

**Instituto de Estudios Filosóficos “Santo Tomás de Aquino”**

**SEMINARIO DE METAFÍSICA**

**Ciclo 2021**

**LOS FINES HUMANOS**

**Reunión jueves 20 de mayo**

**Clase N° 9**

**El fin como causa. El acto voluntario**

**Asistentes:**

1. Félix Adolfo Lamas, FAL (director)
2. Julian Ritzel Farret (secretario de acta)
3. Lucila Adriana Bossini
4. Soledad Lamas
5. Silvia Bernava
6. Daniel Alioto
7. Sergio Tapia
8. Gabriele Civello
9. Juan Bautista Thorne
10. Carlos Barbé
11. Ignacio Gallo
12. Tomaz de Aquino
13. P. Mariano Bozzini
14. Agustín Pantano
15. Belen Masci
16. Guillermo García
17. Jesús Hernández
18. Javier Barbieri
19. Juan Manuel Paniagua
20. Marco Scaglione
21. Patricia Dardati
22. Pedro Mollura
23. Cristian Davis
24. Gracia Clérico
25. Juan Manuel Clérico
26. José Richards
27. Carlos Arnossi
28. Juan Pablo Barros
29. P. Luiz Camargo
30. Diego Casanueva
31. Albano Jofré
32. Eduardo Olazábal
33. P. Leandro Blanco
34. P. Alfonso Calsina

## **Exposición del director del Seminario Prof. Dr. Félix Adolfo Lamas:**

Vamos a intentar terminar la unidad 2 y vamos a ver que, en realidad, los contenidos que corresponden a estos títulos ya han sido aclarados, ya han sido explicados, yo diría que, en algunos casos, reiteradamente. Por ejemplo: El punto 4 decía: El fin como acto y entelequia. De eso hemos hablado. En este caso, lo que hay que tener en cuenta es que el fin, en tanto que es el bien al que se tiende, puede estar parcialmente en acto. Pero no está completamente en acto. Porque si estuviera completamente en acto ya no sería el bien al que se tiende, sino el bien que se posee. Entonces, ya no sería el bien como causa que atrae, sino el bien como perfección actual. En ese caso, sería el fin como término. Eso es una aclaración, ustedes dirán, muy elemental, porque parece obvio lo que estoy diciendo, pero hay que tenerlo en cuenta. El fin como entelequia, es evidente que implica un acto sin el cual no puede tener realidad una entelequia potencial. Y la entelequia alcanzada, si, sería ya un acto perfecto. Pero la entelequia alcanzada, acto perfecto, ya no sería fin como bien que atrae, sino como bien realizado. ¿Sobre esta cuestión, hay alguna pregunta? Sigo.

Entendemos el fin propiamente dicho como causa. Es decir, el fin como aquello que atrae a la causa eficiente, aquello que mueve a la causa motriz. La causa motriz, la causa que produce el movimiento inmediatamente es la causa eficiente. Pero la causa eficiente, la causa motriz, es movida por el fin. Es movida en el sentido de atracción. El fin aparece entonces como causa motiva de la causa eficiente. La razón de la causalidad de la causa eficiente es el fin. Que, aun siendo un bien, en parte en potencia, tiene ya soporte actual, ontológico, sin el cual no podría ejercer ninguna atracción.

Ahora bien. Dado que entendemos que hay algo que mueve a la causa eficiente a actuar, hay algo que atrae – mueve atrayendo –, y nos damos cuenta que es la causa principal de todo este proceso causal. Recuerden: nosotros hablamos de causas, pero, en realidad, es un proceso causal en que se integran la causa final con la causa eficiente, la causa material con la causa formal etc. Pues bien.

La pregunta es: ¿Cuáles son los modos del ejercicio de la causalidad final? Que se traduce: ¿Cuáles son los modos en que la causa final atrae en acto a la causa eficiente? ¿Cómo la atrae? Esta es la gran pregunta. En gran medida, ya la contestamos también. Yo les ruego que recuerden dos párrafos que dijimos en las clases anteriores.

### **Las clases de movimiento o acción.**

Uno: yo hablé de cuáles son los modos, las clases de movimiento o acción, de procesos de cambio. Habíamos señalado cuatro.

Primero: las cuatro fuerzas físicas. La fuerza gravitacional, la electromagnética, la nuclear fuerte y la nuclear débil. Esto es un modo de movimiento, un modo de causación eficiente. Un modo de generar un cambio. Eso, creo, está claro, por lo menos en la mención. No digo que lo sabemos, para eso tendríamos que ser físicos. Pero los físicos hablan de esto. El echo es que la física es una ciencia cuyo objeto formal, dice Aristóteles y Santo Tomas, es el ser, en tanto es movimiento, en tanto es móvil. El objeto de la física es el ente móvil, dice Santo Tomas, siguiendo a Aristóteles. Recuerden que

estos modos que estamos hablando son cumulativos. El segundo modo va a presuponer el primero y se agregará alguna diferencia.

Segundo: movimiento o acción vital. Lo que se llama vida es una clase de movimiento. Es un movimiento inmanente. ¿Qué quiere decir? Que surge del interior de la estructura del ente. Es un movimiento que es consecutivo a la estructura formal del ente. Es el dicho que le gusta a los metafísicos: el obrar sigue el ser. Pero acá estamos hablando de un obrar que sigue al ser inmanente, es decir, a la estructura interna, y este movimiento o acción vital se divide, a su vez, en dos subespecies:

- *el movimiento de las partes al todo*. Es principio, como dicen algunos biólogos, holístico, que sería el principio propio de la biología. Es decir: el todo no solamente es resultado de muchas partes. El todo gobierna, organiza las partes. Y hay entonces un movimiento de las partes en función del todo. Surgen así las distintas funciones vitales. Funciones vitales que son siempre funciones respecto del todo. Y ese todo puede ser el individuo. Cada individuo vivo, cada ente vivo, es un cierto todo vital. Entonces, los movimientos vitales son movimientos inmanentes del ser vivo en función de todo. Pero hay una segunda subespecie.

- *es el movimiento del individuo respecto de la especie a que pertenece el individuo*. Porque la especie, biológicamente, es también un todo. Esto es, justamente, uno de los errores que yo señalo al nominalismo y al que creen que solo existe el individuo, y que niegan la realidad de las especies. Pues no es así. Los individuos de una especie están de alguna manera ordenados al todo que es la especie. Y una de las primeras finalidades del individuo es, quizás antes de salvar su existencia, asegurar la existencia de la especie. De ahí, por ejemplo, el instinto de protección de los padres a los hijos, el instinto maternal etc. La especie tiene realidad. Por esto, otra manera de demostrar la realidad de las especies es la comunicación de la especie entre muchos individuos. Quiero decir: los individuos no solo tienen funciones individuales, sino tienen funciones, en el momento que está más desarrollado, en dirección a la especie. Y entre individuos de distinta especie no hay comunicación de especie. El gato genera el gato. El perro genera el perro. El hombre genera el hombre.

Recuerden. Además, entonces, de las fuerzas físicas está esta: el movimiento vital, que naturalmente usa de todos los recursos de la naturaleza física, por supuesto. Pero no se agota en la naturaleza física. Justamente, hay sectores de la biología que quieren reducir la biología a la química. Y eso es un error. La química es factor importante dentro de los procesos biológicos, por supuesto. Pero hay algo más que la química en los procesos biológicos.

Tercer: movimiento o acción instintiva. El movimiento o acción instintiva es una clase de movimiento vital. Es un movimiento vital que consiste en una respuesta a un estímulo. Tenemos un estímulo vital y una respuesta vital. Pero lo característico de la acción instintiva es que esta relación de estímulo y respuesta está mediada, intermediada, por el conocimiento sensible. Entonces, mientras que un estímulo biológico vegetativo no necesita conocimiento, porque la propia estructura vital ya tiene predicado ciertos movimientos – que llamamos tropismos, por ejemplo –, en el caso de un movimiento instintivo, es un movimiento vital, pero que requiere como disparador un conocimiento – un conocimiento sensible. Y esta respuesta es una respuesta que, si bien está determinada

por las circunstancias particulares, responde a un esquema fijo, que suele ser idéntico en todos miembros de la especie. La estructura básica de esta respuesta vital es la misma, es una respuesta de algún modo predeterminada. Que viene ya con una característica de fábrica, pero condicional al conocimiento.

Cuarto: acción voluntaria. Tiene en cuenta y realiza todas las otras anteriores, por supuesto. Pero el conocimiento disparador de la respuesta es un conocimiento intelectual, un conocimiento racional. Pero algo más. En el movimiento de la acción voluntaria, no necesariamente hay un estímulo vital, salvo que entendamos por estímulo vital el fin mismo. Porque, como vamos a ver, la acción voluntaria, por regla general, es libre. Y la libertad presupone una posibilidad de autodeterminación. Vamos a hablar de esto después.

### **Las divisiones del apetito.**

Recordemos otra cosa que dijimos, las divisiones del apetito. Hablamos del apetito como inclinación natural. Y decíamos que hay apetitos naturales y apetitos libres. Pero el apetito en general es una inclinación, una cierta afinidad o cooptación de potencia al acto. Eso también lo explicamos y dijimos. Las divisiones del apetito se corresponden a las cuatro divisiones del movimiento o mutación física general. Es decir, hay apetito natural físico, apetito natural vital, apetito sensitivo o instintivo y apetito racional o espiritual.

Así que los modos de ejercicio de la causalidad final, repito, los modos en que el fin atrae a la causa eficiente se corresponden con estas cuatro divisiones del movimiento y del apetito. Eso es un repaso de lo que se dijo, una aplicación específica al tema de ayer.

### **Preguntas.**

\* \*

\*

Scaglione: Usted dice que los individuos están, de alguna manera, ordenados a asegurar la sobrevivencia de la especie. De alguna manera, de ahí, ¿Se podría pensar que hay un bien común en nosotros los hombres?

FAL: Por supuesto. Es muy inteligente lo que usted me plantea. Exactamente. Es el primer escalón para entender el tema de la primacía del bien común. En los entes inferiores, el bien común es claramente el bien de la especie. En el caso del hombre, el bien común, ya vamos a dedicar un capítulo especial para el tema del bien común, pero en el caso del hombre, el bien común incluye, yo diría, de un modo básico y fundamental, el bien de la especie. Claro, solamente que el bien común político, que es el bien común perfecto en este mundo, es una especificación, teniendo en vista la racionalidad del hombre, del bien específico. Pero no deja de ser un bien específico. Es exacto lo que usted dice.

Bernava: Estaba recordando lo que usted explicó en esta clase y en otras anteriores, el concepto de naturaleza en sentido metafísico, de Aristóteles que, creo, plantea en su *Física*; dice que la sustancia de las cosas o de los seres, tienen en sí mismos el principio de vida y movimiento. Eso tiene relación con o que estamos viendo: ¿El movimiento, los modos, la tendencia, el apetito?

FAL: Lo que dice Aristóteles de vida y movimiento es un agregado muy simpático que usted hace. Porque el define la naturaleza, en el Libro V de la *Metafísica* y, después, en la *Física*, define la naturaleza como esencia que en realidad precontiene un fin. En el libro 2 de la *Física*, dice que la naturaleza es fin. Ahora, lo que usted agrega, de la vida, esto está en la biología de Aristóteles, que expresa, en general, en el *De anima*. No está mal lo que usted dijo, solamente que se reduce a la naturaleza viva.

\*        \*  
\*  
\*

### **Continúa la exposición del Prof. Dr. Félix Lamas:**

Ahora tenemos que preguntar cómo opera esto en el orden de la conducta humana. Porque la conducta humana es un modo de acción. Es una acción que es, a la vez, inmanente, porque el efecto de la conducta termina en uno también, pero es también transeúnte, acción propiamente dicha, porque tienen un resultado, o puede tener un resultado, fuera del hombre.

Entonces, tengan en cuenta esto: cuando la conducta humana es meramente inmanente – por ejemplo: un acto de fe –, ahí tiene, remotamente, fuentes exteriores, pero es un acto inmanente, y no podemos decir que ahí operan inmediatamente las fuerzas de movimiento anteriores (uno, dos y tres). Si remotamente. ¿Por qué? Porque un acto puramente inmanente, como puede ser el acto de fe, es un acto principalmente atribuible al hombre como sujeto espiritual, y no como sujeto físico. Si, es atribuible al hombre como sujeto físico, radicalmente, porque el hombre es sujeto físico también, pero el acto mismo no es acto físico, el acto de fe. El acto de amor a mi amigo, en cambio, los actos humanos que trascienden la interioridad del hombre, sí realizan todas las otras especies de movimiento. Ya estamos señalando una distinción importante.

En segundo lugar, mientras sean los movimientos que llamamos naturales, hay una inclinación, una tendencia, natural. Es decir: que surgen de la naturaleza y tienen características necesarias, tienen la necesidad propia de la esencia y de la naturaleza. Tienen ahí actos que no surgen de la naturaleza de una manera necesaria, sino que están dependiendo de una autodeterminación. Esa autodeterminación tiene como causa inmediata no la naturaleza, sino una autodeterminación espiritual, que es contingente.

Por ejemplo. Yo estoy dando esta clase que no es una necesidad natural. Yo estoy dando esta clase porque quiero. Y dando esta clase yo voy a poner un ejemplo. Vean como muevo mi brazo. Este movimiento de mi brazo no tiene como causa radical la

naturaleza. Sino que tiene como causa mi decisión de mover mi brazo para poder darles un ejemplo; porque se me dio la gana de poner el ejemplo. Y podría poner otros ejemplos.

Con lo cual estamos viendo un tipo de acción que no es necesaria. Y no es necesaria enraizada en la naturaleza espiritual. Porque la naturaleza espiritual tiene esa particularidad: es fuente de acciones que no son naturaleza; es fuente de acciones que son libres, que son electivas, que pueden darse o no darse. Y lo que puede ser o no ser se llama contingente. Son acciones contingentes. Muevo el brazo porque quiero. Pero no hay una necesidad natural para yo mover el brazo, y mucho menos mover para arriba o para abajo. Lo cual me obliga a analizar un poco más detalladamente todo esto.

Entonces, tengo que preguntarme: ¿No es una regla que el obrar sigue al ser, y que en la esencia están contenidas ciertas orientaciones naturales hasta los fines perfectivos? ¿No es cierto esto? Sí. ¿No es cierto que los hombres tienen una naturaleza? Sí. ¿No es cierto que hay una naturaleza espiritual? Sí. ¿Y qué es esto? Entonces, intentamos una explicación.

Acá parece una anomalía, parece una aporía. No hay tal aporía, no hay tal anomalía. En el hombre, las fuerzas del movimiento son las que vimos, todas las que vimos – las físicas, biológicas, instintivas, todo esto. Pero la acción propiamente humana no es meramente biológica, no es meramente instintiva – de hecho, no hay acciones humanas meramente instintivas. Son acciones que tienen su raíz en la voluntad – que es un apetito, sí, una inclinación, ya hemos visto eso, ya hemos visto la inclinación al bien en general. Entonces, hay en la voluntad una tendencia natural al bien en general, y al bien de la especie, como bien señalaba Scglione.

El bien de la especie, la entelequia humana, es la felicidad. Entonces, la voluntad tiende necesariamente – no contingentemente – hacia la felicidad – que es el fin específico del hombre. Y recuerden que cuando hablo de felicidad no hablo de cuestiones afectivas, sino de la perfección de la vida. Pues bien, para esto hay una tendencia natural y el hombre no puede querer nada que este fuera de estos dos parámetros: el bien en general y la felicidad. Y todo lo que el hombre hace, aun equivocadamente, aun malo, aun perversamente, todo lo que hace, lo hace porque hay un juicio equivocado respecto a qué es la felicidad y respecto del bien.

Entonces hay un aspecto de la voluntad que es una inclinación natural y necesaria. Y los actos que tienen que ver indirectamente con esto no son libres, son necesarios. Y si ustedes recuerdan que en algún momento hablamos de que en la inteligencia humana hay dos franjas: una de conocimiento inmediato (llamamos inteligencia inmediata, *nous*, al conocimiento de los principios, que es infalible, que nos asegura una evidencia inmediata, resultada de una afinidad que transfiere inteligencia) y hay un sector, funcionalmente distinto – no realmente distinto, sino funcionalmente –, que llamamos razón discursiva, que es esta inteligencia que se asocia y se mezcla en un curso, en un discurso con la experiencia, con los sentidos. Y esta razón discursiva, sí, puede caer en error. Por eso la necesidad de poner a la razón ciertas ayudas, ciertas muletas. Estos son los hábitos intelectuales. Los cinco modos de saber de que hablaba Aristóteles: técnica, prudencia, ciencia, principio y sabiduría. El cristianismo ha agregado la fe – la fe sobrenatural. ¿Por qué? Porque el hombre es falible. Y es falible no por esta parte de su inteligencia en su

función intelectual inmediata, sino por la segunda parte funcionalmente, necesariamente mezclada con la experiencia sensible.

Entonces, si yo digo que la voluntad es apetito intelectual – o apetito racional, puedo definir de las dos maneras –, es lógico que, así como en la inteligencia hay una zona funcional de verdad inmediata, que no incurre en error, y una zona de la razón que se mueve, atada y enriquecida por la experiencia sensible, la voluntad vaya tras algo análogo. Hay una zona funcionalmente correspondiente a la inteligencia inmediata – y esto es lo que los escolásticos llamaban *voluntas ut natura*, es decir, la voluntad en tanto es una naturaleza. Y hay otro sector de la voluntad, funcionalmente distinto (es la misma voluntad, no son cosas separadas), que los escolásticos llamaban *voluntas ut ratio*, que nosotros llamamos libre albedrío, o libertad como facultad.

¿Y cómo se da eso entonces? ¿El hombre se autodetermina para querer la felicidad? ¡No! ¿El hombre se autodetermina para tender en general al bien y solamente querer algo bajo razón de bien? ¡No! Pero el hombre sí se autodetermina. Yo lo veo en la experiencia. ¿Pero se autodetermina respecto de qué cosas? Se autodetermina respecto de bienes finitos. Es decir: bienes que están constitutivamente sujetos a un límite.

Ahora bien, los bienes que están constitutivamente sujetos a un límite no son todo el bien. Ni son – ninguno de ellos es – objeto adecuado de mi felicidad. Pueden ser parte. A lado de muchas otras partes, que pueden ser más o menos importantes, más o menos próximas etc.

Entonces la voluntad humana, que es espiritual, por ser espiritual es un apetito, una tendencia abierta al infinito. Y la felicidad humana no puede ser saciada, por ser espiritual, por ningún bien finito. También la felicidad humana está abierta al deseo infinito del bien. No hay ningún bien finito que aparece en la órbita de mi experiencia qui realice esta infinitud. Ninguno. Por lo tanto, de todos los bienes que aparecen en la experiencia, que están afectados por la finitud, todos ellos son incapaces de determinar esta capacidad infinita, este apetito infinito del bien de la voluntad. Por lo tanto, ningún bien finito puede mover necesariamente la voluntad, por lo cual ninguno puede saciarla. Siempre, frente a cualquier bien finito, queda un enorme horizonte, casi infinito, de bienes posibles. Siempre, frente a un bien finito, queda un océano de apetencia insaciada de la voluntad.

Por eso la voluntad, frente a un bien finito, no se mueve necesariamente. Conserva la autodeterminación, conserva el dominio de su propio acto. Ahora bien, este dominio de su propio acto, lo conserva precisamente, porque la voluntad está unida a una facultad cognoscitiva universal, como es la inteligencia y la razón.

Cuando no surge la evidencia del bien, porque no sacía totalmente la voluntad, la autodeterminación requiere, con absoluta necesidad, el juicio de la razón. Requiere el juicio de la razón para que la razón diga: esto vale como bien. Y ese juicio que hace la razón – que dice: eso vale como bien –, que está en la raíz de la libertad, es un juicio que la razón no hace – y acá hay un error entre los tomistas: la razón no hace un juicio diciendo “esto es bueno”. No. La razón no puede decir ella por sí misma esto es bueno. La razón dice esto es bueno conociendo la tendencia apetitiva del hombre, que no se reduce a la voluntad espiritual, sino que incluye también los apetitos sensibles.

Entonces, la razón, cuando emite un juicio práctico diciendo esto vale como bien, este juicio práctico, la razón lo hace teniendo en cuenta siempre la comparación con la estructura apetitiva que, en parte es espiritual, pero, en parte, es también sensible. Y así como la razón, en su función teórica (la razón como razón racionante), puede cometer un error, también puede haber un error en el juicio práctico. Y este error en el juicio práctico no es un error casual, sino que ese error resulta de esta asociación de la razón con la voluntad unida a los apetitos sensibles. Y los apetitos sensibles aparecen como unos candidatos a ser reconocidos como bien. Porque darle de comer a un hambriento parece bueno. Pero comer yo cuando tengo hambre también parece bueno. Y se trata de algo que me gusta mucho, aunque no sea necesario, porque me gusta aparece como bueno, bien grato.

De ahí la posibilidad de falibilidad de la *voluntas ut ratio*, o sea, de la libertad. De ahí que la libertad humana es falible en su acto de autodeterminación. Y así como la razón racionante puede cometer error, así la libertad (asociada la voluntad a la razón racionante respecto los bienes finitos – eso es la libertad), puede equivocarse. De tal manera que la elección es, a la vez, razón y voluntad. El acto de la libertad es, a la vez, un acto de libertad y un acto de la razón. En la razón, con apetito, por la voluntad racionada.

Y acá encontramos entonces la doble raíz de la naturaleza de nuestra libertad. Por una parte, la raíz profundamente espiritual del movimiento de la libertad hacia el bien infinito, no hay ningún bien finito que sacia mi libertad. Y por eso me deja con una cierta indiferencia. Y por otra parte están los reclamos de la naturaleza sensible. Por esto hay una definición de libertad. Yo siempre la repito porque me parece una definición muy lúcida, que en realidad estaba armada sobre ideas de Santo Tomas. Esto no es aristotélico, esto es propiamente tomista. Después descubrí que los elementos estaban unidos por Juan de Santo Tomas, que es uno de los comentaristas – el ultimo de los grandes comentaristas – de la segunda escolástica de Santo Tomas de Aquino.

Decía así la definición: la indiferencia activa de la voluntad humana respecto de bienes finitos, incluso del bien infinito – Dios –, en tanto Dios, como bien infinito, está imperfectamente conocido. Entonces, en la medida que no conocemos propiamente a Dios, solamente tenemos noticias de Dios, Dios para nosotros tampoco satisface el apetito de la voluntad.

Y así nos creó Dios. Pero así creó Dios a los ángeles también, que no tienen los problemas de la razón discursiva. Dios quiere ser elegido. Entonces, como Dios quiere ser elegido, Dios es también objeto de nuestra libertad. No de nuestra libertad moral, por supuesto. Ustedes ya se dan cuenta en este discurso mío que hay una grande distinción entre la necesidad natural y esa otra clase de necesidad que se llama obligación. Porque la obligación es una necesidad libre. Es decir, la obligación presupone la libertad psicológica, pero establece un vinculo necesario entre la acción y el fin, como relación de medio y fin. Es una necesidad de fin, que supone libertad psicológica. Sin libertad psicológica no hay obligación.

Como ustedes ven aquí la cosa se complicó un poco. Pero el acto humano, que es acto complejo, que se da a lo largo de una secuencia de momentos, en el acto humano tenemos todos estos componentes. En definitiva, tenemos el componente del fin natural,



y tenemos como componente muchos medios que terminan la posibilidad de un querer electivo. De tal manera que nuestra libertad es capacidad de autodeterminación con un aspecto positivo, porque radica últimamente en la espiritualidad de la voluntad, y un aspecto negativo, que es su defectibilidad. Por eso la libertad necesita de auxilios: porque es defectible. Y los auxilios son: las normas, las virtudes, los maestros, las costumbres etc.

Preguntas.

\* \*

\*

Bernava: la finitud de los bienes, la finitud de la naturaleza humana y la falibilidad de la *volutas ut ratio*, tiene su relación causal con la pérdida de los dones preternaturales a raíz del episodio del Edén cuando la serpiente dice: seréis como Dios?

FAL: No, pero algo sí. El hombre, dejando de lado los bienes preternaturales, para no confundir más, limitemos la naturaleza perfecta de Adán, y además elevada por la gracia. Esta naturaleza perfecta y elevada por la gracia no podría ser perfecta si no tuviera libertad, como capacidad de elección. De tal manera que la libertad y su posibilidad de falla estaba implícita en esto, que el hombre puede elegir amar o no amar a Dios, obedecer o no obedecer a Dios. El hombre pudo pecar porque podía desobedecer a Dios por su propia naturaleza racional y espiritual. Lo que pasa es que, después del pecado, lo que ocurre es que disminuye la libertad, porque hay un menor dominio de la inteligencia sobre los apetitos, no hay esta unidad tan armoniosa que había en la naturaleza perfecta. De tal manera que, al hombre afectado y herido por el pecado original, porque se retira la gracia, este hombre herido por el pecado original, ya tiene una tendencia al desorden que no tenía Adán con su naturaleza íntegra. De ahí que el pecado de Adán fue tan grande, porque fue pecado de naturaleza íntegra. Fue una autodeterminación total contra la ley de Dios. A partir de Adán hay una mala inclinación, hay una herida.

Pantano: ¿Por qué utilizamos el termino juicio practico? ¿A qué se refiere el práctico?

FAL: Se llama juicio práctico al juicio que no solo tiene la praxis como objeto sino es un juicio que influye en la praxis, modificando la praxis, por ejemplo, como regla. Hay cosas que son verdades, simplemente. Por ejemplo: que el profesor Guillermo se esta tocando a la cara con el dedo. Es una verdad teórica. O que será una conducta de él. Otra cosa es la verdad para la razón. Es decir: la verdad que sirve para guiar, ordenar la acción humana, esa es la verdad práctica. Ese es el juicio práctico. El juicio práctico, por lo tanto, propiamente dicho (porque también hay la analogía: mas practico, menos practico) es el juicio de la acción en cuanto tal, el juicio que regula la acción. En este caso (porque ese juicio puede ser diverso), es el juicio de la elección. En una elección hay varios juicios prácticos. Hay un juicio práctico que dice: estos son los medios posibles, por ejemplo. Son juicios que examinan la relación entre el medio y el fin. Estos medios son posibles porque todos ellos tienen capacidad para realizar el fin. Pero hay otro juicio, mas

directamente vinculado con la elección, que es (nosotros lo vamos a llamar) el juicio de preferencia. Hay muchos bienes posibles, pero yo prefiero este. Esto es un juicio práctico de preferencia. Ese juicio práctico de preferencia es el que cierra el proceso práctico de deliberación de la razón (y el proceso de deliberación de la razón está asistido por la dialéctica) y cierra también el movimiento delante de la voluntad. Pone fin a la indeterminación de la voluntad. Y pone fin a la deliberación de la razón. Y acá nos encontramos de nuevo, Pantano, con o que ya dije antes: el acto de elección es una síntesis de la razón práctica y de la voluntad. Todo eso es importante que lo repasen en sus cabezas. Primero porque no está mucho en los libros. Segundo porque tienen que advertir la complejidad de todo este asunto. No se trata de la voluntad o de la inteligencia. No. Se trata de que siempre operan de consuno. Todo acto humano es acto de compuesto. Nosotros hablamos de actos de voluntad y actos de la inteligencia, pero es una manera de hablar. Los actos, propiamente, son del hombre. Mediante la razón, mediante la inteligencia, mediante la voluntad, mediante la libertad.

Barbieri: cuando yo estudié el acto humano, parecía tener claro, en principio, qué era resorte de la voluntad y qué era resorte de la razón. Ahora yo cada vez lo tengo menos claro y cada vez me parece más difícil distinguir que es de uno y que es de otro, que aporta la voluntad y que aporta la razón al acto humano.

FAL: Lo que pasa es que, como dice Santo Tomás, se puede distinguir formalmente. No son cosas distintas porque se implican recíprocamente. Santo Tomás usa una palabra más fuerte: se embeben.

Barbieri: Yo entendía que la razón aporta en el objeto que es máximamente universal, es la verdad. Ahora, la voluntad no puede apetecer el bien universal, porque no tiene esta capacidad. Puede apetecer este bien, o aquel otro bien etc.

FAL: No. La voluntad puede apetecer el bien en general. Lo que pasa es que no hay ningún bien que la pueda saciar. O sea: la voluntad es un apetito universal del bien, pero no puede tener un acto de elección de bien universal porque está fuera de su alcance.

Javier: ¡claro! Sin la razón – y cada vez veo que están más unidas...

FAL: No, no. La voluntad no puede operar sin la razón. Ese es un error que hemos hablado muchas veces. Estamos hablando de viejas conversaciones entre Javier y, también, Alioto. La idea es clara: el voluntarismo – lo que se llama voluntarismo – no es lo que da primacía a la voluntad o la razón. No es solo una cuestión de primacía. El voluntarismo cree que la voluntad puede operar independientemente de la razón. Ese es el error. En cambio, todos los realismos sostienen que la voluntad y la razón no pueden operar separadamente. Eso es un principio ya universal. Lo que Javier está señalando es que, si uno examina cada acción, cada cosa, no puede hacer la separación – esto es la razón, esto es la voluntad. Es lógico eso que dice. Porque están compenetrados. Pero si uno puede atribuir “eso es de la esfera de la razón vinculada con la voluntad” y “eso es de la esfera de la voluntad vinculada con la razón” en definitiva. ¿Te acordás de la vez que hablábamos de la teoría de la ley? Si la ley es fruto de la razón o la ley es fruto de la voluntad. ¿Te acordás? Es una cuestión estúpida. ¿Por qué? Porque la ley es resultado de la voluntad y de la razón.

Javier: Es claramente un actuar casi, embebido de ambas, de una manera imposible hasta teóricamente es difícil distinguir.

FAL: Por ejemplo. Vamos a un tema teológico para satisfacer a mi amiga Bernava. La fe. ¿Es un acto de la razón o es un acto de la voluntad?

Bernava: Es un acto objetivo.

FAL: Puede ser objetivo de la razón y objetivo de la voluntad. Porque la razón y la voluntad tienen objeto.

Bernava: Yo pienso que es un acto que permite la conjugación de ambas cosas: la voluntad y la razón.

FAL: Se divide el pensamiento teológico católico entre los que sostienen que el acto de fe es un acto de la voluntad, empezando por San Agustín y siguiendo por todas las corrientes franciscanas agustinistas. Y los que sostienen, siguiendo a Santo Tomás, que es un acto de la razón. Pero no leen la otra (...). ¿Por qué? Porque Santo Tomás dice esto: la fe es un acto elícito de la razón. ¿Qué quiere decir elícito? Quiere decir: que procede como operación propia de la razón, porque cree, es aceptar como verdadero el juicio.

Bossini: para este tema de los actos humanos, recomiendo *El hombre y su conducta*, que está en *viadialectica*, en su capítulo final. En *La verdad del derecho*, en el capítulo 5.

FAL: Acto elícito es el acto que emana directamente de una facultad. Eso es un acto elícito. Por ejemplo. Hablar es acto elícito de la facultad del habla. La fe es acto elícito porque es asentir como verdadero a un juicio. La razón del asentimiento como verdadero juicio puede ser la evidencia, de cuyo caso no habría fe. No necesito tener fe si yo tengo evidencia de algo. La fe es aceptar como verdad o que no es evidente, pero que Dios lo revela. Y lo acepto como verdad porque Dios me lo revela. Porque yo en realidad más que creer en lo que dice, creo a Él. ¿Si la razón no ve la evidencia, cuál es el motivo por el cual acepta como verdadero eso? Un acto de la voluntad que lo mueve a aceptar como verdadero porque acepta la veracidad de Dios. Por eso dice Santo Tomás que la fe es un acto elícito de la razón. Pero imperado, mandado, por la voluntad. La razón movida por la voluntad. Es decir: el acto de fe es un acto de la razón y de la voluntad. Y si ustedes le preguntan a un agustinista, él va a decir: el acto de fe es acto de la voluntad que manda la inteligencia decir que sí. ¡Es la inteligencia que tiene que decir que sí! Un ejemplo: el acto de imperio (Ia-IIa, q. 17). El acto de imperio, dice Santo Tomás, es acto de la razón, porque es propio de la razón ordenar. Pero es acto de la razón que tiene fuerza moviente por un acto previo de la voluntad. Lo mismo, muy oportuno, Javier. Yo no puedo tener en cuenta todas las cosas cuando hablo. Y estas cosas me obligan a aclarar estos puntos.

Alioto: ¿General es igual a común? ¿Bien estar general no es igual al bien común?

FAL: ¡No! El general es común en cierto sentido. Pero no en otro sentido. Bien estar general no es igual al bien común.

\* \*

\*

### **Continúa la exposición del Prof. Dr. Félix Lamas:**

Entonces, ya tenemos, de alguna manera, aclarado que el modo que el fin atrae a la voluntad se divide en dos grupos: el fin que atrae natural y necesariamente la voluntad; y el fin que atrae libremente a la voluntad. Esto es importante.

Esto, ¿qué quiere decir? Quiere decir tan solo que el fin tiene dos modos de atraer la voluntad. Nada más. Otra pregunta es: ¿cuáles son los fines naturales y cuáles son los fines electivos? Porque los fines naturales son aquellos fines que no son materia de elección. Qui son fines por la propia naturaleza humana.

En otras palabras: no es la libertad. Y recuerden que la libertad es siempre deliberada, si no es deliberada no hay libertad. No es la libertad deliberada del hombre que les constituye en fines. Sino que estos fines están preconcebidos en la propia naturaleza. Por eso se llama fines naturales. Ya vamos a saber cuáles son los fines naturales. Pero básicamente son fines que tiene que ver con el concepto universal de bien o con las perfecciones que integran la entelequia humana. Estos son los fines naturales.

El hombre puede proponerse fines. Y incluso el hombre puede tender electivamente a esos fines. Esto es importante. Que el hombre tienda voluntariamente al fin natural no convierte el fin natural en fin electivo. Dios, Nuestro Señor, por ejemplo, es fin natural del hombre. Pero puedo elegirlo fin. Es decir: puedo ejercer mi libertad para aceptar a Dios como fin. Ustedes me dirán: pero es inútil reconocer o no reconocer, porque Dios es fin igual. Si, es verdad. Pero depende de que esté bien mi aceptación para que yo alcance este fin.

En otras palabras: mientras que los animales alcanzan por reglas sus fines naturales mediante sus instintos que los mueven con bastante eficacia a sus fines – que en definitivo es la perpetuación de la especie –, en el hombre no ocurre así. El hombre es animal que puede no alcanzar sus fines, que puede fracasar en el intento de la realización de sus fines. Incluso sus fines naturales. Incluso el hombre, por perversión, puede ir contra sus fines naturales. Está el caso del aborto. Entonces, es interesante tener en cuenta esto: es necesario discernir siempre claramente cuales son los fines naturales. Y es interesante ya del punto de vista moral saber cómo elegir adecuadamente la realización y la posesión de los fines naturales. Por eso, porque es tan compleja la situación del hombre, por eso, porque el hombre es un animal falible, que se puede equivocarse incluso en la consecución de su fin y no alcanzarlo, puede frustrarse respecto del fin, puede fracasar en sus fines, por eso el hombre necesita los auxilios que ya hemos mencionado. Las virtudes intelectuales, las virtudes morales, las normas, las leyes, la costumbre – cuando son buenos –, el gobierno de otro, la autoridad, la enseñanza, la educación, son todos factores que operan como auxilios, como muletas, para ayudar el hombre en la consecución de su fin.

A esto tenemos que agregar una otra distinción, que no es estrictamente de origen metafísico, pero es también del tema metafísico. Recuerden que mi punto de vista principal acá es metafísico. Y, claro, soy católico y tengo en cuenta la teología tradicional.

En el hombre se da o que hemos llamado elevación al orden sobrenatural. Esta elevación al orden sobrenatural significa que el fin último del hombre ha sido sustituido por otro. El fin último del hombre, en esta vida, es el bien común temporal. Hasta ahí estamos de acuerdo. Pero, teniendo en cuenta que el alma es inmortal, el fin último del hombre es el conocimiento y amor de Dios, de modo que yo puedo conocer y amar a Dios, con quien no tengo un trato inmediato. Cuando Aristóteles está hablando del amor de Dios y del conocimiento de Dios, está hablando de un conocimiento abstracto de Dios. No se tenía otra posibilidad de conocimiento.

Este fin último ha sido sustituido por otro fin último. Y este otro fin último es el conocimiento y amor de Dios en una relación de amistad personal e íntima. También Aristóteles hablaba de amistad con Dios, por supuesto. Pero no esta amistad íntima y personal en la que el hombre conoce a Dios cara a cara – que es una metáfora, por supuesto. Al cambiar el fin, naturalmente, se tiene que cambiar de alguna manera la naturaleza. Entonces, es necesario que a la naturaleza humana se agregue algo que haga capaz de alcanzar este fin. Porque con sus propios medios naturales no puede alcanzar este fin. Es necesario entonces que esta elevación a orden sobrenatural implique también una elevación de su naturaleza. Eso es la gracia, la gracia santificante, que opera como una segunda naturaleza, más perfecta.

El hombre, con su naturaleza, tenía sus inclinaciones naturales. Los instintos, por ejemplo, decía Aristóteles. Así como el hombre tiene instintos que naturalmente lo inclina a su fin, en el orden sobrenatural hay algo que opera semejante a los instintos, que son los dones del Espíritu Santo. De tal manera que la gracia viene acompañada por dones del Espíritu Santo, que son como los instintos naturales que conducen el hombre a Dios. Y claro está que las virtudes teologales son las que ayudan el hombre a dirigirse a Dios, las virtudes teologales que tienen a Dios como objeto. Y para asegurar la posibilidad de todo eso también, elevación por las virtudes naturales, cardinales, con las virtudes infusas etc.

Entonces, se crea así un complejo organismo sobrenatural para acomodar al hombre a su fin sobrenatural. Pero, a su vez, no solo se eleva la naturaleza humana, porque mediante la sustitución del fin se eleva la naturaleza humana, sino que además se la sana. Se la sana de las heridas del pecado original y se la sana de esa cierta orientación a desorden que quedó como consecuencia del pecado. Y nosotros regeneramos este pecado cada vez que pecamos. Y regeneramos la herida, y nos inclinamos a hacer el mal.

Este fin último sobrenatural no significa que se haya sustituido los fines naturales. Este es error de algunos teólogos sobrenaturalistas, que creen que se pueden substituirse los fines naturales. No se dan cuenta de que hay un axioma tomista que es: la gracia supone la naturaleza. Es decir: la naturaleza opera como substrato substancial. La gracia opera como accidente de esta sustancia. Y los fines naturales proporcionalmente son como el sustrato de los fines sobrenaturales. Dios cuando eleva el hombre al orden sobrenatural, no deshace su naturaleza, la naturaleza que El creó. Por otra parte, El crea la naturaleza ordenando a un orden sobrenatural. ¡Dios no es idiota! Quiere decir: crea

una naturaleza con fines naturales y arrasa los fines naturales. No tiene sentido todo eso. Los fines naturales siguen existiendo también como soporte de los fines sobrenaturales.

¿Y quién tiene a su cargo conducir a los hombres a su último fin? La Iglesia Católica. Pero la Iglesia Católica no tiene como fin el bien común político. Es decir: la perfección de la vida social en este tiempo. De tal manera que si ocurre que el bien común – que es fin último temporal del hombre –, a partir de la elevación a la orden sobrenatural no puede estar cerrado en si mismo. Pero tampoco estaba encerrado en si mismo en el pensamiento de Aristóteles. Porque bien común temporal tenía que estar abierto al conocimiento y amor de Dios. Solamente que algo que de hecho el hombre ha sido creado y elevado a orden sobrenatural, el bien común político, el fin último del Estado, esta también desde el origen abierto, necesariamente abierto, no como un mero medio, pero si abierto como fin subordinado, al fin ultimo sobrenatural, que es la beatitud.

Con esto yo creo que hemos terminado la unidad 2. Vamos a comenzar en la próxima clase la unidad 3 – los fines humanos y su orden. Esta tercera unidad es algo así como una síntesis de todo el seminario. Es una síntesis bastante ilustrativa. Que va a terminar con un punto sexto, que es la consideración personalista de la persona. Para ello yo les voy a enviar una referencia al libro *El hombre y su conducta* el trabajo, que fue una conferencia que yo pronuncié en la Universidad de Chile, sobre si la persona es un fin para si misma, y voy a vincular esta pregunta con un tema que no está en esta conferencia que es la consciencia. Hay un capitulo entero sobre la consciencia en mi libro, *El hombre y su conducta*.

Les sugiero que consulten el material que voy a mandar. Repasen un poco lo que hemos visto porque esto es una cosa extremadamente importante. Sobre todo el fin último, visto que la persona como fin para si misma. Esto es una herejía. Sin embargo, es una herejía aceptada cordialmente por muchos pensados católicos. Yo ya soy viejo, no me interesa estar discutiendo pormenorizadamente con fulano o mengano. Tomo tesis o enunciados. Y discuto contra enunciados. Entonces, seria fácil tomar a Kant. Él es uno de los primeros que habla explícitamente que la persona es un fin para si mismo. Pero yo no voy a tomar a Kant. Voy a tomar un teólogo católico: Rosmini. En vez de discutir con uno u otro, voy a discutir con la tesis, expresada por escrito de Rosmini: la persona es un fin para si misma.

Y la pregunta que yo voy a hacer no es si eso es verdadero o falso. Nin siquiera voy a preguntar si eso implica contradicción. Voy a preguntar si esa expresión – la persona es fin para si misma – tiene sentido. Se es una expresión con sentido o no. Si resulta que la expresión no tiene sentido, entonces tendríamos que preguntar por qué se hace semejante enunciación.

Me explico. Si yo digo que Dios camina como las vacas, eso no tiene sentido. ¿Y por que yo lo digo? Respuesta: porque busco otro concepto de Dios.

Preguntas.

\* \*

\*

Soledad: El tema del fin natural y sobrenatural del hombre, la perfección natural y la perfección sobrenatural del hombre. Alejar de la naturaleza herida, después del pecado original, ya no podría alcanzar una perfección natural. ¿Como el hombre puede llegar a una perfección natural sin que implique una perfección sobrenatural? ¿Como el hombre puede alcanzar una justicia natural sin la ayuda de la gracia?

FAL: Pregunta muy buena. De hecho, ningún hombre puede cumplir la totalidad de los mandamientos durante un largo periodo de la vida sin la ayuda de la gracia. Estoy de acuerdo. Cuando Dios crea al hombre, lo crea con una naturaleza que tiene fines naturales. ¿No es así? ¿Por qué? Necesariamente, se quiere criar una naturaleza, tiene que creala con fines naturales. Y ahí crea el hombre con fines naturales y le pone fines sobrenaturales. Entonces, los fines naturales siempre están. Que el hombre no pueda cumplir con los fines naturales es consecuencia de su falibilidad. El hombre puede torcerse respecto sus fines – y después del pecado, tiende a torcerse. Por eso, gracias a la gracia (valga la redundancia), el hombre puede cumplir sus fines naturales y así alcanzar los sobrenaturales.

Soledad Lamas: El hombre nunca tuvo una naturaleza perfecta natural. Excepto los que sostienen la “teoría del estado de naturaleza”.

FAL: Tuvo naturaleza perfecta pero elevada al orden sobrenatural. Pero a mi no me gusta hacer muchas especulaciones sobre eso. En todas las distinciones locas de Tomas More sobre el Estado. Los agustinistas exagerados. Yo trato de evitar esto.

Soledad Lamas: La clase pasada hablaba del fin inmanente de cada ente. En el hombre el fin inmanente, la entelequia, es justamente la perfección natural, pero también la beatitud sobrenatural.

FAL: Si, claro por eso ya no es propiamente la entelequia.

\*        \*  
\*  
\*

No habiendo mas preguntas, me despido. Les deseo una buena semana, un buen 25 de mayo y hasta jueves si Dios quiere.