto la obligación ella sería un monstruo, porque sería inferior y superior a sí misma, lo cual no se entiende. Ni tampoco puede haber sido la sociedad porque ella nada tiene que hacer en nuestro santuario interior y porque, sobre todo, ella misma no se puede entender si antes cada uno de sus miembros no está sujeto a esta obligación.

La conclusión de este trilema salta a la vista: es menester que exista un ser que haya impuesto esa obligación en el corazón del hombre; ser superior al hombre y superior a la sociedad, y a este ser superior, a este Legislador supremo lo llamamos *Dios*.

48 — **El origen del orden moral.** — Si quisiéramos precisar bien los puntos sobre lo que es el orden moral y sus orígenes legítimos en el campo lógico, el único medio sería recurrir al proceso seguido en la tesis. Antes de que se dé Dios, antes de que se dé ley alguna, debe el hombre percibir el efecto de la ley: la obligación y su secuela: la responsabilidad, presentada por el dato de conciencia y confirmada por el infalible valor del principio de finalidad. Si no, nos atrevemos a decir que es imposible llegar al conocimiento de orden moral y de obligación, porque si no existiese el conocimiento de obligación, primero que todo, aunque sea confuso, ni siquiera existiría la común persuasión de lo que es orden moral.

Así el orden moral forma parte de un ciclo que inicia y concluye la finalidad. Porque por ella, por la finalidad, llegamos al conocimiento de esa relación de persona a persona que estrecha al hombre con Dios y que se llama orden moral; y somos los hombres dotados de libertad, los puntos terminales de esas leyes que dictó desde la eternidad para nuestro bien el Supremo Legislador, por ella, por la divina Finalidad! (99).

49 — **Un texto de Santo Tomás.** — Antes de dar término a nuestro trabajo, queremos resumir sus conclusiones, comentan-

---

(99) Con fuerza más de apologista que de metafísico, entrevé Cathrein el valor de esta prueba. Cuando habla de cómo puede llegar el hombre al conocimiento de la obligación, dice: "Quomodo ergo homines perveniunt ad notionem obligationis saltem confusam? Respondeo hominem naturaliter inclinari ad bonum sibi secundum naturam conveniens, et naturaliter horrere contrarium, et hinc statim exurgit iudicium: malum vitandum et bonum faciendum, in quantum ejus omisio est mala. Et hoc iudicium est omnino evidens. Nemo sanae mentis quaerit, num debeat fugere quae sibi sunt mala. In hoc tamen iudicio nondum videtur contineri notio obligationis propriae dictae et perfectae, quae a superiore legislatore procedat; secus enim dicendum

do este admirable texto de Santo Tomás: <sup>(100)</sup> “Los preceptos de la ley natural, de tal modo se encuentran con respecto de la razón práctica, como los primeros principios demostrativos respecto de la especulativa: pues ambos son principios *per se nota*. (explica después qué sean principios *per se nota*, y continúa...) ... Así, pues, como el ente es lo primero que cae bajo la aprensión simplemente, así el bonum es lo primero que cae bajo la aprensión de la razón práctica, la cual se ordena a la obra; porque todo agente obra por un fin que tiene razón de bien. Y así el primer principio en la razón práctica, es el que se funda en la razón del bien, y es: el bien es lo que todos apetecen. Este es, pues, el primer principio de la ley: que hay que hacer el bien y evitar el mal; y sobre él se fundan todos los otros preceptos de la ley natural; o sea que todas aquellas cosas que deban ser hechas o evitadas, pertenecen a los preceptos de la ley natural, que la razón práctica aprende naturalmente ser bienes humanos. Pero por razón de que el bien tiene carácter de fin y el mal de lo contrario, sucede que todas aquellas cosas hacia las que el hombre se inclina naturalmente, la razón las aprende como buenas, y por consiguiente como dignas de ser buscadas en el obrar, al par que sus contrarias, como malas y dignas de ser evitadas”.

Notemos ante todo, el principio asentado por el Santo: los principios prácticos, aquellos que me da la *syndéresis* y en virtud de los cuales me obliga la conciencia moral, son principios *per se nota*, como lo es en el orden especulativo, el principio de contradicción, el de razón suficiente, el de causalidad.

Estudiemos el profundo análisis del Santo para llegar a esta conclusión.

Para equiparar los principios prácticos a los de razón, equipara el primer principio práctico con el primero de razón, y para esto, el primer elemento de la aprensión práctica, con el primero de la especulativa: el bonum y el ser.

El principio fundamental de su razonamiento es el de finalidad: *Omne agens agit propter finem*, fin que sencillamente es

---

esset, existentiam Dei ut supremi legislatoris nobis evidentem esse. Facile autem ad eam pervenitur. Scit enim homo *se naturam cum sua inclinatione non habere a se SED AB ALIO*; praeterea circa se debere esse ordinatum, et quia res illae sunt ordinatae ab alio, etiam se ex alterius, sc. auctoris naturae, voluntate debere esse ordinatum, et se non posse hunc ordinem laedere vel malum facere, quin hunc auctorem naturae offendat”. *Phil. Mor.* p. 173-4, n. 234, Herder, 1927.

(100) *S. Th.* I, II, q. 94, a. 2.

el bien del agente. Ahora bien, la razón práctica que dirige la actividad humana, dice esencialmente actividad, movimiento, por donde ha de sujetarse al principio de finalidad. Luego la razón práctica humana, obra por un fin que es su bien. El *bonum faciendum* para el hombre es de metafísica necesidad. No obstante, al hablar más explícitamente de: preceptos de ley natural, de seguir el bien y evitar el mal, está allí interpuesto un presupuesto, que a primera vista nos turba: la libertad física de la actividad humana.

Ahora bien, esta libertad pone en el hombre una facultad de obrar contra su principio de finalidad. Porque lo faculta a obrar un mal humano, precisamente lo contrario del fin específico de su actividad. Por donde o el principio falla, o es menester acudir a una obligación que aunque no sea física, salve dos hechos innegables, la libertad y el valor metafísico de la finalidad, y esto es lo que hace el precepto primero de la ley natural, del cual se derivan los otros: *bonum faciendum*, *malum vitandum*, que no hace más que traducir en un dictamen concreto, la dependencia personal del ser humano respecto de otro ser superior.

Por eso la finalidad de la actividad humana hace que el hombre tienda (con obligación moral) hacia el bien humano, objeto propio del hombre, que él aprende como bueno para sí y digno de ser apetecido, o como malo y digno por ende, de ser evitado.

De aquí lo que dice el Santo de estos principios, que no pueden errar, que son de absoluta firmeza: es que se fundan en la misma esencia del ser como tal, regido por los grandes principios y derivando de ellos toda su inteligibilidad.

50 — **Conclusión.** — No creemos agotado el inmenso tema de la finalidad en el orden moral, antes al contrario, haber dado unos pasos vacilantes, en este camino, que nos lleva por los grandes principios metafísicos, al primero y sumo principio de todo ser, la causa primera, el fin último, el “motor immobilis” que como dice el Angélico<sup>(101)</sup>: “Es la causa de la bondad en todos los bienes, por lo cual es la causa de cualquier fin en cuanto fin, porque lo que es fin, es tal porque es bueno. Y como aquello por lo cual es una cosa, es más digno y perfecto que esa cosa, por eso Dios es el último y absoluto fin de todas las cosas...”

NOTA A.

Es posible dar una vista sintética de la prueba largamente desarrollada arriba.

Ella, ante todo, tiene por fin solventar la formidable antinomia que plantean dos términos en apariencia opuestos: contingencia y libertad.

El argumento, en todos sus recodos, está suponiendo la contingencia del ser humano y todo él no persigue otro objetivo que evitar una contradicción en esta contingencia humana: en la contingencia del SER humano y en la contingencia del OPERAR humano. Es como si nos mandaran dar razón de por qué en el hombre no puede haber una parcela tan siquiera, de su entraña (ser) o de su actividad (operar), que no tenga colgada la etiqueta de "contingente".

La dificultad está en dar razón de la contingencia del operar libre. Es una dificultad lo suficientemente corpulenta como para amedrentar en serio a cualquiera. Por otra parte, toda ella consiste en seguir la continuidad del paso desde que hay que dar la contingencia del ser y operar humano hasta la libertad; o como en términos equivalentes se diría: en explicar cómo también la operación libre es contingente.

Procediendo por orden no veo dificultad en dar razón de la contingencia del ser humano. A cada uno se nos presenta como ensartada con el propio yo en la intuición consciente. Pareja facilidad existe —por lo menos a primera vista— en la operación humana que según el adagio escolástico ha de medirse con el mismo rasero que el ser: *modus operandi sequitur modum essendi*.

Pero resulta que precisamente esta operación humana abraza dos zonas de fronteras perfectamente delimitadas: la de los automatismos, que en psicología escolástica se denominan actos necesarios, y la de los actos libres.

La dificultad nace como una consecuencia de los principios universales que legislan el ser. El principio de finalidad se mete como una cuña entre la contingencia y la libertad y quiere hacer saltar alguna de las dos. El problema, yendo con orden, se plantea así:

- 1) Dicen los escolásticos que no se da ningún ser existente sin una actividad (*non datur pura potentia*).
- 2) Dicen además que esta actividad es siempre determinada y por consiguiente que el principio de finalidad es de un valor absoluto.
- 3) Al ser que existe, los escolásticos llaman *OPUS* y el objeto a que apunta su actividad, *FINIS OPERIS*. Dentro del finis operis, como catalogando un stock determinado de actos dependientes de un estado actual del ser (*in-tendens*) se halla el *FINIS OPERANTIS*. Este apunta hacia fines por él mismo previstos, aunque siempre dentro del perímetro delimitado por el finis operis. Algo así como si dentro de la zona del finis operis, el opus, convertido en ese momento en operante (*sibi finem proponens*) señalase para tal cual acto un fin actual determinado. Como se ve, todo el problema versa sobre el finis operis.
- 4) Este, como vimos, abarca la zona de los automatismos y la de los actos libres. Para ambos el principio de finalidad sanciona un fin común (*finis operis*). Toda la actividad que encara ese fin sería contingente y el problema quedaría resuelto.

Y sin embargo, frente a los automatismos la actividad libre reclama para sí el derecho de poderse fijar fines diversos, hasta opuestos a los envueltos por la línea del finis operis. De ser así el hombre sería dueño, para cierta zona de su actividad, aunque no fuese más que para un sólo acto, de imponerse un fin que se escapase fuera de la contingencia y en él el hombre ya no sería contingente cuando el *modus operandi* no lo es.

Surge entonces aquí una antinomia formidable entre los dos términos: contingencia y libertad. La primera trata de abrazar todo el ser, toda su

actividad, toda su finalidad. La otra quiere gravitar fuera, erigirse en ser necesario, profesando una autolatría incomprensible.

La antinomia —lo muestra el argumento expuesto— es sólo aparente. Porque traído por los brazos poderosos de contingencia y libertad, el orden moral con toda su consecuencia de Legislador y de leyes, de Ser superior y de súbditos, se emplaza como una charnela que une los extremos opuestos, como un lazo de unión, como una respuesta.

Del encuentro de la contingencia con la libertad salta la chispa de la obligación moral, y esa chispa prende en el hombre un incendio formidable que abrazándolo todo en su misma entraña, lo hace correr hacia el fin que está esculpido en el fondo mismo del "opus humanum" constituyendo el "finis operis".

#### NOTA B.

Como se ve, el orden moral incluye un mundo de consecuencias y sobre todo una relación que no siempre se tiene en cuenta al desarrollar sistemáticamente la materia que lo estudia. Creo que es enteramente necesario consignar todos los datos proporcionados por el orden moral y darles la correspondiente importancia a cada uno. Es la manera única de evitar lógicas incomprensiones, como la de un profesor de la facultad de Derecho de..., que no ha mucho decía ser partidario de la ética Kantiana porque carecía ella de las cosas arbitrarias que tiene la ética cristiana, como a su parecer era el estudio de los actos humanos con el que generalmente se suele iniciar en los manuales el estudio de dicha materia.

El orden moral importa como fundamento esencial una relación transcendental: un binomio inseparable: Creador y creatura. La creatura es el ser que depende enteramente del Creador. No hay en ella una sola fracción tan siquiera que no sea contingente. Para distinguir los términos la filosofía llama a la creatura el "Opus" y al Creador "Operans". Como el Opus está dependiendo enteramente del Operans, el Finis operis está dependiendo enteramente del Finis operantis y no sólo está dependiendo sino que es el mismo absolutamente. Esto nos permite trazar un esquema explicador del contorno que marca toda la topografía del orden moral y que puede ser un programa de visión total en el estudio de la ética cristiana. Sería así:

La persona humana, como que es un ser creado, está ligada al Creador con una relación transcendental, no solamente en su "Esse" sino también en su "Operari". Por ésto su operación libre (Finis operis) solamente podrá ser inteligible cuando se vea forzada a buscar el bien exigido por la naturaleza humana, en la cual se halla esculpido el "Finis operantis", de allí sucederá que el fin de la obra (fin de la creatura humana) se acomode enteramente al fin del operante (fin del Creador). Ahora bien, este fin del operante al crear la obra no puede ser otro que el mismo Dios (Finis subjectivus seu quo) mediante la obligación antes establecida (por eso la Bienaventuranza es un premio) a fin de que dé al Creador una gloria eterna (Finis objectivus seu qui). Ahora bien, para que de hecho el fin de la obra (de la operación libre) pueda seguir en todo el fin del operante, es menester que exista un criterio dado por la naturaleza y conocido por ella misma que sirva para tal objeto. Este criterio no es otro que la misma naturaleza humana ya que ella es la imagen (la naturaleza humana es como dice S. Tomás - S. Th. I, 93, 2: "Natura quae intelligit et sapit", contingente aun formalmente considerada). Este criterio para la operación libre si se lo busca en el Creador (Dios) consiste en su razón y en su voluntad (Ley eterna) que es comunicada en concreto al entendimiento humano (ley natural). Por consiguiente esta obligación que tiene la creatura de obedecer al

fin puesto por Dios, viene directamente de Dios y es conocida por todos los hombres; pero debiendo dirigir todo el obrar del hombre, esto será posible sólo si a todas y a cada una de las operaciones acompaña una manifestación de esta obligación (Conciencia), según la cual pueda el hombre obrar con fidelidad y seguridad.

Podríamos seguir desarrollando la parte que corresponde al derecho y a la ética especial, pero creemos suficientemente enunciada nuestra intención.

Por aquí se echa de ver también que el estudio de los actos humanos no está fuera de sitio ni es inútil. Como toda la moral está dependiendo de los actos libres, es imprescindible ver qué actos pueden en el hombre ser responsables y caer consiguientemente dentro del campo moral. Como, por otra parte, la urdimbre de los actos humanos es en extremo complicada, no ha de extrañarse el estudioso si se dedica todo un tratado a su examen minucioso.

Colegio Máximo de San Miguel.  
1943.