

## EL ULTIMO FIN Y EL AMOR PRIMERO

R. GARCIA DE HARO

El verdadero bien del hombre no es un bien mundano, temporal: sino Dios mismo. Mientras las criaturas materiales agotan su perfección en este mundo, y ése es su modo propio de dar gloria a Dios, el hombre no. La perfección que le corresponde trasciende el universo: se encuentra sólo en ese *attingere Divinitatem* —unirse a Dios— que le es propio y privilegio singular en la creación: “Yo mismo seré tu recompensa inmensamente grande” (Gen. 15, 1).

El universo entero se ordena a Dios como a su fin y se dirige hacia El imitando su bondad: por eso, cada una de las criaturas regresa a Dios como por una cierta circulación, en tanto que salida de El tiende al bien. Esta circulación, sin embargo, se logra plenamente en algunas, pero en otras queda imperfecta. Porque “las que se ordenan a alcanzar aquel primer bien del que procedieron sólo mediante la consecución de una cierta semejanza, no gozan perfectamente de esta circulación; la tienen sólo las que logran llegar de algún modo hasta el mismo primer principio: lo que pertenece únicamente a las criaturas racionales, que pueden alcanzar a Dios por el conocimiento y el amor” (In IV Sent., d. 49, q. 1, a. 3, sol 1). Mientras no conoce y ama a Dios, el hombre no recalca en su fin propio:

hasta tanto no trascendemos el orden creado, viendo las cosas en su relación a Dios, no arribamos a un conocimiento adecuado a nuestra naturaleza; y mientras no amamos a Dios sobre todas las cosas —y a éstas refiriéndolas al amor de Dios como su fin— no gozamos de un amor proporcionado a lo que somos (cfr. S. Th., I-II, q. 109, a. 3, c).

Por el conocimiento y el amor, Dios se hace presente de un modo nuevo en el alma: “hay un modo común por el que Dios está en todas las cosas (...), como la causa en los efectos que participan de su bondad. Pero sobre este modo común hay uno peculiar, que conviene a la criatura racional, en la que Dios se dice estar como lo conocido en el cognoscente y lo amado en el amante. Y puesto que, conociendo y amando, la criatura racional con su operación *attingit ipsum Deum*, no sólo se dice que está en la criatura racional, sino también que habita en ella como en templo suyo” (S. Th., I, q. 43, a. 3, c). Por este modo de llegar a Dios, que le es propio, se puede decir que el hombre consigue su último fin, a la vez, mediante la glorificación y la posesión de Dios: por eso, el último fin del hombre, como de cualquier criatura inteligente, se llama *felicitas sive beatitudo* (C. G., III, c. 25).

\* \* \*

Hasta aquí cuanto es propio y constitutivo de la naturaleza humana. Pero Dios se ha excedido con el hombre, dándole una participación de su misma vida íntima, por la que se ordena a retornar a El no ya sólo como Creador sino como principio de las procesiones divinas intratrinitarias, mediante un conocimiento y amor sobrenaturales: así como *in quantum est naturaliter eius particeps, naturaliter ordinatur in Deum et per cognitionem et per affectionem, ideo in quantum est quaedam eius participatio supra naturam, ordinatur in Deum per quaedam cognitio et affectio supra naturam* (In III Sent., d. 23, q. 1, a. 4, sol. 3, ad. 1). Y así el hombre, que por los principios de su naturaleza se ordena ya a Dios como Creador del universo, mediante la gracia se ordena de un modo nuevo a

El (cfr. I-II, q. 62, a. 1, c.); y, en consecuencia, debe afirmarse que hay una *duplex beatitudo sive felicitas homini*: una proporcionada a la naturaleza humana (que es su fin connatural), y otra que le excede (o fin sobrenatural), a la que sólo puede llegar *divina virtute, secundum quandam divinitatis participationem*, por la que se dice que somos *consortes divinae naturae* (II Pet. 1, 4).

Dios es el último fin natural y sobrenatural del hombre, sin que esta duplicidad de fin en la criatura suponga en Dios distinción, ya que el último fin —tan condicionante en ella— no implica relación real alguna en Dios. Y así esta duplicidad de fin muestra la radical excedencia de Dios sobre sus criaturas, que le permite comunicarse a ellas de un modo nuevo —sobrenatural—, con lo que permaneciendo tales (de ahí que conserven su fin connatural) las diviniza. El retorno sobrenatural a Dios, de que el hombre es hecho capaz por la gracia, asume y prolonga la estructura y los modos de su retorno natural: la capacidad que el hombre tiene por naturaleza, como criatura intelectual, de regresar a Dios por el conocimiento y el amor es prolongada por la gracia hasta una plenitud que excede a toda naturaleza no sólo creada sino creable, pero que no es imposible para Dios: *creatione et recreatione operatur Deus, unde non est inconueniens, quod actio Dei in creatura pertingat ad aliquem terminum in quem non se extendit natura: quia creatio et recreatio est quasi actio continua, reducta in unum agens* (In II Sent. d. 18, q. 2, a. 1, ad. 5).

### 1. EL AMOR DEL FIN Y LA LIBERTAD

El hombre difiere, pues, de las criaturas irracionales en que no sólo está ordenado al fin, sino que *puede conocerlo* y, en consecuencia, amarlo; y así dirigirse por sí mismo al fin, como dueño de sus actos. Precisamente, porque alcanza el conocimiento del fin, posee la misma razón de bien —no sólo una oscura apetencia— y, por tanto, “perfectísimamente se inclina al bien, no ciertamente como sólo *dirigido* hacia El, sino como *dirigiéndose por sí mismo*

a *El*" (S. Th., I, q. 59, a. 1, c): se dirige al bien en cuanto fin, y, por eso, libremente (S. Th., I-II, q. 1, a. 1, c).

Todo movimiento se funda necesariamente en la atracción del último fin: si una criatura no apeteciese el último fin no apetecería nada. De ahí que el modo de apetecer el último fin condicione el modo de apetecer cualquier otro bien. Cuando una criatura no se mueve por sí misma hasta el último fin, no se mueve por sí misma —es decir, libremente— en nada: *id quod est primum in ordine intentionis est quasi principium movens appetitum: principium autem intentionis est ultimus finis* (S. Th., I-II, q. 1, a. 4, c.). Es algo de lo que podemos tener evidencia profunda, rigurosamente asentada, pero que aún antes de conocer así sabemos ya bien de alguna manera: todos hemos caído en la cuenta, más de una vez, de que obramos buscando servir de verdad —y esto sólo es posible por amor a Dios— o buscándonos a nosotros mismos; es decir, que cada uno de nuestros fines parciales se resuelve en última instancia en uno de estos dos fines dominantes, en algún modo absolutos. Y es ahondando en este primer conocimiento espontáneo como llegamos a saber —en perfecta continuidad con esa experiencia, pero con rigor metafísico— que no hay ningún movimiento de la libertad que no se funde en la atracción del último fin.

No podemos impedir que nos conste de alguna manera (de otro modo no se entiende como seríamos libres), la radicalidad con que el movimiento al último fin funda todo otro movimiento: sólo porque podemos poseer el fin como tal, porque nuestra inteligencia puede alzarse hasta Dios, y así amarle, somos libres. Si el movimiento de nuestra voluntad no llegase libremente al fin, no elegiríamos libremente los medios. De donde las criaturas irracionales, que no se alzan al conocimiento del fin como tal y, por tanto, no pueden libremente amarlo, antes lo buscan de modo ciego por una necesidad instintiva, no tienen libertad en ninguno de sus actos. Somos libres —de aquí, la dimensión última y estremecedora de la libertad— porque en algún modo podemos elegir nuestro último fin.

\* \* \*

Esta capacidad de moverse por sí al fin es fruto, a la vez, de la inteligencia y la voluntad. El hombre recibe la perfección de dirigirse por sí mismo hasta Dios, que es su fin, mediante esta duplicidad o composición de potencias. Al tener su Bien fuera de sí, la criatura puede dirigirse por sí misma a El, sólo y en la medida que se lo represente como tal. Y es la inteligencia la que nos representa el bien como tal, como fin: *cognoscit rationem finis et eius quod est ad finem* (De Veritate, q. 24, a. 1 c). Por eso, la criatura intelectual goza más plenamente del poder sobre sus actos, es más libre, cuanto mejor conoce a Dios: *veritas liberabit vos* (Jh. 8, 32). Se entrevé así un poco la hondura de esta enseñanza que recoge el discípulo amado: cuanto más se conoce a Dios, cuanto más se ve su mano en todos los acontecimientos, cuanto mayor es la actitud contemplativa, crece la libertad. Por eso, la más original y profunda manifestación de libertad en el hombre es el deseo de tratar a Dios: “la religión es la mayor rebelión del hombre que no quiere vivir como una bestia, que no se conforma —que no se aquietta—, si no trata y conoce al Creador” (J. ESCRIBA DE BALAGUER, Conversaciones, n. 73).

Con base en esta posibilidad que el hombre tiene de conocer su último fin, surgirá el movimiento libre de la voluntad hacia Dios. Ya antes la voluntad está inclinada, pero oscuramente y de un modo necesario, hacia aquel bien que ha de saciarla: toda criatura tiene una dirección originaria y necesaria hacia su bien, que en la criatura intelectual se manifiesta en la inclinación de la voluntad hacia el bien en común (cfr. S. Th., I, q. 60, a. 1, c). Inevitablemente la voluntad aspira al Sumo Bien, con un *amor naturalis* —aún oscuro y no concretado todavía— pero que es el sustento de todo otro querer. Este amor o *dilectio naturalis* del fin último es el deseo de felicidad inseparable de nuestra naturaleza, en el que se fundan todos los movimientos de la voluntad: “de un modo natural el hombre desea ser feliz. Y de esta natural inclinación de la voluntad arrancan todos los otros querer voluntarios: ya que todo lo que el hombre quiere lo quiere por fin. El amor natural del bien que el hombre quiere como fin, es la *dilectio na-*

*turalis*: el amor derivado de éste hacia el bien que se quiere por el fin, es la *dilectio electiva*" (S. Th., I, q. 60, a. 2, c). Este impulso natural, que mueve al hombre entero, empuja su inteligencia hacia el conocimiento del último fin: una vez que el hombre conoce —aunque sea todavía en penumbras— dónde está esa plenitud que su alma ansía, una vez descubre, con frase de la Sagrada Escritura, que *quemadmodum desiderat cervus ad fontes aquarum, ita desiderat ad te, Deus, anima mea* (Ps. 41, 2), entonces el hombre realiza su primera elección *in concreto*, por la que pone su voluntad *ahora ya libremente* en el último fin.

No conocemos que Dios es nuestro último fin, por tanto, sin una imprescindible rectitud de la voluntad: la rectitud de la voluntad es requerida para el verdadero conocimiento de Dios, antecedente y concomitantemente. Como la materia no puede conseguir una forma sino debidamente dispuesta a ella, así la inteligencia no se alza a Dios, sino debidamente ordenada a El por la voluntad (cfr. S. Th., I-II, q. 4, a. 4, c). Es evidente, a la vez, que nunca la voluntad posee realmente su objeto como bien moral sin poseerlo la inteligencia: ya que el bien se presenta a la voluntad como su objeto solamente por la razón, y sólo aquel bien que cae bajo el orden de la razón causa la bondad moral en el acto de la voluntad; por eso la voluntad no siempre está en el verdadero bien, sino a veces también en un bien aparente, y así *actus voluntatis non est bonus semper, sed aliquando malus* (I-II, q. 19, a. 1, ad 3<sup>um</sup>). De este modo, se resalta la unidad del hombre que no puede dirigirse hacia su Bien, ni por la sola inteligencia ni por la sola voluntad, sino mediante el entero dinamismo de su persona, de su inteligencia y su voluntad totalmente volcadas hacia Dios: *Diligis Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et in tota anima tua, et in tota mente tua* (Matt. 22, 37).

En la dirección hacia el último fin se hace así patente la relación entre la inteligencia y la voluntad, en el libre operar del hombre —con dominio originario— en su retorno a Dios: en la tensión suprema de su dinamismo o dimensión moral de su obrar, por la que tiende a Dios

*ut amor, desiderium et gaudium.* Inteligencia y voluntad son, cada una en su orden, capaces de Dios, pero requiriéndose mutuamente: ninguna llega a su operación propia sin el concurso de la otra. Si la inteligencia accede a Dios, es porque la voluntad quiere; usamos de todas nuestras potencias porque queremos (cfr. S. Th., I-II, q. 9, a. 1, c). Pero la voluntad es *capax Dei*, por ser el apetito de una criatura inteligente: y así, la inteligencia es la que proporciona nuestra voluntad a Dios. El inicio de todo movimiento en nosotros es de nuestra voluntad, también el de la inteligencia: ésta así movida, sitúa a la voluntad ante su objeto propio, y en este sentido la inteligencia mueve a la voluntad como presentándole su objeto (cfr. S. Th., I-II, q. 9, a. 2, c). Por eso, si la voluntad es *primus motor*, a la inteligencia corresponde la condición de motor superior, ya que mueve a la voluntad en el modo en que el fin —que es la suprema de las causas— mueve (cfr. G. C., III, c. 26). Impulsar a alguien hacia su fin “que pertenece al imperio, presupone el apetito del fin y es como una prosecución del mismo (...); y, según esto, la voluntad, cuyo objeto es el fin, se dice que impera, por cuanto el imperio —siendo un acto de la razón— *in voluntate incipit, ad quam pertinet desiderium finis*” (In IV Sent., d. 15, q. 4, a. 1, sol 1, ad 3). Pero *la voluntad impera* gracias a que su supremo bien es el bien de la inteligencia: “el último fin de todo el hombre, de todas sus operaciones y deseos, es conocer la verdad primera, que es Dios” (C. G., III, c. 25). De este modo, en el camino hacia su fin que es Dios, a la vez que se afirma la distinción de las potencias sin confusión, se señala su mutua dependencia en la unidad del hombre: inteligencia y voluntad proceden “ab essentia animae”, pero de modo que la voluntad procede “praesupposita intelligentia” y el entendimiento “movente voluntate” (De Veritate, q. 22, a. 11, ad 6). Ni la voluntad conoce ni la inteligencia quiere, sino que es todo el sujeto el que conoce por la inteligencia y quiere por la voluntad, y por ambas se dirige a Dios. Es el sujeto —cada persona, cada existente— quien accede a Dios en el ejercicio simultáneo de su querer y de su conocer, que le abren a la infinitud

del objeto agotante de su inteligencia y de su voluntad, a su último fin, a su Dios y a su Todo: "Dios no intenta hacerse un hueco en nuestro corazón, en nuestra alma, en nuestra mente, como entre una muchedumbre de personas y de cosas. Dios es uno, Dios es el Uno, el Unico, y pide la totalidad de nuestro amor, porque El es Todo. No pide un poco de nuestro amor, un poco de nuestra vida, algo medido. Dios es Todo, y debe ser amado *ex toto corde*, absolutamente" (S. CARDONA, La situazione metafisica dell'uomo, Div. Thom., a. LXXV (1972), n. 1, p. 53).

\* \* \*

El amor de Dios, este *primer amor* al último fin, se muestra así como la condición de todos nuestros actos libres. No hay verdadera libertad en el hombre sin el amor a Dios. Toda acción libre supone, o implica, una *electio finis in concreto*, con intervención de la inteligencia y la voluntad, como fundamento de la libre determinación hacia el último fin; momento radical y primario que, de algún modo, ha de hallarse presente en cualquier acto humano para ser libre. La esencia de la libertad consiste en darse —por el conocimiento y el amor— a este último fin y dirigir todas las energías propias o cumplirlo con los medios oportunos. Las elecciones sucesivas confirman o revocan esta originaria y primaria elección del hombre: precisamente porque la libertad alcanza a la elección del fin *in concreto*, es también posibilidad de elegir los medios en orden al fin, es *vis electiva mediorum servato ordine finis*.

El carácter absolutamente condicionante del último fin, hace que no quepa tender simultáneamente a dos cosas por tal concepto: *non potest esse quod in duo sic tendat appetitus, ac si utrumque sit bonum perfectum ipsius* (S. Th., I-II, q. 1, a. 5). Sólo la imperfección de la libertad humana, que no es la libertad de un espíritu puro sino de un alma que es forma de un cuerpo, explica esa posibilidad de que un hombre bueno haga actos malos —peque—, o que no todos los actos de un hombre pecador sean pecado (cfr. Conc. Trid., sess. VI, ca. 7; Const. Auctorem Fidei, de 28-VIII-1794, n. 23). Porque a la postre, "nadie puede servir

a dos señores, porque o tendrán odio al uno y amará al otro, o se sujetará al primero y mirará con desdén al segundo” (Mat. 6, 24). Por eso, en el actual estado de naturaleza caída, la ordenación estable al último fin verdadero —que supone salir del estado de pecado— es sólo obra de la gracia: *homo nullo modo potest resurgere a peccato per seipsum sine auxilio gratiae* (S. Th., I-II, q. 109, a. 7). Y así se explica que, mientras no interviene la gracia, tampoco el hombre pueda tener verdaderas virtudes *simpliciter*, sino sólo *secundum quid*: ya que tales virtudes “ordenan bien al hombre respecto al último fin en algún género, pero no al último fin *simpliciter*” (S. Th., I-II, q. 65, a. 2, c). Y, por tanto, de hecho la verdadera condición de la libertad, en cuanto perfección, en cuanto capacidad de dirigirse a su último fin como dueño de sus actos, el hombre caído no la alcanza más que en el amor de caridad: no hay —después del pecado de Adán— más libertad verdadera que la libertad *qua Christus nos liberavit* (Gal. 4, 31).

## 2. LA ELECCIÓN DEL FIN Y EL MISTERIO DEL PECADO

La radicalidad con que la *dirección originaria al último fin* condiciona los demás movimientos libres de la voluntad (cfr. De Veritate, q. 22, a. 5, c), nos enfrenta al hecho de que, en toda elección de una cosa que no es medio para el último fin, se violenta la naturaleza en algo que toca a su bien supremo. Si la libertad fuera sólo poder de elegir los medios que conducen al fin, se explicaría la libre elección de los medios que verdaderamente llevan a él; pero no —salvo como simple error— la de los medios que apartan de tal fin. Y así, en la elección de un medio que no conduce al último fin, hay necesariamente por parte del hombre la posición violenta —*praeter natura*— de un último fin: “como en el amor de Dios el mismo Dios es el último fin, al que se ordenan todas las cosas que se aman con un amor recto, de igual manera en el amor de la propia excelencia se encuentra un último fin, *ad quem omnia alia ordinantur*” (De Malo, q. VIII, a. 2, c).

No hay libre elección de los medios sin elección sobre el fin: la tragedia de la libertad humana es que *voluntariamente puede errar sobre el último fin*. No puede cambiar su último fin, pero puede proponerse como tal algo que no lo es: puede rechazar su fin, apartarse con su elección de Dios. Mientras las criaturas irracionales se ordenan a su fin infaliblemente, el hombre puede situarlo erróneamente en algo que no lo es; porque, aunque todos conocen y apetecen como último fin de la voluntad la felicidad y el bien en general, que este perfecto bien no sea el placer, o la riqueza, o la virtud u otras cosas no todos lo saben (cfr. S. Th., I-II, q. 1, a. 7, c), porque —si no quieren bien— ignoran la realidad a la que conviene la razón de Sumo Bien. Y por consiguiente, en este sentido, lo quieren sólo los que quieren. Y, por tanto, existen errores culpables a este respecto (S. Th., I-II, q. 5, a. 8, c). Sólo esta radical elección muestra con claridad tanto nuestro grado superior de participación en el ser —cada individuo humano debe ordenarse por sí mismo a Dios: es persona en todos sus actos—, como nuestra abrumadora responsabilidad: podemos pecar. Por ende, “Sólo con el cristianismo que atribuye al hombre la efectiva ‘libertad’ de elegir su último fin y por tanto le reconoce la plena responsabilidad de sus acciones, el concepto de ‘persona’ obtiene su última exigencia del ‘dominio’ con que el espíritu obra por encima de los cuerpos (...). Sin la referencia a un primer principio del ser y a un último fin del obrar, la libertad humana y con ella la persona, carece de contenido y de significado” (C. FABRO, *L’anima*, Roma 1955, pp. 182-84). Y, por todo esto también, la elección sobre los medios sólo es en realidad una perfección si se mantiene en la tendencia al verdadero último fin: si no, es una señal de la defectibilidad de la libertad humana.

De ahí, además, que la elección errónea sobre el fin tenga siempre lugar a través de una errónea elección de los medios, que está basada en el impulso —ahora ciego— hacia el sumo bien; porque no hay libre arbitrio respecto al último fin *in communi*, y quienes pecan lo que hacen es procurarlo mal y así equivocadamente en otras cosas: “se

apartan de aquello en que verdaderamente se encuentra al razón de último fin; pero no de la misma *intentio* al último fin, que falsamente buscan en otras cosas" (S. Th., I-II, q. 1, a. 7, ad 1). La condición misma del fin último implica que ha de llenar absolutamente el apetito del hombre, por tanto, que ha de ser siempre *naturaliter desideratum*: de modo que aunque el hombre se desvíe de Dios, que es su fin verdadero, su naturaleza no es frustrada porque todo aquello en lo que falsamente busca su felicidad, lo sigue queriendo *propter finem ultimum*, según la razón formal de su sumo bien (S. Th., I-II, q. 1, a. 6, c) Y, así, el hombre se hace dioses que no son dioses, con una vanidad que en nada le aprovecha (cfr. Jer., 16, 19-20).

Nos encaramos así al aspecto más misterioso de la libertad, el misterio de la elección mala, del pecado: el *mysterium iniquitatis* (II Tes. 2, 7).

La perfección, en que la libertad consiste, supone que el hombre pueda conocer con certeza dónde está su *beatitudo*; y, por tanto, que tenga la capacidad de reconocer en todas y cada una de las cosas creadas, que no es su último fin; y esto aún sin la ayuda de la gracia. El pecador que ha perdido la amistad con Dios, o el mismo pagano que no llega a tener suficiente conocimiento natural del Creador, se encuentran también con esta brújula que El mismo ha puesto en su naturaleza, para ayudarle a usar bien de su libertad: porque como quiera que el objeto de la voluntad es el bien universal, el hombre no puede reposar en ninguna criatura. Sólo en Dios se encuentra el bien universal, ya que la bondad de las criaturas es participada, y por eso ninguna es capaz de aquietar el deseo de la voluntad: "solus Deus voluntatem hominis implere potest, secundum quod dicitur in Ps. 102, 5: 'qui replet in bonis desiderium tuum'" (S. Th., I-II, q. 2, a. 8, c). Por eso, nuestra inteligencia, movida por la voluntad en busca de su Bien absoluto, averigua pronto en cualquier cosa creada que no lo es: "ningún deseo finito puede aquietar la inteligencia. Lo que se comprueba porque la inteligencia, ante cualquier bien finito que se le presenta, nunca se confor-

ma, sino que se enerva”, quiere proseguir a más (C. G., III, c. 50).

El hombre sabe que su felicidad no puede estar en las criaturas materiales, ya que ninguna de ellas es mejor que él, y el fin es siempre mejor que lo que a él se ordena (C. G., III, c. 27)); aparte de que son mudables y transitorias y la felicidad para ser plena ha de ser estable (C. G., III, c. 29). Ni puede encontrarla tampoco en sí mismo, ni en la conservación de su ser, ni en ningún bien que le venga de las criaturas que sería también mudable (cfr. S. Th., I-II, q. 2, a. 5, c). Esta insatisfacción en la que todas las cosas creadas nos dejan, nos empuja continuamente a reconocer que sólo Dios puede ser nuestro Último fin. La inteligencia y voluntad humanas, ávidas de una plenitud de Ser que no tienen, “desde el primer momento se abren a la infinita Verdad y Bondad y se lanzan a su conquista. En el primer encuentro con la verdad y bondad limitadas del ser creado, esta ansia infinita de nuestras facultades, entretenida por un momento, se abre de nuevo anhelante, porque en ese ser limitado con sus atributos de verdad y de bondad la inteligencia y la voluntad han encontrado los rasgos de Verdad y Bondad infinitas del Ser divino, de las que participan como vestigios suyos. Cuando la inteligencia pierde este hilo ontológico esencial que une al ser creado con la Causa primera”, y no divisa en las criaturas su relación al Creador, ni en los bienes finitos una participación de su infinita Bondad, “no por eso deja de aspirar al Bien infinito, a su último fin, sólo que, en lugar de buscarlo donde realmente está, en Dios, esfuerzase en vano por colmar el ansia infinita de Verdad y Bondad, que lleva en sus entrañas, con bienes limitados creados, que no hacen sino entretenerla un instante para dejarla siempre insatisfecha y desconsoladamente anhelante (O. N. DERISI, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, Madrid 1969, p. 123).

A pesar del modo tan profundo con que está grabado en sus entrañas ese anhelo, que no le deja encontrar su fin fuera de Dios, el hombre puede elegir mal: elegir un medio que le aparte de su último fin, poniendo su bien su-

premo en lo que no lo es. Pero para ello necesita *oscurecer la luz que su inteligencia le da* de que efectivamente tal elección no le conduce a su fin. La defectibilidad de la libertad exige, en último término, que el hombre pueda poner la *ratio beatitudinis* en algo que no sea objetivamente el Sumo Bien, oscureciendo así —como para burlar el sentido de esa su íntima tendencia, origen de todos sus actos— la luz de su inteligencia que le lleva a determinar dónde está o no la *ratio beatitudinis*, la raíz por la que debe querer cada uno de sus actos. Una pérdida de luz que ha de ser querida, voluntaria, forzada, porque la realidad en cuanto conocida no cesa de darla: cuando no es así, el error resulta siempre pasajero, porque presto comprueba el hombre que allí no está su bien. La persistencia en la elección mala comporta un cegar voluntario de la luz. Por tanto, el error en el conocimiento del último fin *no puede consumarse sin una decisión libre de la voluntad*; más aún, todo pecado grave incluye este error voluntario sobre el último fin, de un modo práctico: en todo pecado grave hay un apartarse del fin y, por ende, una negación, al menos práctica —como no consideración, como afectada ignorancia—, de que Dios sea su último fin.

La libre elección del hombre comienza, en definitiva, por querer o rechazar su último fin: es una elección necesaria e inevitable *sin la cual no habría ulteriores decisiones*. De modo que el primer acto propiamente libre que el hombre realiza es precisamente esa elección: “lo primero que le ocurre al hombre que alcanza el uso de la discreción es que, considerándose a sí mismo, piense a qué está ordenado como a su fin, puesto que el fin es lo primero en la intención. Y, por tanto, éste es el momento en que queda obligado por el precepto afirmativo del Señor: ‘convertíos y yo me convertiré a vosotros’” (S. Th., I-II, q. 89, a. 6, ad 3). En el actual estado de naturaleza caída, conviene advertirlo, la elección buena no puede realizarse sin la ayuda de la gracia, de modo que en los bautizados sólo por una intervención extraordinaria de Dios —una concesión milagrosa de la gracia— es posible evitar la elección mala: se comprende la trascendencia del bautismo de los

niños, también por esta razón, y el sin sentido —es claramente tentar a Dios— de retrasarlo hasta la edad del uso de la discreción.

Y así después de la caída de Adán el hombre se orienta a su último fin sólo con la ayuda de la gracia y por un acto mediante al que se ordena a Dios simultáneamente como fin natural y sobrenatural. Bien entendido que el fin conatural mide sus acciones también cuando no está en gracia y, por eso, cuando elige mal, sus actos no sólo están desproporcionados a la bienaventuranza sobrenatural, sino que resultan infrahumanos. Y será esta elección sobre el fin —buena o mala—, mientras no la retracte, la que, de algún modo, configurará sus posteriores decisiones y toda su manera de vivir, “ya que los diversos modos de vivir que hay entre los hombres están en función de las diversas cosas en las que buscan la razón de sumo bien” (S. Th., I-II, q. 1, a. 7, ad 2).

\* \* \*

Igual que el caminar hacia el fin, también el apartarse de él —el pecado— se muestra como una acción conjunta del entendimiento y de la voluntad, de todo el hombre, que es quien peca o ama.

Tenemos un defectuoso conocimiento del Sumo Bien y de la conexión de los bienes parciales con El: hay en nosotros deficiencia *in apprehendendo et conferendo* (De Verit., q. 22, a. 6, c), aun confortado por la luz de la fe. No siempre vemos a Dios tan cercano —*quod intimius est rebus* (Super. Ev. S. Ioann., I, lect. 4; S. Th., I, q. 8, a. 1, c)— como realmente está; y así podemos llegar a imaginar, —no a saber— que Dios no está presente en nuestra vida e interesado hasta en la más pequeña de nuestras acciones: “Cuando la fe flojea, el hombre tiende a figurarse a Dios como si estuviera lejano, sin que apenas se preocupe de sus hijos... a imaginar que en esto, en lo de cada instante, no está Dios, porque ¡es tan sencillo, tan ordinario!” (J. ESCRIBA DE BALAGUER, Homilias, “Hacia la santidad”, pp. 44-46). Esta cierta oscuridad de lo divino, creciente cuando la fe se enfría, explica la posibilidad de nuestra

acción cegadora. La razón, especialmente si no está iluminada y sostenida por la virtud de la fe, o si esa fe escasea, alcanza imperfectamente la verdad última de las cosas: al sernos difícil captar la luz de la causalidad divina que las sostiene en el ser y ordenadas dentro del universo, podemos llegar a deformarlas, como si carecieran de relación a Dios. La ordenación divina de toda criatura —que nos da su última dimensión y su verdadero sentido— no nos es conocida de modo inmediato y hay otros aspectos que se nos manifiestan como más patentes. Y así es posible, si hay algo que nos incline a ello, cortar con esa última profunda luminosidad que confiere a las cosas su relación con Dios, y verlas de este modo en su mera parcialidad: desconectadas del Todo, de Dios, de su Primer principio y Último fin. Y efectivamente, hay algo que nos inclina a hacerlo: un afán de radical señorío, ya que, cortada su relación a Dios, todas las cosas se me aparecen como sometidas a mi elección total, porque son parciales. Un extraño señorío que pone en mi mano la elección —ya inevitablemente errada— entre cualquier bien que se me presente, como si fueran de suyo totalmente indiferentes.

En el mundo de lo real, las cosas no se presentan nunca como absolutamente ambiguas, ya que Dios llama siempre a través de ellas. Nada de cuanto es puede ser ajeno a Dios: “La caridad de Dios —que nos ama eternamente— está detrás de cada acontecimiento, aunque de una manera a veces oculta para nosotros” (J. ESCRIBA DE BALAGUER, *Homilías*, “Las riquezas de la fe”, p. 25). Por eso, la indeterminación de la voluntad hacia los bienes que conocemos, no es primaria, supone que las desproveamos previamente de su relación a Dios, porque desprovistas de esa relación carecen de verdadera ordenación moral. La famosa indeterminación en que la voluntad queda ante todos los bienes conocidos (la perplejidad del asno de Buridano), no puede ser univocidad entre los bienes parciales y el Sumo Bien, ya que el hombre tiene capacidad de reconocer en cada cosa —fuera de Dios— que no es su último fin, y, por consecuencia, el orden de cada una a Dios. Los bienes que el entendimiento presenta a la voluntad dicen razón par-

cial de bien, pero no indiferencia —salvo en abstracto—, pues por su misma parcialidad proclaman necesariamente una relación al Bien absoluto. Por eso, para que las cosas reales me sean profundamente indiferentes es necesario que las mire privándolas de su relación a Dios. De aquí que lo propio y primero del poder de la libertad en orden a la elección mala sea, precisamente, oscurecer la luz de la inteligencia, por la que debería ver las relaciones que todas las cosas y todas mis acciones guardan con Dios, principio y último fin de todas como de mí mismo: “¿De qué modo huiré de tu Espíritu? ¿Y cómo me ocultaré de tu faz?. Si subiere a los cielos allí estás Tú; si bajare al Seol, allí estás presente. Si tomara las alas de la aurora y quisiera habitar al extremo del mar, también allí me tomaría tu mano y me tendría tu diestra. Si dijere: ciertamente las tinieblas me envuelven y sea la noche luz en torno mío, tampoco las tinieblas son oscuras para Ti, y la noche luciría como el día, pues las tinieblas son como la luz para Ti” (Ps., 138, 7-12).

Hay una razón profunda para que éste sea el origen del mal en el hombre, y es que su último bien es el bien de la inteligencia: por eso, el inicio de ese apartamiento debe incluir una tarea de cegar la luz, de producir tinieblas, de oscurecer la guía que Dios ha puesto para llevarme a El. De este modo, la elección mala, el pecado, es un renegar radicalmente de lo que soy: una criatura que está bajo el cuidado y la guía amorosa de Dios; y todo para intentar caminar como si yo creara la luz. El pecado es un acto de libertad ciega y cegadora. Se entiende bien así que no ejerzo mal ni libertad casi sin darme cuenta, por una especie de equivocación casual al elegir cuál sea entre los muchos bienes que encuentro mi verdadero Dios, sino porque prefiero el extraño señorío de andar en tinieblas a seguir el camino luminoso por el que Dios me conduce: “la luz vino al mundo y los hombres amaron más las tinieblas que la luz, por cuanto sus obras eran malas. Pues quien obra mal, aborrece la luz y no se arrima a ella, para que no sean reprendidas sus obras. Al contrario, quien obra según verdad, se arrima a la luz, a fin de que sus

obras se vean, como que han sido hecha según Dios" (Ioann., 3, 19-21).

De modo que, en definitiva, la raíz de todas las elecciones que realmente hace la libertad *propria dispositione absque necessitate* es esa decisión entre abrirse a la luz o cegarse, que corresponde al modo que tenemos de plasmar, en las elecciones concretas de que somos capaces, el bien absoluto que la voluntad busca: no elijo mal equivocadamente y como el azar entre varios bienes parciales, sino que elijo muy precisamente, dentro del cierto velo con que conozco, entre los dos únicos bienes que me puedo representar como absolutos: Dios mismo que se me presenta —me llama— a través de esa luz de las cosas que es el orden divino, y mi afán de absoluto señorío sobre todo, que me induce a cegar esa luz. Se comprenden así las hondas razones de la primacía de la contemplación: ese ver las cosas como salidas de las manos de Dios y por El gobernadas. Un modo de acercarse a la realidad que no implica en absoluto generalizaciones vagas ni pérdida de la consistencia propia de lo creatural, ni sumergirse en un mundo idealizado: al contrario, es la única vía para conocerla en su entera realidad, cómo son en concreto, creadas por Dios, y por tanto, dependientes de El: "Yo con mi gran poder y la fuerza de mi brazo, he hecho la tierra, al hombre y a los animales que hay sobre el haz de la tierra y las doy a quien quiero" (Jer., 27, 5). Una actitud, por tanto,<sup>7</sup> que es lo más lejana a la indiferencia o a la inactividad, antes constituye el muelle más eficaz para dotar a todos los actos de su sentido y de su verdadera fuerza: la búsqueda de Dios, término exhaustivo a la vez de la inteligencia y de la voluntad. J

\* \* \*

Si la grandeza de la criatura racional está en su capacidad de ir por sí misma hasta Dios, su límite se muestra en que no puede poseer esta perfección sin tener simultáneamente la posibilidad de *recedere a fine*: apartarse de Dios. Porque pertenece a la condición de la naturaleza creada *quod possit deficere* (cfr. S. Th., I, q. 62, a. 8, ad 1):

la impecabilidad no puede comunicarse *ex natura sua* a ninguna criatura (In II Sent., dist. 7, q. 1, a. 1). La *electio mediorum*, cuando el fin no se posee todavía, en tanto que necesariamente se funda en el *amor finis*, comporta de modo necesario la posibilidad —al elegir un falso medio— de una elección aberrante sobre el último fin. La noción de libertad creada marca así la infinita diferencia entre la criatura —que no es nunca su propio fin— y Dios que no tiene ningún fin fuera de sí y es el Último Fin de todas las criaturas.

La criatura en su real composición —y, por tanto, distinción— de ser y obrar, de ser y fin, de inteligencia y voluntad, marcha con esfuerzo y con posibilidad de errar hacia el Bien que la ha de cumplir y saciar. Pero mientras los hombres son viadores, aunque conocen y desean el Sumo Bien como último fin, no todos saben en qué consiste en concreto su felicidad y la ponen erróneamente en otras cosas (S. Th., I-II, q. 1, a. 7, c). Sólo cuando Dios sea visto *per essentiam*, el hombre tendrá tal conocimiento de Dios que *ex voluntaria necessitate* se adhiera a El: *voluntas videntis Deum per essentiam ex necessitate inhaeret Deo, sicut ex necessitate volumus esse beati* (S. Th., I, q. 82, a. 2, c). Se dará entonces un acto necesario, y máximamente libre y originario a la vez, de unión a Dios.

Las cosas cambian porque están lejos de Dios y mientras estándolo pueden avecinarse a El: la libertad creada es mudable —pese a la incorruptibilidad de la criatura espiritual, por su mayor proximidad a Dios— porque el sujeto es capaz de perfección, porque tiene en sí la bondad de poder acercarse más a Dios. La mutabilidad de la libertad resella así una grandeza anhelada pero aún no poseída. Por eso, desaparece cuando la criatura *fracasa* —el único y definitivo fracaso— y pierde esa grandeza; y de este modo son inmutables la voluntad del ángel caído y del hombre que muere en pecado mortal. Mas desaparece también cuando el anhelo de Dios se transforma en perfecta posesión: pues ninguna criatura puede unirse más a Dios divina; y así en la bienaventuranza el hombre y el ángel que las que por el *lumen gloriae* ven la misma sustancia

consiguen la suprema y activa inmutabilidad (cfr. C. G., III, c. 62).

De este modo, mientras vivimos en este mundo, la defectibilidad moral, aunque no sea una *pars libertatis —velle malum nec est libertas—*, es sin embargo un *signo de la libertad* (De Veritate, q. 22, a. 6, c). Y, por eso mismo, de algún modo natural al hombre: la posibilidad —no el hecho— de apartarse del último fin, nos es connatural aunque implique por sí una defectibilidad y —si se realiza— una violencia de la naturaleza. Nos es natural por la duplicidad y composición de potencias, que necesitamos para llegar al fin; la voluntad puede desordenarse respecto a la inteligencia y desordenar a su vez a la inteligencia respecto a su verdadero bien. Pero no es contrario, porque precisamente se nos han dado para llegar al Fin más plenamente y no para apartarnos de El: y así *malum est violentum et praeter naturam: etsi possit esse ei naturale secundum aliquid eius in rebus compositis* (C. G., I, c. 39). La posibilidad de pecar es, por tanto, una imperfección de la libertad humana consecuencia de la composición de la criatura. De ahí que la naturaleza caída, con su inclinación al desorden en las potencias, agrave y ahonde esta posibilidad. Y de ahí, también, que la perfección de la libertad humana se dé en la bienaventuranza, cuando la inteligencia y la voluntad se unen necesariamente en una permanente acción sin elecciones, en indefectible ordenación: “no hay pecado en la voluntad de no mediar alguna ignorancia del entendimiento, porque nada queremos si no es el bien verdadero o el aparente; por lo cual dicen los Proverbios, 14, 22: ‘yerran quienes maquinan el mal’, y el Filósofo en el libro III de la Etica: ‘todo el que es malo es ignorante’. Pero el alma bienaventurada en manera alguna es ignorante, puesto que contempla en Dios todas las cosas que pertenecen a su perfección. De ningún modo, por tanto, puede tener mala voluntad, porque tiene la visión de Dios siempre en acto” (C. G., IV, c. 92).

En todo caso, como el mal es violento a la naturaleza, bajo el desorden debe permanecer —precisamente como violentada— la dirección hacia el verdadero bien, de for-

ma que ni en los condenados deja de clamar la naturaleza del hombre: y así el mismo desorden de la voluntad, en cuanto la violenta, es una pena sobremanera aflictiva (C. G., IV, c. 93).

### 3. EL AMOR DEL FIN Y LA ELECCIÓN DE LOS MEDIOS

Resta claro y firme en cualquier caso que, si bien el hombre toca con su elección al último fin, *no puede en absoluto darse a sí mismo el último fin*, que permanece siendo siempre el que le dio el Creador: *Ego sum Alpha et Omega, principium et finis, dicit Dominus* (Ap. 1, 8). De ahí, lo peculiarísimo de esta *electio finis* propia de la criatura racional: ya que se trata de aceptar ese fin o de rechazarlo, poniendo el amor que se debe al fin en algo que —aun rectamente ordenado— sólo podría ser medio.

Y esto nos da luz sobre un sugestivo doble poder de la libertad: lo que tiene de fuerza originaria, de proceder del sujeto —supuesto siempre el auxilio divino en el obrar—, de energía o dominio sobre sus propios actos, de *amor originario*; y lo que tiene de *vis electiva*, de poder de elección. El núcleo más profundo de la libertad es ese *amor originario* que sin embargo no incluye de por sí como perfección la posibilidad de elegir: no repugna el carácter originario y libre de la voluntad la necesidad del fin, ya que lo que excluye es la coacción, no el fin: *quia amor, qui maxime voluntarius est, necessarius est, si quis velit ad salutis finem pervenire* (In IV Sent., d. 15, q. 4, a. 1, sol 3, ad 1). Basta pensar que el movimiento íntimo de las procesiones intratrinitarias, supremamente originario y libre —como no condicionado *ab extrinseco*—, si se considera desde el punto de vista de la elección, es en Dios necesario: indefectiblemente necesario. De ahí, que el poder de elección, el libre arbitrio —es decir, la libertad en lo que tiene no de proceder originario sino de *vis electiva*— propiamente sólo lo tenemos respecto a lo que no queremos necesariamente, es decir a los medios (cfr. S. Th., I, q. 19, a. 10, c): y es así como es perfección, que imita no ya el amor ori-

ginario de Dios, sino la libertad divina en relación a las criaturas, o más absolutamente, a su posibilidad de crear. La *libertad como amor originario* es una perfección absoluta del sujeto; en cambio, *como libre arbitrio, como elección*, lo es sólo en relación a las cosas que le sean inferiores.

De ahí que la posibilidad de que nuestra elección puede recaer desviadamente sobre el fin, no sea más que una muestra de la imperfección de nuestra libertad: en la criatura, el amor como fuerza originaria de dirigirse al fin es inseparable del *posse deficere ab ultimo fine* (S. Th., I, q. 60, a. 1, c): la posibilidad de moverse por sí mismo, en quien no está en acto sino en potencia del fin, conlleva el riesgo de no alcanzarlo; y, en este sentido, una *electio finis* como defecto. Por eso, en la bienaventuranza seremos máximamente libres, sin que podamos ya elegir otro fin: “ya que la elección es de lo que conduce al fin, no del último fin. Y como ahora no va contra el libre albedrío el que con voluntad inmutable deseemos la bienaventuranza y huyamos de la miseria, así tampoco será contrario al libre albedrío el que la voluntad se dirija inmutablemente hacia el bien determinado como último fin” (C. G., IV, c. 95). De aquí que la libre elección sobre los medios sólo sea perfección en tanto que rectamente mantenida en la tensión al último fin verdadero: y que, si puede alcanzar de otro modo al último fin, nunca es como perfección sino como manifestación de nuestra imperfección, de nuestra defectibilidad, de nuestro ser compuesto y limitado. Y, por ende, en el cielo, aunque nuestra voluntad podrá querer muchos objetos diversos, lo hará siempre dentro del orden al mismo amor de Dios (cfr. C. G., IV, c. 95), y con su energía.

A la postre, la *electio finis*, como indiferencia hacia el fin, no el *amor finis*, es solamente la conversión de un medio en fin, porque en realidad no podemos elegir más que medios, aunque podamos también —como pecado, como error, como forzamiento de la naturaleza, como desorden, como distorsión— desviar nuestro *amor finis* sobre un medio: de ahí esa extrema gravedad y ese aspecto des-

orbitado que tiene siempre el pecado, al suponer que la enorme energía que el hombre ha recibido para alzarse hasta Dios, se revuelva desordenadamente y sea forzada a empantanarse en una criatura. Pero, por eso mismo, el *error finis* adviene a la voluntad *quasi per accidens*: en cuanto sitúa el Sumo Bien en algo que no lo es (In IV Sent., d. 49, q. 1, a. 3, ad 1).

\* \* \*

Conviene tener presente también que el último fin es no sólo lo principalmente querido y el origen de que otras cosas sean queridas, sino aquello por lo que precisamente las otras cosas *se hacen* queridas (C. G., I, c. 74). Del apetito del fin procede el querer las cosas que conducen al fin (C. G., I, c. 76): de tal modo que aquello que realmente se apeetece en los medios es el fin (S. Th., I-II, q. 1, a. 6, c). Sólo hay, por tanto, en último término, un verdadero querer, que es *el querer del fin*: hasta el punto que donde no se encuentra este querer del último fin no hay acto humano (cfr. S. Th., I-II, q. 1, a. 3, c). Por supuesto, esto no implica que sea preciso considerar siempre de modo actual el último fin, al realizar un acto humano: sino que la fuerza de la atracción de aquel bien que se sitúa como supremo está presente en cualquier querer de cualquier cosa, aunque no esté contemplado de un modo actual. Como no es preciso que el caminante considere la meta en cada paso (S. Th., I-II, q. 1, a. 6, ad 3). Caminamos siempre hacia Dios o apartándonos de El; no hay actos indiferentes *in concreto*: *'qui non est mecum, contra me est'* (Mt. 12, 30).

De ahí el deber —no sólo la posibilidad— de buscar en todas las cosas *solamente la gloria de Dios*. (cfr. J. ESCRIBA DE BALAGUER, Camino, n. 786). El carácter absolutamente fundante del último fin sobre las demás elecciones no permite tender simultáneamente a dos últimos fines, ya que lo que caracteriza al último fin es que aquello en que se pone, de tal modo domina el querer del hombre que de él toma las normas para toda su vida. No cabe, por tanto, una verdadera elección entre el último fin y un medio en

cuanto medio, porque el elegir un medio no adecuado lo que se hace es convertir un medio en fin: “por lo que de los golosos dice *Phil.* 3, 19: ‘cuyo dios es el vientre’, ya que constituyen en último fin las delicias del vientre” (S. Th., I-II, q. 1, a. 5, *sed contra*). Tan sólo la imperfección de nuestra libertad —libertad no sólo de una criatura, sino de un alma forma de un cuerpo— explica tanto la multiplicidad de actos que de algún modo tocan al último fin, como esas elecciones intermedias —el pecado venial, la imperfección— en que no hay propiamente rechazo del último fin sino falta de fijeza en El. Así como los ángeles, por la perfección de su naturaleza, “inmediatamente que se unieron a un fin adecuado o inadecuado permanecieron en él inmutablemente”, en cambio el alma mientras está unida al cuerpo puede cambiar sus disposiciones respecto al último fin, “pues a veces acontece que apetecemos algo como último fin, porque nos disponemos así por alguna pasión que pasa enseguida; por eso, también el deseo de tal fin se aleja con facilidad” (C. G., IV, c. 95). Y, de este modo, son posibles también esas tendencias desordenadas que no comportan propiamente una elección sobre el fin, sino que sorprenden —por decirlo así— a la libertad: sin olvidar nunca la gravedad radical de tales decisiones intermedias, en cuanto contienen germinalmente una elección sobre el fin. Por tanto, la necesidad de esforzarse siempre en obrar, con la ayuda de la gracia, “por puro Amor, sólo y exclusivamente para dar a Dios toda su gloria” (Camino, n. 788): no hacerlo así supone una indecisión de la voluntad en relación al último fin.

De donde también, la bondad total de cualquier elección de la libertad que se mantenga en el recto orden al último fin: el carácter irreprochable de todos los medios que respeten plenamente el orden al fin. Las cosas llevan a Dios o no llevan a El, y en la misma medida que llevan, son fines parciales (medios); si no, no son nada, o peor, están privadas de algo. En lo que son medios, no hay otra necesidad que la que se toma del fin, y no al revés (C. G., II, c. 92): lo que no dice exigencia del último fin —o mejor, cuanto la respeta igualmente— está absolutamente some-

tido a mi elección. Teniendo bien presente que esta característica propia del libre actuar del hombre —moverse radicalmente por el último fin; querer en los medios el fin—, no es más que una consecuencia de la real jerarquía de los bienes que queden ser apetecidos. El fin no es más que el bien en cuanto bien (C. G., III, c. 17): el bien real que hay en las cosas. De aquí que los medios (o fines parciales) sean bien particulares, es decir, bienes por participación, cuya bondad deriva del Bien universal, del Bien por esencia, que es Dios (S. Th., I, q. 103, a. 2, c.). Y, paralelamente, en la libertad desordenada nada es en concreto bien (aparente) sino por el bien absoluto (aparente), que cada uno encuentra en el incondicionado amor de sí. Y así, los fines parciales desordenados se constituyen subjetivamente en tales por tender a bienes aparentes (privados de la debida ordenación al sumo bien). Por eso, la famosa cuestión “escolástica” sobre si el fin justifica los medios, peca de formalista: como si el fin se añadiera al medio; nada es medio sino por el fin, ni es fin sino por el último fin. En la noción misma de medio está implicada su recta orientación al fin último, por cuya virtud es medio: en rigor, en la práctica, nadie quiere un mal medio por un buen fin, sino que cuando se elige un mal medio es el fin ya lo que está corrompido, aunque esto se presente disfrazado. Bien entendido, por tanto, y referido al último fin, el fin no sólo justifica los medios —los que realmente lo son—, sino que si éstos *se constituyen en medios* (fines parciales) es porque conducen al fin (S. Th., I-II, q. 8, a. 2, c). Los medios son medios porque promueven la gloria de Dios: de tal modo que aquellas cosas que no la promueven sólo pueden dirigir al desorden y a la nada. Cuando no se persigue la gloria de Dios, sólo se destroza: “el que no recoge conmigo, desparrama” (Matt. 12, 30). Por tanto, la esterilidad radical del obrar humano, cuando no busca a Dios: “Si pierdes el sentido sobrenatural de tu vida, tu caridad será filantropía; tu pureza, decencia; tu mortificación, simpleza; tu disciplina, látigo, y todas tus obras estériles” (Camino, n. 280).

## 4. EL ÚLTIMO FIN Y LOS DOS AMORES

El carácter totalizante que tiene el último fin sobre todo el movimiento de la libertad, pone de relieve otra importante peculiaridad de nuestro poder de elección. La opción radical de la libertad que se presenta a lo largo de la vida del hombre —y en cada acto humano realizado con plenitud de advertencia y consentimiento— no puede ser en último término más que una opción entre Dios y el hombre mismo, entre el amor a Dios y el amor propio: “dos amores hicieron dos ciudades: la terrena el *amor sui* hasta el desprecio de Dios, la celeste el *amor Dei* hasta el desprecio de sí. Aquella se gloria en sí misma, ésta gloriasse en el Señor. Aquella busca la gloria de los hombres; ésta tiene su máxima gloria en el testimonio de Dios que nos da la conciencia” (S. AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, PL (41), p. 436).

A la postre no hay otra posibilidad: para que yo pueda tomar algo como último fin, dado que el amor natural del hombre —su apetito natural, que es necesario— se dirige a un bien absoluto, es preciso que ese bien se me presente como absoluto. Hay un *amor primero*, origen de todo otro amor, deseo y ejecución —*agit quaecumque actione in aliquo amore* (S. Th., I-II, q. 28, a. 6, c)— que sólo es posible de un bien que se me represente como absoluto. En el hombre caben —y caben solamente— dos bienes que se presentan como absolutos: el Absoluto que Es, Dios, Primer Principio y Último Fin de toda realidad, y ese otro absoluto (relativo) que no es absoluto, pero que me puedo representar como tal: *el yo*; el Bien en sí, como razón de todo otro bien y todo otro querer, y el bien para mí igualmente condicionante de todo otro querer. La voluntad puede quere todo en cuanto es bueno en sí: Dios, Absoluto Bien, y las criaturas por Dios, en cuanto ningún bien es real sino por el Bien por esencia, del que los demás bienes son participaciones (bien causados y, por tanto, limitados). Pero la voluntad puede querer también en cuanto es bueno para mí, no realmente, sino según mi disposición, ya que sin mí, ningún bien es posible para mí: la voluntad

puede “hacer del necesario amor de sí una necesidad condicionante de todo otro amor, por el carácter absoluto (relativo) que yo tengo para mí, que me ofrece el atractivo de ser para mí mismo lo mejor (por no consideración o por absolutamente incondicionado: la deificación de mí” (C. CARDONA, *Metafísica de la opción intelectual*, Madrid 1973, p. 146).

En definitiva, el *amor Dei* o el *amor sui* es una alternativa radical de la que depende la vida del hombre, y que se da también en cada uno de sus actos, de modo más o menos explícito. A medida que —bajo la moción de Dios— el hombre se ordena a El con mayor plenitud, promueve en su vida la unidad, que es la búsqueda de Dios en todo; y así todo su quehacer se resuelve en trato con Dios: “Trabajar así es oración. Estudiar así es oración. Investigar así es oración. No salimos nunca de lo mismo: todo es oración, todo depende y debe llevarnos a Dios, alimentar este trato continuo con EL, de la mañana a la noche. Todo trabajo honrado puede ser oración; y todo trabajo, que es oración, es apostolado. De este modo el alma se enreca en una unidad de vida sencilla y fuerte” (J. ESCRIBA DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, Homilias, pp. 39-40). De forma semejante, en quien se aparta de Dios hay un único querer, que promueve no unidad sino dispersión: “el bien conmutable al que el hombre se vuelve desordenadamente por el pecado posee también un cierto orden, en función de que unas realidades tienen a otras por fin; siempre las cosas que son para el fin, son más numerosas que el fin: por eso, cuanto el principio del pecado se toma más próximo al último fin, tanto menor es el número de sus raíces. El último fin perseguido por el amor a los bienes conmutables es el mismo hombre, que por amor de sí quiere todas las cosas: y así, cuando la raíz del pecado se asume desde el pecador mismo, resulta una sola; pero si se toma desde las cosas que en pecando busca para sí mismo, entonces se muestra afinado en innumerables raíces” (In II Sent., dist. 42, q. 2, a. 1, sol.). Al único amor verdadero se oponen una infinidad de falsos

amores: "divisum est cor eorum, nunc interibunt" (Os., 10, 2).

\* \* \*

Avanzamos hacia Dios lentamente, en el tiempo, forjando con nuestras diarias decisiones la eternidad: "dejó Dios al hombre, en manos de su albedrío" (Eccli., 15, 14). No alcanzamos de golpe el Bien a que hemos sido destinados. Nuestra vida incluye una sucesión de opciones que ahondan o apagan el despertar de ese *amor primero* que estuvo presente ya en nuestro primer acto de libertad. Si cada una de las respuestas sucesivas es positiva o el hombre rectifica con la ayuda de la gracia, se confirma cada vez más la sensibilidad para encontrar en todo a Dios y responder siempre afirmativamente. Por el contrario, cada respuesta negativa no rectificadas pone al alma en tales disposiciones, que pueden originar una negativa absoluta, irreparable, al término que nos ha sido concedido para alcanzar la perfecta felicidad. Las cosas, sumergidas en el tiempo, mudan a nuestro alrededor; el alma también cambia, pero por su naturaleza espiritual, sólo lo hace en un sentido: en la medida que se ordena más o menos a Dios. En nuestra vida hay una historia que participa de la eternidad: es la historia de nuestro amor a Dios. Lo que avanzamos en unión a Dios —en su conocimiento y su amor—, si no nos lo dejamos arrebatado por el pecado, tiene ya la condición de eterno; el gozo que experimentamos ante las maravillas de Dios, ante la gloria de su sabiduría, el amar así y sabernos así amados, están destinados a permanecer para siempre en nosotros: "ni la muerte, ni la vida, ni ángeles, ni principados, ni virtudes, ni lo presente, ni lo venidero, ni la fuerza, ni lo que hay de más alto, ni de más profundo, ni otra ninguna criatura podrá jamás separarnos del amor de Dios, que se funda en Jesucristo Nuestro Señor" (Rom., 8, 38-39). Y todos los amores que en esta vida participan de ese Amor, se revisten de algún modo de su eternidad. Avanzamos hacia nuestro Último Fin cruzando el tiempo, pero a la vez trascendiéndolo; el asombroso poder de nuestra libertad es nada menos que

el de determinar la condición con que penetramos en la eternidad. Pero ese poder no es un poder gesticulante, lleno de trepidación, como el de quien realiza muchas tareas y muy difíciles: no se trata de afanarnos y acongojarnos en múltiples cosas, porque *sólo una es necesaria* de la que, si la elegimos y no renunciamos, jamás seremos privados (Luc. 10, 41-42).

Mas nos dirigimos a la eternidad desde el tiempo. El poder de nuestra libertad para alzarse hasta Dios pasa a través de todos los sucesos ordinarios de nuestra vida: y es ahí donde lo ejercemos. Llegamos al fin a través de los medios, aunque sea el amor el fin lo que nos mueva a quererlos. Con cada una de nuestras acciones nos acercamos o nos alejamos de Dios: la verdadera medida de la grandeza de las cosas está en el amor que ponemos: "eso es lo que explica la vida de María: su amor. Un amor llevado hasta el extremo, hasta el olvido completo de sí misma, contenta de estar allí donde la quiere Dios, y cumpliendo con esmero la voluntad divina. Eso es lo que hace que el más pequeño gesto suyo, no sea nunca banal, sino que se manifieste lleno de contenido" (J. ESCRIVA DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, Homilias, p. 307). No hay más que un Amor verdaderamente a la medida de nuestro corazón: a Dios hemos de buscarlo con todas las fuerzas; y, además, en todas las cosas, en cada una de nuestras acciones, hasta la más nimia, porque "o sabemos encontrar en nuestra vida ordinaria al Señor, o no lo encontraremos nunca" (J. ESCRIVA DE BALAGUER, *Conversaciones*, n. 114).

#### DE ULTIMO FINE ATQUE DE PRIMO AMORE (Summarium)

*Homo quidem prout creatura rationalis mente et voluntatem suum perfectum in Deum redditum consequitur. Appetit reverti ad Deum et sicut Creatorem (finem connaturalem) et praeterea ut principium divinarum processionum*

*intra Trinitatem gratia cognitionis et amoris supernaturalium (finem supernaturalem).*

## 1. De finis amore et de libertate

*Cognitione et amore homo differt ab irrationalibus creaturis. In finem dispositus et a seipso in eum seipsum dirigere valens, prout suorum actuum compos, sua intelligentia ad Deum surgere potest et sua voluntate ad eum contendit.*

*Intelligentia libertatem possibilem reddit, potest enim ultimum finem ut talem nobis praeberere; unde quanto maior est contemplationis habitus tanto magis libertas augetur.*

*De hac facultate quae hominis est ad ultimum suum finem cognoscendum, voluntatis liber motus ad Deum profluit.*

*Hoc modo constituitur unitas hominis qui sola intelligentia vel sola voluntate suum Bonum petere non potest sed omnibus suae personae viribus.*

*Unde nec vera in homine libertas est absque amore Dei, ultimi finis.*

## 2. De finis electione et de peccati mysterio

*Ultimi finis electio omnes alios voluntatis liberos motus circumscibit. Humanae vero libertatis imperfectio nonnumquam intelligentiae lucem umbris subiecit ita ut "ratio beatitudinis" ponatur in eo quod re vera summum bonum est. Neque haec obumbratio potest perfici sine libero voluntatis decreto ita ut a fine avertere (peccatum) etiam prodet coniuncta actio intelligentiae et voluntatis (totius hominis).*

*Peccatum non est tantum medii aberrati electio, sed etiam complectitur Summum Bonum eiurare propter sui omnimodis dominii studium quod in lucem Dei exstruendam compellit.*

*Si hominis dignitas in facultate seipso eundi ad Deum posita est, eius exiguitas apparet eo quod hanc perfectionem habere non potest nisi habeat simul sese a Deo aver-*

*tendi possibilitatem. Haec peccandi possibilitas vera est imperfectio humana libertatis quae solum in beatitudine erit perfecta cum summam atque actuosam immutabilitatem sicut angeli consequatur.*

### 3. De finis amore et electione mediorum

*Libertas duplicem facultatem habet: in suos peculiare actus dominari (amor originans) et potestas electionis (vis electiva). Prior quidem Deum in eius relationibus intra Trinitatem aemulatur, altera vero eius libertatem ad extra, in specie facultatem creandi.*

*Quoniam ex finis appetitu oritur velle res ad finem spectantes, infertur quod actus indifferentes in specie non sint. Sola nostrae libertatis imperfectione intelliguntur intermediae electiones deversae (peccatum veniale, imperfectio...) quorum non est finem ultimum repellere sed in eo eo constantiam deficere.*

*Quoniam finis generat medii notionem, admitti potest finem media iusta facere; immo vero si haec huiusmodi constituuntur eo est quod ad finem spectan.*

### 4. De ultimo fine et duobus amoribus

*Forma omnium ocmplectens quae ultimi finis est pro omni libertatis motu, extollit omnem optionem collegi potest ad summum in electionem aut Dei aut hominis, interscilicet amorem Dei et sui ipsius amorem.*

*Itaque in Deum lente progredimur nostris quotidianis decisionibus aeternitatem excudantes. Sed contra unaquaeque negativa responsio non enmendata animam iis dispositionibus ponit ut absolutam negationem irreparabilemque producere possint, id est, unaquaque ex nostris minimis actionibus in Deum prodimus aut ab eo abalienamur.*