

Notas sobre la causa final

Pablo R. Etchebehere

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino - Buenos Aires

Ahora que habéis conocido a
Dios, o mejor, que él os ha conocido...
Gálatas, 4, 9

1. Introducción

El amor a la sabiduría, la pasión por la sabiduría se muestra claramente en la pregunta que tiene en vilo al filósofo. En este sentido entonces, la profundidad de la filosofía no está tanto en la acumulación de respuestas cuanto en lo radical de su pregunta.

Según la Encíclica *Fides et Ratio* “la pregunta metafísica radical es ¿por qué existe algo?”¹ Ahora bien, ¿qué queremos preguntar cuando preguntamos por el “por qué” de algo? En primer lugar parece que preguntamos por la “razón de ser” de las cosas. Según la misma encíclica parece que preguntamos, también, por el “sentido de la vida”. Por ejemplo:

La verdad se presenta inicialmente al hombre como un interrogante: *¿tiene sentido la vida? ¿hacia dónde se dirige?* A primera vista, la existencia personal podría presentarse como radicalmente carente de sentido. No es necesario recurrir a los filósofos del absurdo ni a las preguntas provocadoras que se encuentran en el libro de Job para dudar del sentido de la vida. La experiencia diaria del sufrimiento, propio y ajeno, la vista de tantos hechos que a la luz de la razón parecen inexplicables, son suficientes para hacer ineludible una pregunta tan dramática como la pregunta sobre el sentido. A esto se debe añadir que la primera verdad absolutamente cierta de nuestra existencia, además del hecho de que existimos, es lo inevitable

¹ *Fides et ratio*, 76.

de nuestra muerte. Frente a este dato desconcertante se impone la búsqueda de una respuesta exhaustiva. Cada uno quiere –y debe– conocer la verdad sobre el propio fin.²

El texto nos habla entonces del sentido de la vida, del por qué de la vida del hombre. Pero lo hace desde la perspectiva de la dirección que deben tener los actos del hombre. Esta orientación de la vida humana es exigida por la experiencia –dramática– de finitud expresada en el sufrimiento, el absurdo y la muerte. Frente a estas experiencias de la nada, se vuelve un deber –el texto es muy fuerte– “conocer la verdad sobre nuestro fin”.

Pero nos asalta, frente a este texto, una duda: ¿basta solamente con conocer nuestro fin? ¿No es acaso necesario también amarlo? O, dicho en otras palabras ¿de qué me sirve conocerlo si no lo amo? ¿O será que, tal vez, al conocerlo no puedo no amarlo? ¿Por qué el texto reúne el fin y el sentido? Y podemos seguir leyendo:

Se ha de tener presente que uno de los elementos más importantes de nuestra condición actual es la *crisis de sentido*. Los puntos de vista, a menudo de carácter científico, sobre la vida y sobre el mundo, se han multiplicado de tal forma que podemos constatar cómo se produce el fenómeno de la fragmentariedad del saber. Precisamente esto hace difícil y a menudo vana la búsqueda del sentido. Y, lo que es aún más dramático, en medio de esta baraúnda de datos y de hechos entre los que vive y parecen formar la trama misma de la existencia, muchos se preguntan si todavía tiene sentido plantearse la cuestión del sentido. La pluralidad de las teorías que se disputan la respuesta, o los diversos modos de ver y de interpretar el mundo y la vida del hombre, no hacen más que agudizar esta duda radical, que fácilmente desemboca en un estado de escepticismo y de indiferencia o en las diversas manifestaciones del nihilismo.³

Por lo tanto, si bien debemos alcanzar la verdad sobre nuestro fin, el modo de acceder al sentido no es sencillo, sobre todo en vistas a la superabundancia de información, de teorías, que más que enriquecer nuestra po-

² *Fides et ratio*, 26. El destacado es nuestro.

³ *Fides et ratio*, 81. El destacado es nuestro.

breza, empobrecen nuestros bienes, incitándonos a desfallecer o cambiar rápidamente de una opinión a otra. Es por eso que la encíclica nos propone una tarea: “Un gran reto que tenemos al final de este milenio es el de saber realizar el paso, tan necesario como urgente, del fenómeno al fundamento.”⁴

Así, entonces, creemos ver aquí un precioso cruce de caminos. Por un lado, la relación entre la pregunta metafísica radical y el sentido de la vida; y por otro, la exigencia de pasar del fenómeno al fundamento. La intención de este trabajo será reflexionar sobre la causa final, asumida como un tema que nos permitirá no sólo releer “la crisis del sentido”, sino también permitir el paso del “fenómeno al fundamento”. Pero somos conscientes de que, si para Gilson “la noción de causa eficiente es conocida en el ámbito filosófico por la oscuridad que posee”,⁵ no menor es la que conlleva, para nosotros, la causa final. Presentaremos entonces, algunas paradojas que se nos presentaron en nuestro estudiar.⁶

2. Algunas indicaciones desde los textos de Tomás de Aquino

Marie-Dominique Philippe en su recorrido histórico sobre la causa final, nos enseña las dificultades que la investigación de esta causa presenta: o bien es reducida a la causa eficiente –en el estoicismo–, o a la causa ejemplar –en Occam y en Suárez–, o bien es dejada totalmente de lado –como en Descartes–, o es considerada simplemente una ficción –como es el caso de Spinoza–. Según Philippe “hay que llegar hasta Santo Tomás para un verdadero descubrimiento de la finalidad”.⁷ Ahora bien, ¿qué nos dice Tomás al respecto?

⁴ *Fides et ratio*, 83.

⁵ Notes pour l’histoire de la cause efficiente. Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge, 37, 1962, p. 7.

⁶ Quisiéramos también señalar otro motivo. En el año 1984, cursando teodicea con fr. Ferro y al señalar éste las consideraciones consiguientes al texto de la Suma Teológica I, q.2, a.3 c., se nos hizo notar una curiosidad histórica: el desarrollo del neotomismo había seguido de alguna manera las fuentes de las vías. En un primer momento se había resaltado la dependencia con Aristóteles, pasando luego a una lectura desde una filosofía planteada desde la creación para llegar, finalmente, a las relecturas de Tomás desde la participación. En tono de problema, se nos planteó en clase ¿no brotará, en el neotomismo, una interpretación a partir de la quinta vía?

⁷ Marie-Dominique Philippe, *L’Être*. II, 2 éme. Partie. Paris: Téqui, 1974, p. 797.

De un cuarto modo se dice causa al fin, éste es aquello por causa de lo cual algo se hace, como la salud es causa por la cual se camina. Y porque se veía acerca del fin el que fuera menos causa [que otras causas], en razón de que es último en el ser, de ahí que fue omitida por los otros filósofos antiguos...por lo tanto especialmente prueba acerca del fin como causa. Esta pregunta por qué o en razón de qué, pregunta por la causa: cuando se pregunta por qué o en razón de qué alguien camina, respondemos convenientemente diciendo para sanarse. Y respondiendo así consideramos manifestar la causa. De esto se evidencia que el fin es causa.⁸

Queremos resaltar, a propósito de este texto, dos temas; uno es el hecho de que el fin es lo último en el ser, el otro es la pareja *por qué-para qué*.

2.1. Lo último

El fin es “aquello que es último en toda cosa y la contiene”,⁹ esto es, aquello en lo cual se resuelven todas las elecciones. Así entonces el fin es lo último, pero no como algo agregado extrínseco al ente, sino como aquello en lo cual se contiene todo el devenir del ente.¹⁰

Pero ¿qué queremos decir con “último”? Lo último se puede entender de dos modos. Por una parte, desde una perspectiva cuantitativa, “último” se dice donde termina materialmente una cosa, pudiendo asumirse tanto en lo espacial –el fin de la mesa– o en lo temporal –el fin de una película– Por otra parte, “último” se dice, ya no con un sentido extensivo, sino

⁸ *In Metaphysicorum*, n° 771. “Quarto modo dicitur causa finis; hoc autem est cuius causa aliquid fit, sicut sanitas est causa ambulandi. Et quia de fine videbatur minus quod esset causa, propter hoc quod est ultimum in esse, unde etiam ab aliis prioribus philosophis haec causa est praetermissa, ut in primo libro prae habitum est, ideo specialiter probat de fine quod sit causa. Nam haec quaestio quare, vel propter quid, quaerit de causa: cum enim quaeritur quare, vel propter quid quis ambulat, convenienter respondentes dicimus, ut sanetur. Et sic respondentes opinamur reddere causam. Unde patet quod finis est causa”.

⁹ *In Meta.*, n° 2028. “Finis est id quod est ultimum in omni re, et quod continet rem”.

¹⁰ *In Meta.*, n° 1044: “Terminus dicitur quod est ultimum cuiuslibet rei, ‘ita quod nihil de primo terminato est extra ipsum terminum’; et omnia quae sunt eius, continentur intra ipsum”.

en un sentido intensivo o causal. Estas observaciones, en sí mismas, no nos plantean ninguna inquietud, pero ¿qué pasa si llevamos esta distinción al plano humano?, ¿cómo entendemos lo último de una vida humana? Ingresamos así en lo que podríamos llamar una *meditatio mortis*. Acaso los últimos años de una vida humana contienen a toda esa vida. El término de una vida ¿es, entonces, su final? Considero que podríamos distinguir dos fines en la vida humana: uno cronológico a partir de la perspectiva extensiva del fin; el otro, el fin kairológico, entendido a partir de la perspectiva intensiva del fin. Así, tal vez, la vida de una persona termina antes de que termine, esto es, alcanza su sazón antes de morir... muere lleno de años... pero también, y esto sería horrendo, puede morir lleno de años, pero vacío de vida.

En efecto, el fin como “término” nos presenta dos planos: el material extensivo y el espiritual intensivo. Sin una intensidad en el fin, la vida humana pierde su sabor... se vuelve insulsa *-insipiens-*. La “razón” de “por qué” una vida tiene sabor *-sapiens-* radica en la intensidad del fin, intensidad que dependerá de la intencionalidad del fin.

2.2. La intencionalidad

“El fin aunque es lo último en la ejecución, sin embargo es primero en la intención del agente. Y de este modo tiene razón de causa”.¹¹ Ahora bien, de dos modos puede estar algo en la intención del agente, dado que dos son las potencias del agente: su razón o su voluntad. De ahí que el fin puede estar en la intención, ya sea como razón-verdad, ya sea como amor-bien.

Creemos que en la historia de la filosofía el desarrollo de la causa final se dio prioritariamente desde el planteo razón-verdad, antes que amor-bien.

2.2.1. El fin como razón

En los textos citados de *Fides et ratio* habíamos notado, por un lado, la relación entre el conocimiento y el fin y, por otro lado, la necesidad de pasar del fenómeno al fundamento. Desde esta perspectiva podríamos afirmar que el “fin” se constituye como el “fundamento” de nuestro “pensar”. Así entonces, el fin del pensar propio de la filosofía estaría en buscar el

¹¹ *Suma teológica* I-II, q. 1, a. 1, ad 1. “Ad primum ergo dicendum quod finis, etsi sit postremus in executione, est tamen primus in intentione agentis. Et hoc modo habet rationem causae”.

fundamento (Grund), la “razón de ser” de las cosas, lo que estaría representado en el principio de razón suficiente (Grundsatz).¹²

¿Qué nos dice este principio? “Nada es sin por qué” o también que “todo ente tiene una razón”. Según Heidegger, este principio tiene su formulación explícita recién con Leibniz¹³ y resume la tarea propia del entendimiento.¹⁴

En el ejercicio de nuestro pensar, siempre buscamos fundamentar lo que afirmamos, siempre buscamos presentar las razones de las cosas, y esto es necesario porque el objeto del cual hablamos no está presente en su totalidad -ya sea real, racional o imaginariamente- y entonces necesitamos de otro que lo haga patente o que nos asegure que lo que decimos no es mera ocurrencia casual. En este sentido, entonces, la necesidad de proponer el fundamento de algo radica en que ese algo no se sostiene por sí solo o, también, porque nuestro discurso sobre él no es suficientemente claro. Es por eso que este principio se puede también formular como “el principio que vuelve a dar la razón”, que invita a hacer constante referencia a otra cosa, al fundamento de cada afirmación. Pero este principio no se quedó en el entendimiento sino que pasó a aplicarse al todo de la realidad.

El gran poderío del principio del fundamento despliega su potencia en el hecho de que el principium reddendae rationis –en apariencia sólo un principio del conocer– llega a ser al mismo tiempo y precisamente en cuanto proposición fundamental del conocer, el principio de todo lo que es.¹⁵

Nada se hace sin una causa, nada aparece sin fundamentar.¹⁶ En un primer momento esta afirmación nos llena de seguridad. Estamos seguros de que tarde o temprano nuestro entendimiento llegará a poseer la razón de las

¹² Seguiremos aquí la meditación que Heidegger dedica a este tema en su obra *La proposición del fundamento* [Barcelona: Ediciones del Serbal, 1991]. De Leibniz merece leerse el texto n° VIII de los “Philosophische Abhandlungen”. En *Die philosophischen Schriften von Gottfried Leibniz*. Band VII. Hildesheim, Georg Olms, 1996, pp. 289-291.

¹³ Op. cit., p. 26.

¹⁴ Op. cit., p. 25: “lo propio del entendimiento es buscar el fundamento de todo lo que se le presenta”.

¹⁵ Op. cit., p. 54.

¹⁶ “*Nihil est sine ratione sive nullus effectus sine causa*. Leibniz, a través del *sive*, toma al principio del fundamento y al principio de causalidad como siendo cosas iguales entre sí”, Op. cit. p. 50.

cosas, de modo que nada podrá resultar imprevisto, nada podrá resultarnos absurdo. En el ejercicio de su tarea propia, el entendimiento alcanzará los diferentes grados de certeza que alejarán del pensar toda duda, toda inquietud.

Ahora bien, ¿qué preguntamos cuando preguntamos “¿por qué?”?

Sin duda que preguntamos por la razón de algo, pero esta razón tiende a ubicarse en un momento anterior, esto es, la razón se encuentra previa a la aparición del ente: el fundamento está antes que la cosa. Es en este sentido en el cual el fundamento explica al fenómeno, y es previo al fenómeno... pero si esto es así ¿qué libertad le cabe al fenómeno?; es decir, ¿qué novedad puede acaecerle al ente?¹⁷ Sospechamos entonces que nada nuevo puede aparecer, nada nos puede sorprender, salvo que por ignorancia o por descuido no sepamos asir a la razón de lo que nos sucede. Si “siempre hay una razón escondida en cada gesto”, ¿habrá acaso una posibilidad para la creatividad? Y en la línea del mal, si nada es sin razón, ¿de dónde el mal? Porque si el mal tiene también una razón, entonces ya no puede seguir siendo definido como “ausencia de bien” sino como un tipo degradado de ente.

Si seguimos la investigación de Heidegger nos podemos preguntar, también, si este camino de la fundamentación de todo ente “¿no tendría entonces que caer incesantemente en lo carente de fundamento?”¹⁸, esto es, ¿no habrá que decir que el fundamento último carece de razón? Pero entonces el fundamento último se vuelve infundado, y así el fundamento (Grund) se vuelve abismo (Abgrund). O tal vez tendríamos que seguir el consejo de Aristóteles quien, en su *Metafísica*, nos dice que:

Exigen, ciertamente, algunos, por ignorancia, que también esto [el principio de no contradicción] se demuestre; es ignorancia, en efecto, no conocer de qué cosas se debe buscar demostración y de qué cosas no. Pues es imposible que haya demostración absolutamente de todas las cosas (ya que se procedería al infinito, de manera que tampoco así habría demostración)...¹⁹

¹⁷ No es sorprendente entonces que si se consulta el término “nuevo” en el *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, uno compruebe que el artículo haya sido redactado por un teólogo -Jürgen Moltmann-, y el artículo no tenga más de 20 líneas.

¹⁸ Op. cit., p. 38.

¹⁹ *Metafísica*, IV, 4 (1006a 5-10). Tomamos la traducción de la edición de Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1982.

2.2.2. El fin como bien

Mas aún cabe sobre el fin otra perspectiva, la más inquietante a resaltar.

El fin de cualquier cosa es aquello en lo que termina su apetito, pero el apetito de cualquier cosa se termina en el bien: y de este modo definen los filósofos al fin: aquello que todos apetecen. El fin de cualquier cosa es algún bien.²⁰

El fin de una cosa es aquello a lo cual algo tiende como si fuera exterior a él mismo, y en lo cual descansa cuando lo tuviera. Si algo carece de su perfección propia, se mueve hacia ella en cuanto que es de suyo; pero si la tiene, descansa en ella. Así pues, el fin de cada cosa es su perfección. Pues la perfección de cada cosa es su bien. Así entonces cada cosa se ordena al bien como al fin.²¹

Así entonces el fin tiene que ver con el bien, como término del apetito y con perfección, es decir aquello en lo cual una cosa descansa, se aquieta.²² Pero su aquietarse no tiene que ver con la muerte, con la privación de movimiento, sino con la sazón, lo que incluye a toda la cosa.

En esta línea, llamémosla *afectiva*, el fin refiere a un por qué pero no a una razón sino a una tendencia al bien. Al respecto, resulta interesante presentar un texto de Avicena:²³

Es por eso que la pregunta ¿por qué? no cesa de repetirse hasta que ella alcanza el punto que vuelve a la esencia. Por

²⁰ *Contra Gentiles*, III, cap. 16. "Finis rei cuiuslibet est in quod terminatur appetitus eius. Appetitus autem cuiuslibet rei terminatur ad bonum: sic enim philosophi diffiniunt bonum, quod omnia appetunt. Cuiuslibet igitur rei finis est aliquod bonum".

²¹ Ídem. "Illud ad quod aliquid tendit cum extra ipsum fuerit, et in quo quiescit cum ipsum habuerit, est finis eius. Unumquodque autem, si perfectione propria careat, in ipsam movetur, quantum in se est: si vero eam habeat, in ipsa quiescit. Finis igitur uniuscuiusque rei est eius perfectio. Perfectio autem cuiuslibet est bonum ipsius. Unumquodque igitur ordinatur in bonum sicut in finem".

²² También Heidegger piensa el igual sentido: "si se representa la quietud como cese o como límite del movimiento, resulta entonces que el concepto de quietud procede de una negación". Op. cit. p. 137.

²³ Hemos llegado a este texto de Avicena gracias a Gilson, quien en su artículo nos dice: "se puede decir que el conocimiento de Avicena es tan necesario como el de Aristóteles para interpretar correctamente a Santo Tomás". Art. cit. p. 29.

ejemplo si se le pregunta al agente: “¿Por qué obraste así?”, él responderá: “para que alguien obtenga un beneficio”. Y si se le pregunta nuevamente: “¿Por qué buscas que alguien tenga un beneficio?”, él responderá: “Porque la caridad es buena”. La cuestión no se detendrá allí sino que uno le preguntará: “¿Por qué buscas aquello que es bueno?”. Si él responde entonces que es por un bien que le sobreviene o un mal que evita, el interrogatorio se detendrá porque la adquisición del bien para toda cosa y la desaparición del mal de esta cosa es buscado por sí mismos, absolutamente.²⁴

Encontramos en este texto una nueva perspectiva que relaciona lo anteriormente dicho: el preguntar descansa cuando alcanza un bien, esto es, no cuando alcanza una razón, sino cuando descubrimos que el bien es la razón. Sin embargo, queremos presentar una diferencia del preguntar. No es lo mismo preguntar –o responder– “¿por qué?” que preguntar –o responder– “¿para qué?”. La tendencia normal del pensar es responder a la pregunta “¿para qué?” con un “porque”, pero consideramos que al confundir una con otra estamos reduciendo el bien a la razón, estamos cerrando el paso al fin en sentido afectivo para quedarnos con el fin en un sentido lógico.

2.2.2.1. El miedo al “¿para qué?”

¿Por qué reducimos el “¿para qué?” al “¿por qué?”? Porque al preguntar “¿para qué?” sospechamos que no tenemos respuesta a ese “¿para qué?”, esto es, frente a la pregunta del “¿para qué?” caen todas nuestras

²⁴ Avicena. *La métaphysique du Shifa*. Livres VI à X. Traduction française du texte arabe de l'édition du Caire, notes et commentaires par Georges Anawati. Paris: Vrin, 1985, p. 46. En la edición latina se lee “Et ob hoc quaestio de quare non cessat iterari quousque perveniatur ad hoc ut reducat ad essentiam. Verbi gratia, si dicatur alicui agenti aliquid: ‘quare fecisti hoc’, respondebit, ‘ut prosit illi’; et deinde si interrogetur: ‘quare voluisti prodesse illi’, respondebit ‘quia bene facere bonum est’; et sic non cessabit quaestio quousque dicatur ei: ‘quare quaeris quod est bonum’, et respondeat hoc esse aut ut bonum adveniat ei, aut ut malum removeatur ab eo, et tunc cessat quaestio; adquisitio enim boni in omni re, et remotio mali ab ea, hoc est quod acquiritur sibi absolute”. Avicena Latinus. *Liber de philosophia prima sive Scientia Divina*. V-X. Édition critique de la traduction latine médiévale par S. van Riet. Introduction doctrinale par G. Verbeke. Louvain: Peeters; Leiden: Brill, 1980, p. 345.

certezas, se tiñen todas de vanidad, se vuelven todas vacías y sin importancia. La pregunta “¿para qué?” nos muestra toda nuestra confianza infundada, nuestros prejuicios; nos damos cuenta de que efectivamente sólo sabemos que no sabemos nada. Entonces nos refugiamos, nos encerramos en la certeza del por qué, porque de él sí podemos obtener certeza, dado que nos presenta una historia, una razón que de suyo no tiene y no debe tener fisuras. Si como dijimos anteriormente “todo tiene una causa”, entonces basta el tiempo, bastan la lectura y el estudio para resolver los enigmas, convencidos de que el árbol del conocimiento es el árbol de la vida.

¿Qué podemos responder cuando preguntamos “¿para qué?” En primer lugar escapamos a la respuesta no sólo respondiendo con el “porque”, sino también respondiendo con la “utilidad”, y de este modo eludimos la pregunta al transformarla en “¿para qué sirve?”. La respuesta supone entonces, nuevamente, una reducción a la razón de ser, la cual nos muestra, en su responder con la utilidad, el dominio que tenemos sobre las cosas, el poder que ejercemos con nuestra pragmática y técnica razón. Podemos también, decir que la pregunta “¿para qué?” no tiene sentido, es una cuestión medieval, y que el progreso de las ciencias ha mostrado que las causas finales son una mera interpretación antropomórfica.

Queda, aún otro modo, que es el que queremos proponer: el “¿para qué?” nos abre al sentido, al fin, pero no de un modo utilitario, sino honesto. Esto implica, paradójicamente, que el “¿para qué?” no tiene “para que”. La pregunta “¿para qué?” exige dejar que la respuesta irrumpa porque no está en nuestras manos, no está en nuestro poder. La respuesta del “¿para qué?” no puede estar en la reflexión, sino en la aceptación amable del amante, es decir: no se resuelve en la *cogitatio*, sino en el amor.

Ahora bien, ¿cuándo surge la pregunta “¿para qué?”? En primer lugar cuando lo que se nos presenta –el fenómeno– carece de finalidad, esto es, de dirección. Su aparición es sin sentido, desordenada. Y esto se puede dar en dos niveles. En primer lugar cuando pregunto “¿para qué sirve?” Esta pregunta aparece cuando dudamos o desconocemos la real utilización de algo, sea este material –un instrumento cualquiera–, sea éste algo inmaterial –una idea, una verdad–. Cuando preguntamos “¿para qué sirve?” preguntamos frente a lo que se me presenta como inútil, preguntamos frente a lo que no tiene importancia para mí. La única ruptura que percibo es la de mi sabiduría con el mundo de la técnica, sea ésta real, virtual o intelectual.

Pero cuando preguntamos “¿para qué?” algo más profundo aparece. Aparece no ya una cosa en el mundo, sino el no estar en el mundo; implica una ruptura del amor, implica dar cuenta de que hemos perdido la orientación, el sentido del ser. Implica que nos podemos disolver en la corriente del ser y que, por un momento, ser y pensar no son lo mismo. Cuando preguntamos “¿para qué sirve?” el problema está en el objeto... cuando nos preguntamos “¿para qué?” el problema es uno mismo.

Pero entonces, ¿no será la pregunta “¿para qué?” una pregunta de locos, de naufragos, y por lo tanto no debemos prestarle oídos? Dijimos al comienzo que el pensar propio de la filosofía dependía del preguntar. Pues bien, creemos que la pregunta metafísica principal es “¿para qué hay ser y no nada?” Esta pregunta aunque muestra claramente el estado de naufragio, de itinerante, en el cual se encuentra el filósofo, sin embargo responde a la constitución esencial de la filosofía: ser principalmente “amor a la sabiduría”.

Pero este amor, como ya lo dijo Platón, implica reconocerse pobre, necesitado... ¿y qué filósofo, qué metafísico –aquél que cultiva la ciencia divina– va a pensar que su esencia es la pobreza y que ésta no está en el inicio –lo cual no sería escandaloso–²⁵ sino en el fin? Pero ¿no hablamos acaso de que el fin es la perfección? ¿Qué queremos decir con esto? ¿Cuál es nuestro sentido?

3. De la razón de ser al amor de ser

La causa final es aquello que no sólo da razón de ser de las cosas, sino también aquello que prioritariamente da sentido de ser, amor de ser. Con esta expresión queremos seguir una línea que pone el fundamento no en la lógica, sino en la erótica; donde para pasar del fenómeno al fundamento se exige no sólo una *via rationis* sino también una *via amoris*.²⁶

¿Qué queremos decir con un “amor de ser”?

En primer lugar, que la razón no puede dar razón de todo, esto es, hay en lo real realidades que no son de suyo (*per se*) sino incidentalmente (*per accidens*); estas realidades escapan al proceso racional, escapan al

²⁵ No es escandaloso poner a la ignorancia al comienzo del saber... pero sí lo es ponerla al final.

²⁶ Tomo esta expresión de un texto de Luigi Sartori, “Per una metafisica dell’ amore”, *Studia Patavina*, 50 (2003), 25-46.

fundamento...pero no por eso dejan de ser reales. Su realidad no puede ser abrazada por la razón pero sí puede ser abrazada por el amor. Así entonces lo que es escándalo, absurdo para la razón, puede ser asumido en el amor.²⁷

Esto implica poner una certeza más allá de toda certeza racional, una certeza que es sin por qué pero sin embargo tiene un para qué. Este paso del “¿por qué?” al “¿para qué?” es necesario, pues, si nos quedáramos en el fundamento del por qué corremos el riesgo de lo que señala Marion:

La certeza de mi existencia nunca basta para volverla justa, ni buena, ni bella, ni deseable –en suma, nunca basta para garantizarla. La certeza de mi existencia demuestra simplemente mi esfuerzo solitario para establecerme por propia decisión y por mi cuenta dentro del ser; pero una certeza producida por mi propio acto de pensar aún sigue siendo una iniciativa mía, obra mía y asunto mío –certeza autista y seguridad narcisista de un espejo que sólo refleja otro espejo, un vacío repetido. No obtengo más que la duda hiperbólica, sin intuición, sin concepto y sin nombre: un desierto, el fenómeno más pobre, que sólo ofrece su propia inanidad. Yo soy –sin duda una certeza, pero a costa de la ausencia de todo dato (*donné*). Yo soy –menos la verdad primera que el último fruto de la duda misma. Dudo, y al menos esa duda me resulta cierta. Claro, soy cierto, pero de una certeza tal que en seguida pareciera imposible que me importe y que no se derrumbe ante la vanidad, que pregunta ¿para qué sirve?²⁸

Este texto nos pone en camino hacia nuestra meta. El texto contrapone certeza y dato. Una es alcanzada por mis solas fuerzas,²⁹ el otro es entregado, es donado y, por lo tanto, recibido. Este sobrepasar, por sobreabun-

²⁷ Pensemos también en aquellas cosas que son anormales, contra natura... ¿no es acaso el amor lo que permite asumirlas, perdonarlas, en lugar de condenarlas por su anti-naturalidad?

²⁸ Jean-Luc Marion, *El fenómeno erótico. Seis meditaciones*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2005, p. 32.

²⁹ El mismo vocabulario y el mismo diagnóstico nos propone Gilles Lipovetsky en su obra *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama, 1994. Sobre todo el capítulo “Narciso o la estrategia del vacío”.

dancia, del dato a la certeza, nos lleva a pensar si lo propio del ente no estará marcado por su capacidad de recibir, por su pasión. Así entonces el ente se nos muestra en su carácter pasional, en tanto que su ser es padecer. Siendo *ab origine* nada, todo lo que tiene lo tiene recibido.

No estoy primero allí donde toco algo distinto a mí (donde pienso, lo considero y lo constituyo), sino allí donde me siento tocado, afectado y alcanzado. Al plantearme la pregunta “¿me aman?”, me descubro por excelencia en la situación de quien se expone al impacto y al tacto de una afección.³⁰

Volvemos a sentir aquí esa sensación de pobreza, de mendicidad propia del pensar arraigado en la finalidad. La respuesta al “¿para qué?” no puede ser puesta por el hombre, la respuesta al “¿para qué?” solamente puede venir “de afuera”.³¹ De modo que si esta respuesta no irrumpe desde afuera, gratuitamente, toda la fuerza del hombre no puede llegar a colmarlo. Si el otro no irrumpe, si el otro no rompe nuestro castillo, quedan nuestras fuerzas exhaustas, surge -como decía Camus- el absurdo, porque sentimos una sed infinita pero nada aparece para colmarla.³² Queda aún la posibilidad del amor a sí mismo, pero ésta también muestra su limitación: la historia de la filosofía tiene en el estoicismo su ejemplo más real, que intenta -ya que se sabe vencido tanto por el bien como por el mal- alcanzar, en la negación de las pasiones, su autosuficiencia,³³ esto es, “la posesión autárquica de uno mismo”.³⁴

Si entendemos entonces al ser del ente finito como padecer, podemos decir que en el “ser amado”, el amor nos remite al ser, ser que nos hospeda, pero un ser que claramente no depende de nosotros, del cual no

³⁰ *Ibíd.*, p. 49.

³¹ El célebre texto de Aristóteles “sólo el intelecto se incorpora después desde fuera y que sólo él sea divino, pues en su actividad no participa para nada de la actividad corporal”. Sobre la reproducción de los animales, 773b 28.

³² Cfr. *El mito de Sísifo*.

³³ “¿Por qué excluir que ese yo estrictamente reducido pueda bastar, sin recurrir a ningún extraño, para amarme y así estar seguro de mí? ¿No se trata acaso del ideal, implícito o reivindicado, de la sabiduría de los filósofos: alcanzar la propia alegría por uno mismo, satisfacerse uno mismo por sí solo, bastarse uno mismo?” Marion, *op. cit.*, p. 55.

³⁴ *Ibíd.*, p. 89.

somos *causa sui*. Por lo tanto, si nuestro ser es padecer, si nuestro ser es donado, ya no podemos hablar de un “principio de razón suficiente” sino más bien de un “principio de amor suficiente”.³⁵ Pero, ¿en qué sentido el amor puede ser suficiente?

En primer lugar el amor no es suficiente si entendemos por esto un modo económico, o sea, un modo de reciprocidad basado en el *do ut des*. Por lo que venimos diciendo ya podemos concluir que el amor es de suyo “injusto”, es decir, está más allá de toda justicia, de toda razón que exija y determine el lugar de cada cosa. Su injusticia es propiamente, y para decirlo positivamente, “misericordia”. El amor surge entonces no de un compromiso, de una deuda, sino de una liberalidad, de un don. Si bien hoy el tema del don tiene cierta vigencia en el ámbito filosófico,³⁶ es curiosa esta cita que encontramos en Avicena:

La palabra liberalidad y lo que tiene lugar a designado como primer objeto en las diversas lenguas, el don hecho por alguien a otro sin compensación. Si aquel que dona saca una compensación se lo llama vendedor o que efectúa un intercambio y de un modo general contratista” [...]”La liberalidad es el otorgamiento de aquél que no tiene ninguna referencia a la utilidad sino al bien. Esta intención con referencia al receptor es un bien, con referencia al agente es la liberalidad. Toda comunicación de perfección tiene lugar por relación a aquel que recibe un bien,

³⁵ Preferimos esta expresión a la de “principio de razón insuficiente” que propone Marion. La razón es que la nuestra es positiva y señala *in recto* al amor; mientras que la de Marion señala *in obliquo* la insuficiencia de la razón. Creemos que esta “filosofía negativa” tiene su razón de ser en la repercusión de la obra de Heidegger “la constitución ontoteológica de la metafísica”, que tuvo sus ecos también en la *Revue Thomiste*, la cual le dedicó un número. Cfr. “Saint Thomas d’Aquin et l’ontothéologie. Actes du colloque tenu à l’Institut catholique de Toulouse les 3 et 4 juin 1994”. *Revue Thomiste*, Janvier-Mars 1995. Preferimos poner “el momento de negatividad” no en la razón, sino en la sobreabundancia del amor.

³⁶ Por ejemplo Paul Gilbert, “El don”, en *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina. De la experiencia a la reflexión*. Durán Casas, Scannone, Silva compiladores. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica, 2003.

ya sea por compensación o sin compensación. No hay liberalidad en relación con el agente si no es sin compensación.³⁷

De este modo el amor no tiene suficiencia porque, por una parte, no tiene una explicación, una razón en el ente, sino porque procede de la liberalidad del amante; por otra parte el amor no es suficiente porque al irrumpir libre y gratuitamente³⁸ rompe la finitud intencional del ente, le muestra su insuficiencia, su imposibilidad de autogenerarse. Esto es lo que hace que la pregunta “¿para qué?” nos llene de terror: no sabemos a qué atenernos, no podemos controlarla, escapa a nuestra atención. Como la rosa de Silesius: “la rosa es sin por qué, florece porque florece; no presta atención a sí misma, no se pregunta si la ven”.³⁹ Le basta a la rosa simplemente florecer porque su fundamento no es su ser “rosa”, sino su “ser” rosa, esto es, su ser le es suficiente porque le ha sido dado libremente, sin medir su utilidad, sino por pura desmesura.

4. Del “hacia dónde voy” al “te sigo”

Habíamos iniciado nuestro camino presentando el texto de *Fides et ratio* donde se nos decía que “la verdad se presenta inicialmente al hombre como un interrogante: ¿tiene sentido la vida? ¿hacia dónde se dirige?”. El camino recorrido nos ha permitido ampliar la razón⁴⁰, de modo que la intencionalidad del fin, no sólo es leída como razón de ser sino como amor

³⁷ Avicena, op. cit. p. 47. Sobre la palabra “intercambio”, el traductor aclara: intercambio contrato conmutativo sobre la base *do ut des*. Cfr. p. 208. Otro texto también interesante es el siguiente: “En cuanto al estado de la liberalidad o del bien, es necesario que sepas que una misma cosa tiene una relación con el receptor que se perfecciona por ella y una relación con el agente del cual ella emana es tal que no es necesario que el agente padezca por ella o por alguna cosa que le sigue, mientras que su relación con el agente es liberalidad y con el paciente bien”, cfr. p. 45.

³⁸ Una de las fórmulas latinas de causa final es *id cuius gratia aliquid fit*. Cfr. Eduardo Hugon OP, “II. De Entis causis”, en *Cursus philosophiae thomisticae*. III Metaphysica. Tertia pars. Metaphysica ontologica. Paris: Lethielleux, 1935. En la p. 694 se lee: “Cuius gratia significat: cuius amabilitate et amore”.

³⁹ Angelus Silesius. *Pèlerin chérubinique*. Ed. Bilingue. París, Aubier, Montaigne, 1946. Libro I, n° 289. El original alemán dice: “Die Ros ist ohn warumb, sie blühet weil sie blühet / Sie acht nicht jhrer selbst, fragt nicht ob man sie sihet”.

⁴⁰ *Fides et ratio*, 76. Cfr. Ricardo Ferrara, “Filosofía, revelación, sabiduría”, en *Fe y Razón. Comentarios a la Encíclica*. Buenos Aires: Educa, 1999.

de ser. Pero esta ampliación no está exenta de riesgos. En primer lugar, si el ser viene “de afuera” debemos asumir la contingencia absoluta con respecto al ser, de modo que “¿por qué hay ser y no nada?” debería responderse: “por pura liberalidad del bien”. En segundo lugar, la vida humana se vuelve dependiente⁴¹ y, como la contracara del ideal ilustrado, debemos proponer, en lugar del *sapere aude*, un *amare aude*. Pero si esto es así, entonces ya no podemos ser dueños de nuestro destino, sino solamente en la medida en que seguimos al bien. Así entonces el Inteligente que me gobierna no me da razones, sino que me gobierna porque me ama, esto es, me gobierna para amarme.

Todo esto fue necesario distinguir.

⁴¹ “Para mí, el pasaje favorito del Evangelio es cuando Jesús se encuentra con Pedro en la orilla del mar y le pregunta por tercera vez: ‘¿me amas?’. Eso sucede después de la pasión y las tres negaciones, Pedro dijo: ‘tú lo sabes todo, tú sabes que te amo’. Es mi pasaje preferido, pues nos muestra que son necesarias dos cosas: el conocimiento de Dios, ya que Pedro dice ‘tú me conoces’, ‘tú sabes’, y nuestro amor. Al mismo tiempo esta confesión de Pedro es diferente de la que tuvo lugar en el momento de la así llamada primera pesca milagrosa: ‘Señor, apártate de mí, que soy un pecador’. En la primera confesión, Pedro está concentrado aún en sí mismo. En la segunda, se concentra más en Cristo: ‘tú lo sabes todo’”. Carlos Azpiroz Costa OP, “La familia dominicana es como una orquesta sinfónica”, en *Unsta Noticias*, 20, diciembre de 2001, p. 4.