

# La bondad divina y la gloria de Dios, fin de la creación.

## “Finis operis” y “finis operantis”

¿Cuál es el *fin* de la creación? Esta pregunta equivale a otras dos, a primera vista bastante diversas: ¿qué *motivo* tuvo Dios para crear el mundo?, ¿cuál es el *destino* del universo? Las distintas fórmulas con que la revelación y la misma razón natural contesta a estas preguntas encierran una alta y sublime doctrina, que se resume en la palabra DIOS; el Sér supremo es la primera causa final, como es la primera causa eficiente. Relacionar y unificar en lo posible los elementos o aspectos principales que componen esta doctrina es lo que pretenden estas sencillas notas, que no aspiran a decir nada nuevo, sino tan sólo a recordar lo que los grandes teólogos católicos han especulado sobre estos problemas, altísimos en su misma sencillez, y ofrecerlos en una síntesis lo más armónica y coherente que sea posible.

El proceso es teológico en sentido estricto, es decir, de especulación sobre los datos revelados, no precisamente de elaboración exegética e histórica de la revelación, ni de prueba por vía meramente racional de la tendencia teleológica que informa la actividad del cosmos, tendencia que se deduce también *a priori* del simple hecho de la creación del mundo por Dios, sér inteligente; porque, como nota Santo Tomás, “omne agens per intellectum agit propter finem” (1); por tanto, el plan ordenador del divino artífice se ha de manifestar en su obra. Bastará recordar brevemente que la Sagrada Escritura dice que así como todas las cosas proceden de Dios, así todas tienden a Él (2), que Dios lo ha creado todo, en particular al

---

(1) 1 d.1 q.2 a.1.

(2) Rom 11. 36; 1 Cor 15, 28.

hombre, por razón de sí mismo (3), para su gloria, concepto frecuentemente repetido (4) y alguna vez más explanado (5); por lo cual exhorta a todas las criaturas, por supuesto de un modo especial al hombre, a alabar a Dios (6), y en las teofanías del Apocalipsis (7) los cuatro animales, símbolos, a lo que parece, de la creación material o de los seres más excelentes de ella, repiten con los espíritus angélicos y los bienaventurados las divinas alabanzas. Los Santos Padres reflejan y desarrollan las afirmaciones de los libros santos, con la fecunda idea de que crea Dios el universo para su gloria y la manifestación de sus perfecciones, no por indigencia y necesidad, sino movido por su bondad, para que ésta se difunda, para tener en quien colocar sus beneficios (8). Ni hay que decir que la Teología conservó este depósito, por lo común en pacífica posesión y por lo mismo frecuentemente sin amplios desarrollos, sin que falten magníficas y profundas elaboraciones, principalmente en Santo Tomás, quien vuelve a menudo con verdadero cariño sobre esta doctrina, como se verá en este estudio.

Estaba reservado al racionalismo del siglo de las luces escandalizarse del dogma católico de la gloria de Dios como fin último de la creación; esta idea supondría que Dios obra por vanidad, "por sentir la necesidad de tener un público que le alabe y le honre" (9). Lo sensible fué que semejantes clamores impresionaran a algunos teólogos como Günther y Hermes, demasiado contagiados del morbo racionalista; tanto, que tuvo que intervenir la autoridad eclesiástica, ya en el Concilio de Colonia de 1860 (10), y luego con la solemne definición del Concilio Vaticano, quien en la sesión 3.ª, c. 1, enseña que Dios creó "no para aumentar su felicidad ni para adquirir perfección alguna, sino para manifestar su propia perfección por los bienes que comunica a las criaturas", y en el can. 5 lanza el anatema contra "quien negare que el mundo ha sido formado para gloria de Dios" (11). Con esta definición dogmática ha asegurado la Iglesia pública y solemnemente, en lo fundamen-

(3) Prov 16, 4; Is 48, 11.

(4) Deut 26, 19; Is 43, 7; Sap 13, 1s; Eph 1, 6, 12; Rom 1, 20 etc.

(5) Eceli 18, 6-8.

(6) Ps 92, 103; Dan 3 etc.

(7) Apoc 4, 5.

(8) Cf. ROUET DE JOURNEL, *Enchirid. Patríst.*, ind. theol., n. 193-194, y los tratados *De Deo creante*.

(9) Así habla Ed. v. HARTMANN, *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins* (Berlín 1879) n. 781.

(10) *Collect. Lacens.*, 5, 291s.

(11) DENZING.—BANNW., *Enchirid. Symbol.*, n. 1783. 1805.

tal y en la parte especialmente atacada, la doctrina que siempre había unánimemente profesado. Como explicaron los teólogos del Concilio, con esta definición se excluye la falsa doctrina que afirma que el fin de la creación pudo ser tan sólo la felicidad y el bien de la criatura, no la gloria de Dios, la cual sería herética, si entendiéndose que el fin establecido por Dios a su obra no fué la manifestación de su gloria (12). Los teólogos contemporáneos a estos errores dieron buena cuenta de las hipócritas normas de humildad que querían dar al Sér supremo e infinito y a su órgano infalible los soberbios racionalistas. "Buscar la gloria", resume breve y contundentemente el Padre C. Pesch (13), "según el dictamen de la recta razón no es malo. Ni es malo querer que la verdad sea reconocida y el bien amado. Dios es suma verdad y sumo bien. Luego no puede dejar de querer ser conocido y amado, es decir, glorificado, por los hombres".

Mas junto a esta defensa como en primera línea de la verdad revelada, la Teología ha desarrollado más algunos de los aspectos o elementos de la síntesis doctrinal legada por la antigüedad, como ha sucedido siempre en la vida teológica. Y como los conceptos que incluye son realmente muy varios y muy abstractos y metafísicos, no es de maravillar que no haya habido plena unanimidad en valorar la importancia que debe concederse a cada uno en el conjunto. Así, ya Lesio había dado más realce a la idea de la gloria de Dios; de su trabajo queda algo definitivo, sancionado en parte por las intervenciones de la autoridad eclesiástica, mas algunos de sus puntos de vista no parecen imponerse, aunque también en ellos haya tenido seguidores. En cambio, en otros expositores de la doctrina de Santo Tomás, como Stuffer, junto a observaciones de mucho interés, queda algo oscurecida aquella idea. Por fin, en varios tratadistas modernos se advierte cierta vacilación y un como dualismo entre el "finis operis" y el "finis operantis", que cede en detrimento de la armonía del conjunto (14).

(12) *Collect. Lacens.*, 7, 540, n. 3.

(13) *Praelectiones Dogmaticae* 3, 57 (Friburg. 1925) 41.

(14) Véase J. STUFFER S. I. *Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über den Endzweck des Schöpfers und der Schöpfung*: Zeitschrift für katholische Theologie 41 (1917) 656-700. No intenta el presente escrito ser una revista crítica de las modalidades especiales con que presentan la cuestión los diversos autores; por lo cual sólo se cita este trabajo por su importancia y porque ha sido el que ha dado ocasión a estas notas, que, como se verá, se aprovechan mucho de él y juntamente pretenden completar la doctrina en él expuesta. Las ligeras divergencias notadas pueden por lo demás apreciarse fácilmente en los tratados modernos *De Deo create*.

Un atento examen de las nociones básicas en esta materia, combinadas con los datos de la revelación, ofrece una síntesis de unidad y grandeza sorprendente, la que de hecho construyó Santo Tomás, dentro de la cual cabe cómodamente todo ulterior desarrollo legítimo. Expuesta esta síntesis, será fácil formar juicio acertado de las modificaciones o diferencias más o menos importantes introducidas posteriormente.

El pensamiento del Doctor Angélico puede ser formulado en estos términos: El fin primario de la creación, tanto el "finis operis" como el "finis operantis", esto es, así el motivo de la voluntad divina como el destino de la obra creada, es la bondad divina, en cuanto es comunicable a otros seres y puede ser glorificada por ellos, y por tanto, para que sea difundida fuera de sí y le sea retornada la gloria debida. Con este circunloquio se declara lo que el latín escolástico expresa más brevemente: "Finis primarius creationis est bonitas divina communicanda et glorificanda".

Para desarrollar esta tesis bueno será recordar previamente algunas

## NOCIONES FUNDAMENTALES

Partían los escolásticos, con todo derecho, de la definición aristotélica del fin: τίνος ἕνεκα (15), que solían traducir: "id cuius gratia aliquid fit". Entendida en toda su generalidad y universalidad, es sin duda exactísima y sumamente apta para expresar las variadas y elevadas relaciones que conectan los efectos producidos con sus causas intelectuales en el orden volitivo. En efecto, lo que llamamos fin de una actividad o de una obra es aquello a que se dirige toda la actuación productiva, lo que en el orden volitivo responde propia e íntimamente a la pregunta ¿por qué se produce este ser?, ¿a qué tiende en su ser y su actividad?

Ahora bien: esto no es otra cosa sino algo *amado* con amor práctico, por razón de lo cual es amada también de un modo práctico otra cosa; un bien conocido por el agente, que por su bondad o perfección le mueve a obrar.

Y es conveniente advertir que, según esta noción, el fin del agente no es tan sólo un bien u objeto, que por su perfección mueve al agente a producirlo; o algo que se haya de adquirir. Precisamente el fin último no es necesariamente tal, y con

(15) *An. post.* 2. 11 (94 a 20) etc.

todo es el verdadero y más íntimo motor de la actividad productora, y por tanto, verdadero fin. Este pensamiento tiene en Santo Tomás la importancia de un primer principio, como lo demuestra la insistencia con que recuerda que el fin no es sustancialmente sino algo amado que mueve a obrar. Un texto al azar: "Agere hoc modo propter finem competit alicui dupliciter, vel propter desiderium finis, vel propter amorem finis; desiderium enim est rei quae non habetur, sed amor est rei quae habetur" (16).

El fin es, pues, el motor objetivo de la voluntad; por esto es causa del mismo acto y por su medio es causa del efecto exterior. Mas como la voluntad divina, como identificada con su esencia, no tiene causa alguna, el fin respecto de Dios puede llamarse "ratio", razón final, no causa, como con frecuencia repite Santo Tomás (17). Lo cual basta para que sea causa de los efectos exteriores, ya que a su modo como que mueve la voluntad de Dios, requisito esencial para que se verifique la noción de causa final, pues "el fin no es causa de la cosa, sino en cuanto está en la voluntad del agente" (18), pues sólo en este respecto le debe el efecto su ser.

"*Finis operantis*", "*finis operis*". Los dos conceptos designados por estas palabras, motivo que impele la voluntad a obrar, destino de la obra, o término a que se endereza su ser y su actividad, como queda dicho, difieren sensiblemente entre sí. ¿Habrán motivo para confundirlos en un concepto único de *fin*? Sin duda, y es este un punto de importancia decisiva, que conviene examinar con precisión si se ha de llegar a la unificación definitiva y absoluta de ambos aspectos del fin último de la creación.

Desde luego salta a la vista que el fin es siempre ante todo "*finis operantis*", como que es motor de la voluntad activa. El destino de la obra, "*finis operis*", no es tal destino por azar o al acaso, sino "*ex intentione agentis*", en cuanto pretendido por el agente, quien ha producido la obra según un plan preconcebido. "*Finis operis*, dice Santo Tomás, *semper reducitur in finem operantis*" (19). Mas puede ocurrir que el agente ten-

(16) 1 d.1 q.2 a.1.

(17) Por ejemplo 1 q.19 a.5.

(18) "Cum voluntas Dei sit sua essentia, non movetur ab alio, nisi a se tantum, eo modo loquendi quo intelligere et velle dicuntur motus" 1 q.19 a.5. "Finis non est causa rei, nisi secundum quod est in voluntate agentis; et ideo ipsa bonitas divina, secundum modum et ordinem quo est ab eo volita, est finis rerum" 2 d.1 q.2 a.2 ad 3.

(19) 2 d.1 q.2 a.1.

ga otros fines o móviles diversos del mismo destino intrínseco de la obra; es el caso vulgar del relojero que construye relojes para ganarse la vida; lo cual es muy legítimo; mas estos fines no pueden ser llamados fines de la misma obra, por lo que se los coloca en la categoría de fines del agente, en cuanto contrapuestos a los fines intrínsecos.

No hay duda que entre tales agentes que pueden pretender fines meramente *agentis* podemos incluir al Sér infinitamente inteligente y pródigo, quien de esta manera podrá manifestar en multiforme manera su sabiduría y su bondad. Mas tratándose del fin primario y último (se puede llamar primario, como "*finis operantis*", y último, como "*finis operis*") y del agente y artista perfectísimo que es Dios, parece debe afirmarse decididamente que el "*finis operis*" y el "*finis operantis*" deben coincidir en absoluto; y no sólo de un modo como material y de hecho, sino formalmente según su última y propia razón de ser y de finalidad. En efecto, moverse la voluntad por móviles diversos de la tendencia impresa en la obra, implica un dualismo en la misma voluntad, que se explicará sin duda perfectamente de los fines próximos, aun respecto del agente supremo; pero tratándose del fin último, parece no decir con la suma simplicidad y unidad que resplandece en la suma variedad de la actividad divina. No parece haya formulado este principio explícitamente el Doctor Angélico. Mas por una parte invitan a esta unificación de ambos respectos, además de la reducción del "*finis operis*" al "*finem operantis*", arriba citada, textos como los siguientes: "Est autem idem finis agentis et patientis in quantum huiusmodi" (20); "Oportet quod eo modo effectus tendat in finem, quo agens agit propter finem" (21); "Rerum factarum ab aliquo agente per voluntatem ultimus finis est quod est primo et per se volitum ab agente" (22). Y sobre todo esta idea es como el presupuesto y base latente en su doctrina sobre el fin último y como el aglutinante que une y coordina todos los materiales de este grandioso edificio, como podrá observarse en su descripción (23).

(20) 1 q.44 a.4.

(21) 3 CG 18 4.

(22) Comp. Theol. 101.

(23) Una frase de Santo Tomás parece a primera vista expresar lo contrario. Precisamente en el mismo lugar del Comentario a las Sentencias 2 d.1 q.2 a.1 con referencia a la "*littera*" del Maestro, dice: "Deus fecit creaturam propter bonitatem suam, considerando finem operantis, et propter utilitatem suam, considerando finem operis". Pero es evidente que este último inciso no se refiere propiamente al fin último, sino más bien al "*terminus utilitatis*", que es también un fin de Dios; de lo con-

“*Finis cui, finis qui, finis quo*”. Con estas fórmulas esquemáticas (desdoblamiento las dos últimas de la más antigua “*finis cuius [gratia]*”) designan los escolásticos tres cosas a las que se aplica razonablemente el nombre de fin, o mejor tres elementos que integran esta noción. Cuando se trata de un *finis obtinendus* es clara esta distinción. La persona cuyo bien se busca es el “*finis cui*”; el bien que se le procura es el “*finis qui*”; la obtención o posesión del bien es el “*finis quo*”, aquello con que se satisface la tendencia de la voluntad agente y del mismo efecto. Es obvio que estos tres objetos, por más que sean distintos, participan de la razón de un mismo fin. Y por más que estén subordinados entre sí, como que el “*finis cui*” es el principal, sin embargo, los tres son apetecidos *per se* en el orden de fines a que pertenecen; por tanto, lo que ahora interesa notar, el fin primario, es verdaderamente tal y a él se dirige la intención final del operante y de la obra, no sólo según la razón o elemento “*finis cui*” y “*finis qui*”, sino también según la adquisición o posesión del fin, “*finis quo*”.

Así lo advierte expresamente Santo Tomás: “*Finis dicitur dupliciter: uno modo ipsa res, alio modo adeptio rei. Quae quidem non sunt duo fines, sed unus finis in se consideratus et alteri applicatus... non est alius finis Deus et fructio Dei*” (24). Respecto de la persona cuyo bien se pretende, es de notar que no siempre tiene la razón de fin *cui*, al menos en el mismo orden de fines al que pertenece el fin *qui*, sino a veces es tan sólo término de utilidad o provecho del bien apetecido (25), advertencia que también tiene aplicación en la investigación del fin último.

Aunque el fin no sea algo a obtener o producir, sino simplemente la perfección existente en el objeto amado, que mueve a obrar, como innumerables veces asegura Santo Tomás ser el caso de Dios como fin último, según se verá en las siguientes páginas, pueden distinguirse estos tres elementos del fin, *cui, qui, quo*; pues aun en este caso el “*finis quo*” debe intervenir, como acción, operación u objeto en que se cumple la intención o razón de ser del fin, y sin el cual no se concibe esta idea (26).

---

trario probaría demasiado, y contra la evidente doctrina del Santo. El P. STÜBLER explica bien esta frase como posible declaración de la sencillez, no tan afinada ni exacta, de Pedro Lombardo, l. e., n. 698.

(24) 1 2 q.11 a.3 ad 3.

(25) Cf. SUÁREZ, *De gratia*, 1-8. a. 1, n. 11.

(26) SUÁREZ. *De gratia*. l.8, a.1. n.11.

## EL "FINIS OPERANTIS" DE LA CREACION

Que el motor primario de la voluntad divina como objeto amado es su bondad es idea constante de Santo Tomás, repetida siempre que trata de estas cuestiones. "Obiectum divinae voluntatis est eius bonitas" (27); "Finis voluntatis divinae est sua bonitas; ipsa igitur est Deo causa volendi" (28). Y es obvio que, al menos como primaria razón objetiva de la voluntad perfectísima, no puede señalarse otra cosa que el bien perfectísimo. Por esto es indudable que el fin de Dios creador es su bondad: "Deus fecit creaturam propter bonitatem suam, considerando finem operantis" (29), porque, como añade en el mismo pasaje, el fin del divino agente es un bien suyo en sí mismo, "qui est bonum ipsius in ipso" (30).

Se entiende por lo dicho que el término bondad se toma no precisamente por la inclinación a hacer bien a otros, acepción derivada y significativa de un atributo moral de la voluntad divina, sino en sentido general filosófico, como la perfección de un sér en cuanto apetecible (31).

Mas al instante parece surgir una dificultad. La perfección divina es sin duda objeto primario y el más esencial del amor del mismo Dios, como complacencia y gozo del bien infinito, acto necesario en la voluntad perfectísima. Pero, ¿cómo podrá ser llamada *fin* esta perfección de Dios? Porque la bondad divina, en este sentido, absolutamente considerada, es un objeto, por decirlo así, meramente especulativo, y por tanto, objeto de un acto de voluntad meramente afectivo, de un infinito agrado, no de una tendencia expansiva, como ha de ser el acto cuyo objeto es lo que llamamos fin; que por esto se define el fin del agente algo que por su bondad amada mueve la voluntad a querer otra cosa.

Así es en verdad; y por esto Santo Tomás a la palabra "bonitas" le añade el gerundio "communicanda". No desconocía el Doctor Angélico el carácter dinámico de la finalidad, y así asienta como fundamento que como quiera que todo agente quiere un bien al obrar, este bien, que es fin, no puede ser sino o un bien a adquirir o un bien a comunicar; el enfermo, dice con gráfico ejemplo, quiere la medicina para adquirir la sa-

---

(27) 1 q.19 a.1 ad 3.

(28) 1 GG 87; 1 d.45 q.1 a.1 ad 3.

(29) 2 d.1 q.2 a.1.

(30) Ibid. Véanse numerosas citas en STUFLEK, l. c., 662, n. 3.

(31) 1 q.6 a.1 etc.



lud, el médico para difundirla y comunicarla a otros. Y como Dios nada necesita fuera de sí, pues es la plenitud de perfección, no crea para adquirir un bien, sino para difundirlo fuera de sí (32). De aquí que el fin de Dios creador se diga ser su divina bondad y perfección en cuanto puede ser comunicada a otros seres y glorificada por ellos (33).

En efecto; la suma perfección se presenta al entendimiento divino como comunicable por una especie de difusión de sí en participaciones creadas, porque el bien, de suyo, es "diffusivum sui"; ve, pues, que le está bien a Dios el comunicarse al exterior, algo "decens Deum", un como bien honesto, aunque ninguna utilidad ni perfección intrínseca le pueda proporcionar tal comunicación, antes bien, todo el provecho de tal acción será para los seres que así participen de la suma perfección de Dios. Juntamente ve el entendimiento divino que al comunicarse de esta manera la divina perfección se manifiesta fuera de sí, es decir, se hace cognoscible a otros seres intelectuales como causa y ejemplar en sus efectos y artefactos; y como es digna de toda gloria y de hecho es glorificada por el mismo Dios (gloria interna), así puede y debe ser conocida y glorificada por la gloria externa, en el caso, claro está, de ser producidas creaturas intelectuales que tengan tal capacidad. Ve, por tanto, el entendimiento divino que es digno de su bondad y perfección, que es asimismo algo "decens Deum", "vere dignum et iustum est, aequum", algo como un bien honesto de Dios, ser su bondad glorificada de esta manera; por más que esta gloria externa nada ponga ni añada a su felicidad y gloria interna. Dios, pues, al ver su bondad divina bajo este aspecto de comunicable y glorificable al exterior la ama como tal, y movido por este amor se determina, libérrimamente sin duda, "liberrimo consilio" (34), a la creación de otros seres en un grado de perfección de los infinitos posibles, como redundancia de su amor. "Simplicissimo et eminentissimo modo", comenta Suárez (35), "sese applicat (ut ita dicam) seu determinat ad libere amandum et operandum... se ipsum dicto eminenti modo se inclinat ad communicandam suam bonitatem propter ipsam".

La comunicación de la bondad divina se obtiene, en cuanto es posible, pues es claro que la perfección de Dios en su mis-

(32) In Ephes. 1 1.1; 4 d.46 q.1 a.1; 2 d.1 q.2 a.1 etc.

(33) 1 q.19 a.2, q.65 a.2.

(34) Vatic.: *Denz.*, n. 1783.

(35) *Disp. metaph.*, 23, s.9, n.9.

mo ser no es participable en cuanto tal (36), por semejanzas suyas que son las criaturas, que por lo mismo se llaman participaciones de Dios; las cuales, además, cuanto más se perfeccionan en su naturaleza y perfección en orden al bien universal, más participan de la bondad divina; pensamiento luminoso que informa toda la ideología del Doctor Angélico, y se declara más al tratar del "finis operis" (37).

La gloria fundamental y objetiva, como suele decirse, es decir, la manifestación objetiva de las divinas perfecciones, se obtiene en todas las participaciones de la divina bondad. Pero la gloria formal o propiamente tal se la dan a Dios las criaturas intelectuales por sus actos de entendimiento y voluntad, con los cuales conocen y aman las divinas perfecciones en cuanto resplandecen en las demás criaturas, y no menos en sí mismas, ya que a Dios le ha placido elevarlas tanto; actos que por su parte y por su misma naturaleza son las más perfectas participaciones y semejanzas de la divina bondad.

Consta, pues, que el "finis operantis" de Dios creador, el motivo objetivo que le impele a crear, es la bondad divina en cuanto ha de ser comunicada y glorificada. Al filosofar sobre este resultado, con la aplicación de las tres nociones "finis cui", "finis qui", "finis quo", se halla desde luego que el "finis qui", el bien amado en su aspecto peculiar de fin, es la misma bondad intrínseca de Dios, en cuanto es comunicable y puede ser glorificada por las criaturas, no, nótese bien, la misma comunicación o participación de sí, ni la glorificación extrínseca de Dios. Estas quedan reducidas a la categoría de "finis quo", como realización de la tendencia finalista, que a tenor de lo dicho más arriba es indispensable a la noción de fin, y en cierta manera la integra (38). La persona a la cual se ama en último término el bien divino, o sea el "finis cui", no es otra que el mismo Dios, cuyo bien es la divina perfección. La criatura será término último de toda la utilidad y perfección intrínseca que de la obra creadora resulte, no fin último *cui*. El fin último es bien a difundir, y como tal se le ama a la persona que lo posee ya. Por lo demás, es evidente que la razón de fin primario y último ha de resplandecer ante todo en el elemento que es el principal y primordial en la noción de fin, que es el "finis cui".

(36) *De div. nomín.*, 2 l.3.

(37) Cf. 1 CG 96 2; 2 d.1 q.2 a.3 etc.

(38) SUÁREZ, *De gratia*, l.8, c.1, n.11.

## EL "FINIS OPERIS" DE LA CREACION

El fin o destino de la obra creada es asimismo la bondad de Dios. Sabrosa es y elevada la manera con que Santo Tomás desarrolla esta sublime idea. El destino de un sér puede ser investigado, o por parte del agente, si consta cuál fué la intención y el plan que se propuso realizar en su obra, o por parte de la misma obra, examinando su naturaleza y sus tendencias innatas. Los dos procedimientos emplea Santo Tomás. Véase la brillante exposición que de esta parte hace el P. Stuffer (39), que puede brevemente resumirse así:

Como la comunicación de sus perfecciones es el fin del agente, así la asimilación a Dios por su ser y su actividad es el fin de las criaturas; "propter hoc omnia facta sunt ut divinae bonitati assimilentur" (40); y así se explica por qué Dios ha creado algo fuera de sí, y por qué los ha creado en diversos grados de sér, sobre todo seres intelectuales, y con tanta multiplicidad; porque la perfección divina, como infinita que es, no puede ser reproducida y manifestada sino por multitud de seres (41), y de aquí se deduce que el bien del Universo, que en conjunto representa en alguna manera la infinidad de Dios, es superior al bien de las cosas particulares (42). Este mismo fin, la bondad comunicada, es lo que explica la conservación y el pródigo gobierno de Dios (43). Aun la existencia del mal se explica por esta diversidad en la participación y semejanza de Dios, en cuanto el mal va siempre unido a un bien y Dios lo permite para el bien del conjunto (44).

¿Cómo obtiene a Dios cada una de las cosas creadas? Por modo de participación y semejanza, y así todas las cosas tienen naturalmente a Él (45), en especial las criaturas intelectuales, por conocimiento y amor, hasta la participación de la divina felicidad. Así lo manifiesta la misma naturaleza de las criaturas, que es esencialmente comunicación, asimilación y manifestación de las perfecciones divinas, y cuanto más se

(39) L. c. 667-680.

(40) Comp. Theol. 101.

(41) Ibid. 102.

(42) 3 CG 64 8.

(43) De pot. q.5 a.4.

(44) De ver. q.5 a.5 ad 3. Agudamente nota que, al contrario de lo que se arguye: si existe Dios ¿de dónde los males?, se habría de argüir: si existe el mal, existe Dios, pues es señal que hay orden, cuya privación parcial es el mal. 3 CG 71 4.

(45) De ver. q.22 a.2.

perfeccionan, según la tendencia propia de su naturaleza, con orden y subordinación de las inferiores a las superiores y de las partes al todo, tanto más participan y manifiestan las divinas perfecciones. Esto se verifica principalmente en las criaturas intelectuales, a las cuales, por lo mismo, se ordenan las demás; "las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado", como dice San Ignacio (46); puesto que las cosas meramente materiales no tienen la perfecta recirculación hasta Dios, que sólo poseen las intelectuales, inmediatamente ordenadas a la bondad y gloria de Dios, en cuya suma participación, por su visión y glorificación formal, tienen su última perfección y felicidad. De aquí un como doble orden establecido por Dios: uno, principal, con que todo se ordena a Él; otro, secundario, con que las unas ayudan a las otras, en especial a las racionales, a llegar a la semejanza divina (47).

Gustoso será a los lectores saborear en algunos de los muchos textos de Santo Tomás, que van en nota, esta conclusión: que el destino final del universo creado es la asimilación a Dios, la participación, la manifestación y glorificación de las perfecciones divinas (48).

(46) *Ejerc. espir.* [23] *Princ. y fundam.*

(47) 2 d.1 q.2 a.3.

(48) "Voluntas Dei in alia a se fertur in quantum volendo et amando suum esse et suam bonitatem vult eam diffundi, secundum quod possibile est, per similitudinis communicationem. Hoc igitur est quod Deus vult in aliis a se, ut in eis sit suae bonitatis similitudo" 1 CG 96 2, "Sicut sol radios suos emittit ad corporum illuminationem, ita divina bonitas radios suos, id est participationem sui, diffundit ad rerum creationem" prol. in 2 Sent. "Omnis res per suum motum vel actionem tendit in aliquod bonum, sicut in finem, ut supra ostensum est. In tantum autem aliquid de bono participat in quantum assimilatur primae bonitati, quae Deus est. Omnia igitur per suos motus et actiones tendunt in divinam similitudinem sicut in finem ultimum" 3 CG 19 5. "Unaquaeque res ex natura sibi divinitus indita tendit in id ad quod per divinam providentiam ordinatur secundum exigentiam impressionis receptae. Et quia omnia procedunt a Deo in quantum bonus est..., ideo omnia creata secundum impressionem a Deo receptam inclinantur in bonum appetendum secundum suum modum, ut sic in rebus quaedam circulatio inveniatur, dum à bono egredientia in bonum tendunt. Haec autem circulatio in quibusdam creaturis perficitur, in quibusdam autem manet imperfecta. Illae creaturae quae non ordinantur ut pertingant ad illud primum bonum ex quo processerunt, sed solummodo ad consequendam eius similitudinem qualemcumque, non perfecte habent circulationem, sed solum illae creaturae quae ad ipsum primum principium aliquo modo pertingere possunt, quod solum est rationabilium creaturarum, quae Deum ipsum assequi possunt per cognitionem et amorem, in qua assecutione eorum beatitudo consistit" 4 d. 40 q. 1 a. 3 q. 1, 1 49.

Procede ahora investigar los tres elementos *cui, qui, quo*, del fin último como "finis operis", es decir, de la tendencia íntima que ha puesto el Criador en su obra, así en el aspecto estático, en cuanto *es*, como en el dinámico, en cuanto ejerce su actividad natural y ordenada.

¿Cuál es el fin *qui*, el bien apetecido? A primera vista cualquiera diría que no es otro que la misma participación formal de las perfecciones divinas, pues toda la magnífica exposición de Santo Tomás parece llevar a esta conclusión (49). Nótese, sin embargo, que lo que formal e inmediatamente es comunicación de lo divino es en realidad el mismo sér creado y su actividad, considerado ciertamente en cuanto reflejo de la divinidad, propiedad que resplandece de un modo sobreeminente en los actos de visión y amor de Dios, que son su gloria formal. Ahora bien: el fin último, como objeto o bien apetecido por la creación, es el mismo Dios, algo, por tanto, propiamente divino. Por lo demás, aquella primera impresión se desvanece si la investigación se conduce precisamente hasta el sér y la actividad en que se realiza de modo perfecto el destino de la creación, donde llega a su término la perfecta recirculación intentada por Dios. Vemos, en efecto, que el fin último de las criaturas racionales, como objeto apetecido, es el mismo Dios, según la doctrina común de todos los teólogos y filósofos católicos, que limitan al concepto de "finis *quo*", o posesión del fin, a la misma bienaventuranza. Por tanto, esta misma bondad o perfección divina en sí misma es el "finis *qui*" último de la creación. Doctrina sublime, que se funda no sólo en un designio como extrínseco del Criador, sino en la misma naturaleza del sér creado, que como tiene todo el ser *ab alio*, así tiene todo el bien *in alio*, en Dios, Bien sumo, divina bondad que todas las cosas apetecen. De lo cual deduce Santo Tomás con profunda intuición que toda la naturaleza, según su tendencia innata, ama más a Dios que a sí misma, consecuencia de capital importancia (50). Y es claro

(49) Cf. 1 d.45 q.1 a.2 ad 4; De ver. q.23 a.4; De pot. q.5 a.4; 2 CG 35; 3 CG 99 5; 1 q.50 a.1 etc. Acaba de publicar una acertada exposición de este punto con aplicación al fin del hombre el P. R. ORLANDIS S. I. en el art. *El fin del hombre según Santo Tomás*, revista "Manresa" 14 (1942) 7-25; 15 (1943) 34-53.

(50) 1 q.60 a.5; 2 2 q.26 a.3; cf. SUÁREZ, *De caritate*, d.1, s.5, n.4. Esta consideración es la solución del problema del amor de Dios por sí mismo, como de las relaciones entre el amor de concupiscencia y de benevolencia, que quizás no ha sido tenida suficientemente en cuenta en trabajos por otra parte apreciables; v. P. ROUSSELOT S. I. *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge*: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. 6, Ht. 6, Münster 1908.

que Dios es objeto de esta tendencia natural precisamente en cuanto puede ser participado y glorificado por las criaturas, porque sólo en esta relación puede ser objeto de una tendencia que tenga algo realizable, que por íntima relación pueda decirse ser algo del mismo Dios.

Corolario importante para el fin del presente estudio: el "finis *qui operis*", el bien a que en último resultado tiende toda la creación, y en particular el objeto amado por la criatura racional rectamente ordenada, como representante legítimo de toda otra criatura en la misión nobilísima de volver plenamente a Dios y satisfacer con esto su tendencia innata, es la bondad divina en cuanto participada y glorificada, es decir, exacta y formalmente el mismo "finis *qui operantis*".

Y, ¿cuál será el "finis *cui operis*"? Se entenderá por lo dicho que para no desviar del recto camino la investigación de este elemento, el más elevado, y por lo mismo el más delicado, es necesario considerar de un modo principal las tendencias de aquellos seres en los que se concentra la tendencia teleológica, por ser los únicos que obran propia y formalmente por un fin, los seres intelectuales. Ahora bien: el acto que es plena participación y asimilación de la voluntad al sumo Bien es el amor purísimo de caridad, en el cual la bondad divina, aun en cuanto participada y glorificada, y aun en sí misma, intuída por la visión beatífica, es querida y amada como bien del mismo Dios, de manera que el último fin *cui* de la criatura intelectual es el mismo Dios. Por lo demás, esto exige la naturaleza del fin *qui*, que como es la suma perfección y bondad intrínseca de Dios, no puede ser en modo alguno como ordenada a otro sér. Por último, esto reclama imperiosamente la idea lógicamente desarrollada de Dios como fin último, ya que esta razón última de fin reside ante todo en la persona o sér que es fin *cui*.

No obsta a esta elevadísima y trascendental concepción que Dios ningún provecho ni utilidad saque de sus criaturas; porque el fin último en último término no ha de ser precisamente algo a adquirir, como repetidas veces ha notado Santo Tomás respecto del fin del agente, sino, aun respecto del *finis operis*, algo amado, algo objeto de la tendencia más íntima del sér, que es razón última de todo él y de su actividad. Eso sí, la criatura es algo "*cui*", para quien quiere ella la bondad divina en cuanto participada y glorificada, como término de toda la utilidad y provecho de toda su actuación y perfeccionamiento. Lo cual es también querido por Dios, y por cierto primariamente en cuanto bien provechoso, secundariamente en

cuanto bien honesto; lo que responde plenamente al concepto de amor de benevolencia con que Dios ama a sus criaturas.

La determinación del "*finis quo operis*" ya no ofrece dificultad; evidentemente es la misma participación y semejanza de las divinas perfecciones y la gloria dada a Dios por las criaturas racionales, lo que suele llamarse fin o bienaventuranza formal.

Una consecuencia conviene no pasar en silencio, que recomienda esta exposición de conceptos, en cuanto realza sobremanera la razón de benevolencia en el amor de Dios a sus criaturas, aun sobre la consideración recién recordada de ser ellas el término de utilidad y provecho de toda la acción divina *ad extra*. Si el fin *quo*, como advierte Santo Tomás (51), tiene verdadera razón de fin y es intentado como tal en su orden, y por tanto no es mero medio, el cual como tal no tiene en sí razón alguna de apetibilidad final y no se eleva sobre la razón de bien útil; si, por otra parte, se advierte que esta formal participación o semejanza de las perfecciones divinas y la gloria de Dios son en realidad las mismas cosas creadas y sus perfecciones; luego Dios no ama a sus criaturas como meros medios, no son ellas algo *por medio* de lo cual, "*per quod*", Dios obtiene o quiere el fin, sino algo *en lo cual* y formalmente, "*in quo et quo*", se cumple la intención finalista de Dios, tanto de su parte, como agente, como de parte de las cosas creadas, como elemento necesario de lo que es fin último de la creación. Ya se ve cómo el amor de Dios es de sobreeminente benevolencia y de purísima caridad.

Y éste parece ser el íntimo y profundísimo sentido de la idea en que tanto insiste Santo Tomás (a algunos ha parecido con exceso) de que Dios no ama las otras cosas sino en sí mismo, y amándose a sí, "*alia a se vult volendo bonitatem suam*" (52). Ciertamente, si se consideran las cosas finitas en sí mismas sin relación a Dios, ¿qué razón de apetibilidad pueden tener? Sólo podrán ser algo para el fin (53). Mas como precisamente lo que intenta Dios en estas cosas es la participación y semejanza de la bondad divina, la glorificación de sus perfecciones, adquiere toda la creación una relación tan íntima con la divinidad, que la eleva en cierta manera al orden divino, como se verifica de un modo eminente en la visión y amor beatífico y en los demás dones sobrenatura-

(51) Cf. p. 11.

(52) 1 q.19 a.2 ad 2 etc.

(53) "*Sic igitur vult se et alia; se ut finem, alia vero ut ad finem*" l. c. c.

les, que nos hacen "divinae consortes naturae" (54); con lo que se hacen aptas para entrar en el ámbito del amor directo con que Dios se ama a sí mismo, en cuanto son elemento *quo* del fin de su actividad.

Estos sencillos análisis parecen unificar en elegante síntesis los elementos todos que integran la compleja noción del fin de la creación, al establecer la plena unidad, aun formal, del "finis operantis" y del "finis operis", y son una eficaz apología de la doctrina católica, al enlazar y unificar formalmente estas dos ideas: que Dios obra por sí mismo como fin, y que obra por purísimo amor de benevolencia para con sus criaturas.

Una confirmación de estos resultados, que es a la vez complemento necesario de la doctrina expuesta, la dará la ulterior y más cuidadosa consideración de la gloria de Dios como fin de la creación, concepto que no puede dejar de ser destacado, por el relieve que tiene evidentemente en las fuentes de la revelación, y porque ha tenido el honor de ser piedra de escándalo del racionalismo.

## LA GLORIA DE DIOS COMO FIN DE LA CREACION

Como habrá podido observar el lector, Santo Tomás, en los textos citados, da especial importancia a la idea capital de la bondad divina a difundir y comunicar a las criaturas, tanto, que el no hallar muchas veces expresa mención de la gloria divina en la exposición de la doctrina del fin de la creación puede parecer un tanto desconcertante a quien está acostumbrado a esta expresión, refrendada por el Concilio Vaticano. ¿Es que de hecho falta este concepto en Santo Tomás? De ninguna manera; y porque no falta se le ha dado en la síntesis precedente su debido lugar. Mas como no es ni de mucho tan frecuente su aparición en los textos del Doctor Angélico, ni resalta en los pasajes más característicos de sus obras, puede verse tentado el investigador a exponer su doctrina enfocándola en un sentido que incluso parezca excluir lógicamente esta idea. Así parece haber ocurrido al Padre Stuffer, quien sólo al fin de su por demás meritisimo estudio (55) se enfrenta con los textos referentes a la gloria de Dios, y se encuentra en situación un tanto embarazada para

(54) 2 Petr 1 2.

(55) L. c. 688-693.



armonizarlos con la doctrina expuesta por él como tomística. En resumidas cuentas, da como única interpretación posible de los textos del Santo Doctor, y de la misma definición del Vaticano, que Dios quiere su gloria únicamente en cuanto es una participación y difusión de su gloria interna (56); por lo demás, a la gloria externa le reserva ciertamente el título de “*finis quo*”, pero tan desvalorizado, que no lo considera más que como un medio (57), depreciación que puede explicar especulativamente tal interpretación, completamente infundada, de Santo Tomás. Realmente quien observe que el Concilio Vaticano en su definición sólo hace mención explícita de la “manifestación” de las perfecciones divinas y de la “gloria de Dios” como fin de la creación, tanto por parte del fin del agente, como del fin de la obra creada, no precisamente de la participación, no puede en modo alguno quedar satisfecho con semejante explicación.

Ni hay necesidad alguna de este minimismo para conciliar al Concilio Vaticano con Santo Tomás, y a éste consigo mismo. Porque es evidente, así lo reconoce Stuffer (58), que el Santo no sentía la más pequeña oposición entre su doctrina de la bondad divina difusiva y la gloria de Dios como fin de la creación, como ni la hallaban la Sagrada Escritura ni los Santos Padres al proclamar que Dios todo lo endereza a su gloria y que crea por purísima benevolencia.

Bastará para probarlo transcribir algunos pasajes de Santo Tomás.

Precisamente al explicar cómo todas las cosas han sido creadas *propter divinam bonitatem*, dice: “... *Ulterius autem totum universum cum singulis suis partibus ordinatur in Deum sicut in finem, in quantum in eis per quamdam imitationem divina bonitas repraesentatur ad gloriam Dei*” (59). Poco antes decía: “*Ad secundum dicendum quod divina intentio non frustratur, nec in his qui peccant, nec in his qui salvantur... ex utroque habet gloriam*” (60). La misma ecuación establece, por ejemplo, en este pasaje: “*Ad tertium dicendum, quod quaelibet alia condicio, secundum quam creatura quaecumque differt a Creatore, a Dei sapientia est instituta et ad Dei bonitatem ordinata. Deus enim propter suam bonitatem, cum sit increatus, immobilis et incorporeus, produxit creaturas*

(56) L. c. 692.

(57) “*Gleichsam ein Mittel*”, l. c., 696.

(58) L. c. 689.

(59) 1 q.65 a.2.

(60) 1 q.63 a.7 ad 2.

mobiles et corporeas. Et *similiter* malum poenae a Dei iustitia est introductum *propter gloriam Dei*" (61). Y en el comentario a las palabras de San Pablo, "In laudem gloriae gratiae suae", después de recordar que Dios nada necesita, sigue: "El ideo cum dicitur quod Deus vult et facit omnia propter bonitatem suam, non intelligitur quod faciat aliquid *propter bonitatem* sibi communicandam, ser propter bonitatem in alio diffundendam. Communicatur autem divina bonitas creaturae rationali proprie, *ut ipsa rationalis creatura eam cognoscat*. Et sic omnia quae Deus in creaturis rationalibus facit, creat *ad laudem et gloriam suam*, secundum illud Is. 43, 7: Omnem qui invocat nomen meum in gloriam meam creavi eum, ut sc. cognoscat bonitatem et cognoscendo laudet eam. Et ideo subdit Apostolus: In laudem gloriae gratiae suae, id est, ut cognoscat quantum Deus sit laudandus et glorificandus" (62). Con la misma naturalidad identifica ambos aspectos otras veces: "Finis naturalis divinae voluntatis est eius *bonitas*, quam non velle non potest. Sed fini huic non commensurantur creaturae ita quod sine his divina bonitas *manifestari* non possit, *quod Deus intendit* ex creaturis" (63).

No es de maravillar, por tanto, que en las aplicaciones de esta doctrina aparezca el mismo fenómeno. Así, hablando de la conformidad de la voluntad humana con la voluntad de Dios, y precisamente según la relación a la causa final, dice: "Vel secundum causam finalem, sicut quando aliquis *in gloriam Dei facta* sua ordinat, *propter quam Deus omnia facit*" (64). Al tratar de la vana gloria le sale al paso esta dificultad: "In hoc quod homo quaerit gloriam fit imitator Dei, qui suam gloriam quaerit", y al responder no niega el hecho, antes lo confirma, diciendo: "Gloria Dei non est ad aliquid aliud referenda, sed proprium ipsius Dei est *ut gloria eius propter se ipsam* quaeratur" (65). Lo mismo se observa en la declaración de la oración dominical, en la exposición de Io 1, 4; Mt 5, 16, 6, etc. (66).

Se ve, por tanto, que en Santo Tomás tiene su propio lugar, al tratar del fin, como *finis operis* y como *finis operantis*, la gloria de Dios, que está en íntima conexión con la participación de las divinas perfecciones.

(61) 3 q.1 ad 3.

(62) In Ephes. 1.1 1.

(63) De pot. q.1 a.5.

(64) 1 d.48 q.1 a.2.

(65) De mal. q.9 a.1 ad 4.

(66) 2 2 q.83 a.9; In Io. 1 1, 4; In Mt. 5, 6, ed. Parma v. 10, p. 296, 70.

No será, con todo, superfluo profundizar algo más las relaciones que unen estos dos conceptos de participación y glorificación.

Es claro que existe entre ellos suficiente diversidad. La participación y asimilación de las divinas perfecciones tiene además alguna prioridad respecto de la manifestación y glorificación. Además, esta última implica la relación a otros seres inteligentes a quienes se manifiesten *ad extra* las perfecciones divinas en las criaturas; pues la producción de seres que participen las perfecciones de la divinidad para ser manifestadas tan sólo al entendimiento divino, ni parece congrua, ni puede ser llamada con fundamento manifestación o glorificación extrínseca, ni tan sólo fundamental u objetiva. Porque la gloria externa formalmente consiste en la "clara cum laude notitia", conocimiento y amor con que seres inteligentes, diversos de Dios, alaben la perfección divina participada en las criaturas; luego el concepto de gloria objetiva o fundamental dice relación imprescindible a otros seres inteligentes, no sólo posibles, sino de hecho realizados, que puedan tributar a Dios la gloria formal. Es decir, para que se pueda establecer con propiedad la gloria de Dios como fin de la creación, es preciso suponer la voluntad divina de crear esta peculiar y suprema participación de Dios, que es la criatura inteligente.

De aquí parece deducirse que el concepto de glorificación divina en el fin de la creación es secundario y consecuente. Desde luego, en el orden de ejecución, puesto que lógica y aun realmente la glorificación presupone la comunicación de las divinas perfecciones. Pero aun en el orden objetivo de la voluntad, por dos aspectos que parecen darle un carácter de contingencia y de especial libertad, aun supuesta la voluntad creadora en general. Porque se pueden poner estas dos cuestiones: Supuesto que Dios quiere crear, ¿es necesario que cree seres inteligentes?; aun con la voluntad de crear tales seres que pueden glorificarle, ya que los tales serán libres para prestarle la gloria debida, ¿podrá dejar en tal contingencia su gloria, o más bien será preciso que de tal manera ordene su providencia, que de hecho la obtenga?; en una palabra, ¿es la gloria divina efectiva un fin necesario, supuesta la creación, al menos la de seres racionales? Si la respuesta negativa a estas preguntas no se excluye con certeza, es claro que la glorificación resulta un concepto secundario y algo contingente.

Que la producción de seres inteligentes sea sumamente conveniente en el plan de la creación es por demás manifiesto, y así lo han entendido todos los teólogos y filósofos cristianos. Ni han faltado quienes parecen proponerla como necesaria, ya

por otras razones, ya fundándose en la glorificación divina como fin necesario de la creación. Mas esta razón no es convincente; ella llevaría a cierto modo de optimismo. Si Dios es completamente libre de comunicar su bondad, no se ve por qué se ha de ver forzado a producir toda la gama de posibles participaciones de su infinita plenitud. Ahora bien: si no produjese seres inteligentes, no sería fin de la creación la gloria divina. Ni se ve en ello inconveniente; tan poco necesita Dios su gloria externa como la participación de sus perfecciones en un grado determinado de sér. En el caso dicho, el fin de la creación sería sólo la bondad divina comunicada, no glorificada (67). El Concilio Vaticano habla, como es obvio, del fin de la creación producida de hecho, completa en la difusión de la bondad de Dios hasta las supremas participaciones del sér; no toca otras hipótesis posibles.

Mas supuesta la creación de seres inteligentes, es necesario establecer la glorificación divina como fin de la creación, y no sólo la gloria objetiva, sino también la formal. Este es el sentir unánime de la teología católica. Por esto, todos los autores convienen en que, si bien supuesta la libertad, puede la criatura negarle a Dios este debido tributo, pertenece a la sabia prudencia del divino gobierno ordenar tales deficiencias a una ulterior manifestación de sus perfecciones, que serán objeto de alabanza por parte de aquellos seres inteligentes que de hecho glorifiquen libremente al Señor. Mas esto supone que en realidad hay quienes llegan definitivamente a la final glorificación divina, es decir, que la gloria externa de Dios es un fin realizado. Por lo cual debe establecerse que no se considere como posible un orden de providencia en que ninguna de las criaturas racionales lograra el fin de la gloria de Dios. Por tanto, si bien el concepto de glorificación puede llamarse consecuente y secundario respecto del de participación, en cuanto no parece imposible un plan de creación sin seres inteligentes, esta razón no subsiste para la voluntad de crear tales seres en el conjunto del Universo; de modo que en el orden de intención en razón de finalidad no se puede establecer en tal caso la prioridad de la participación.

Por el contrario, en este caso debe darse la primacía a la idea de glorificación divina sobre la de comunicación de sus perfecciones, como "finis operis" y como "finis operantis". Y, nótese bien, se trata de la gloria externa (siempre en la catego-

---

(67) Así BERAZA, *De Deo creante*, Bilbao 1921, 240, 241, con otros autores.

ría de "finis quo", en la que se mantiene también la participación formal de las perfecciones de Dios), no tan sólo en cuanto es la más perfecta de estas participaciones y una difusión de la gloria interna, sino propiamente en cuanto es glorificación y alabanza prestada a Dios por sus criaturas.

Como "finis operis" es claro. Entre los dos conceptos: participación de las perfecciones divinas y glorificación de Dios, éste sensiblemente dice algo más inmediatamente divino; y por esto, el sér inteligente al dirigirse y ordenarse íntegramente a Dios como fin último, ama su propia bienaventuranza, que es la gloria de Dios, más como glorificación divina que como participación de sus perfecciones. Y en esto consiste principalmente que las criaturas racionales tengan la perfecta y plena "recirculación" a Dios, de que hablaba Santo Tomás (68), como inmediatamente ordenadas a la bondad de Dios; pues es claro que esta especial e inmediata ordenación a la bondad de Dios la realizan por el conocimiento y amor, precisamente en cuanto tales, no según el concepto más genérico de participación, aunque más perfecta; es decir, se ordenan formal e inmediatamente a Dios dándole gloria, a lo que en último término están ordenadas, según la Escritura y el Concilio Vaticano.

Lo mismo se debe decir del "finis operantis". Y en primer lugar por la unificación plena de ambos aspectos, arriba establecida. En definitiva, "finis operis reducitur in finem operantis" (69), y en tanto las criaturas se ordenan a la gloria de Dios, en cuanto así lo quiere Dios. ¿Es que se habrá de imaginar que Dios no quiere su gloria, sino como forzado? La misma razón aducida lo exige; entre las dos ideas de participación y glorificación, tiene la primacía en el orden de intención esta segunda, porque formalísimamente considerada dice algo más inmediatamente divino. Esto implica la idea tan repetida por Santo Tomás que Dios mismo es la razón única por la que se mueve a querer algo fuera de sí; puesto este principio, necesariamente se sigue que dondequiera aparezcan en algún orden dos formalidades, una más divina que otra, aquélla en su orden es preferida por la divina voluntad y tiene la primacía en el orden de intención. Luego la bondad divina como glorificada en sus criaturas, como fin *qui*, y la misma gloria formal, como fin *quo*, pertenece verdadera y propiamente al fin primario de la creación, que podemos decir consiste, al menos supuesta la creación de seres inteligentes, en la comunicación glorificada de sus divinas perfecciones.

---

(68) V. supra nota 48.

(69) V. supra nota 49.

Ciertas sombras se proyectan sobre esta concepción, ecos o resabios de las declamaciones (no razones) racionalistas. Se dice que hace a Dios interesado, que en último término se le hace buscar un bien suyo, que está tocada de antropomorfismo.

Pues bien, el antropomorfismo está en la dificultad misma, no en la doctrina; más bien debe tacharse de tal el sistema que quiera atenuar en lo más mínimo la noción de la gloria de Dios en el fin de la creación. "Vere dignum et iustum est". La gloria es ciertamente algo distinto de Dios; pero bien puede llamarse algo dignísimo de su divina Majestad, algo en su modo divino. Porque como es algo que naturalmente fluye de la participación de las divinas perfecciones, supuesta la creación de seres racionales, bien puede ser llamado bien de Dios, bien no en sentido de perfección intrínseca o de utilidad, sino de algo conveniente, bien honesto, que puede ser deseado por Dios, aunque no se le pueda llamar propiamente bien extrínseco, en el sentido de posesión que suele darse a esta frase. Así habla Suárez (70), quien con razón nota que no de otra manera es objeto directo de la voluntad divina la comunicación de sus perfecciones, porque es algo conveniente a su bondad.

Antropomorfismos aparte, la gloria en sí misma no es algo que pertenezca al orden de utilidad, comodidad o provecho, ni por tanto hay peligro de atribuir a Dios estos rastreros afectos, al decir que busca su gloria como fin último, que ésta mueve primariamente (al menos en el orden de fin *quo*) su voluntad a la creación. No, porque la gloria no es, nótese bien, en sí causa ni razón de bien en el objeto alabado, sino más bien todo lo contrario, señal y resultancia de la perfección del ser. Por el contrario, pretender que Dios no puede moverse por su gloria, que es precisamente como tal lo que en lo creado más se acerca a la divinidad, y que como informa de una aureola divina toda la creación y a lo que en último término está ordenada, sería en realidad dejar inexplicado el destino de lo creado, y establecer un modo de desorden en la voluntad divina por escrúpulo de falsa humildad o de mal entendido desinterés. En la criatura podrá con frecuencia ser señal de desinterés el renunciar a la propia gloria, y ser sumamente meritorio (¡de mayor gloria!) precisamente para que respandezca mejor el carácter de *ab alio*, esencial en toda su perfección: "Soli Deo honor et gloria" (71); y el hombre en la tierra sin duda algo gana con la gloria exterior y difícilmente se verá

(70) *De gratia*, 1.8, c.1. n.13.

(71) 1 Tim 1, 17.

su deseo de gloria libre de algún apego menos ordenado. Mas ¿con qué derecho se trasportan estas adherencias y menguas a la voluntad rectísima del Sér infinito? Ni hay que hacer caso de las despreciables declamaciones contra la doctrina católica, a nombre de la benevolencia de Dios para con sus criaturas. La benevolencia aun formal excluye únicamente el buscar en otros sola la propia utilidad, comodidad o provecho; aun buscándolo en parte puede subsistir. Mas en modo alguno puede exigirse para la benevolencia la exclusión de la suprema ordenación a Dios de todo lo demás, ni la prioridad de lo divino en el aprecio y voluntad del mismo Dios.

Desde el punto de vista católico y teológico es oportuno notar que si algo valiesen las razones que en contra se proponen, Dios en manera alguna podría querer su glorificación externa, lo cual es del todo inadmisibile, si Dios creó "ad manifestandam perfectionem". Así se dice: ¿para qué querrá Dios su gloria? ¿Para qué la necesita? ¡Donosa pregunta! Se trata del fin último; ¿es que se ha de desear *para* otra cosa?, ¿es que el fin último tiene razón de utilidad?, ¿es que la gloria es en sí algo útil? Precisamente porque no lo es, puede formar parte del fin último y ser querida por Dios en razón de tal, porque queda en la categoría de algo "quod decet", honesto y apetecible por sí mismo. ¡No por otra razón busca la comunicación de sus divinas perfecciones!

En el fondo, se insiste, no se puede negar que se presenta más desinteresada la voluntad divina, si toda ella se hace descansar en el concepto de comunicación; se le da una nota como de cierta abnegación, que hace más puro y más simpático el amor de benevolencia, que si se la apoya como en motivo primordial en su glorificación externa, como en una reflexión algo egoísta a sí mismo. ¡He aquí el virus antropomórfico! Esta quasi-abnegación y una parcial renuncia a la gloria verdadera y debida puede ser una exquisita cualidad y perfección del amor creado, en aras de la mayor gloria de Dios, precisamente porque es amor creado; y de ella quiso participar el mismo Verbo divino en la exinación de su naturaleza humana: "ego autem non quaero gloriam meam" [si bien añade: "est qui quaerat et iudicet" (72)]. ¿Con qué fundamento se la transporta al amor increado? Esta neblina se disipa a la luz de las verdades expuestas: todo, absolutamente todo el provecho y perfección intrínseca de la creación y de la glorificación divina se deriva a las criaturas, que en ella tienen

(72) Io 8, 50.

su suprema felicidad; la gloria externa de Dios como en su concepto formal es resultante debido de la participación manifiesta de las divinas perfecciones y por ello algo más inmediatamente divino, así como debe ser preferido por el sér creado a la participación en cuanto tal, así tiene la prioridad y preferencia en la voluntad de Dios, infinitamente ordenada.

Lesio desarrolló con preferencia, aunque no con exclusivismo, este aspecto de la gloria de Dios como fin de la creación, y parece deberse a él la iniciación de una tendencia, que ha introducido alguna modificación en la síntesis propuesta. Al profundizar en el concepto de la gloria como algo divino, la elevó a la categoría de "finis *qui*", como bien apetecido y amado en razón de fin último, lo mismo que a la participación o comunicación de la semejanza divina, y no sólo como "finis operis", sino como "finis operantis" (73). Ha tenido buen número de seguidores en este modo de ver, si bien no pocos de ellos han distribuído las razones de comunicación y glorificación, asignando la primera al "finis operantis" y la segunda al "finis operis".

Mas es sin duda preferible y mucho más perfecta la idea, que parece clara en Santo Tomás, que el bien amado en razón de fin *qui* no puede ser sino la misma perfección intrínseca de Dios, cierto en cuanto dice relación a la gloria y comunicación externa; por esto insiste siempre en que el fin, en razón de bien querido y amado por Dios, no es un bien a adquirir, sino un bien a comunicar; esto y no más rechaza al repetir que Dios no obra "propter bonitatem sibi communicandam" (74). Las consideraciones de Lesio prueban que no puede excluirse la gloria formal de Dios de la noción de fin último como algo intentado por el agente; mas para esto basta considerarla como "finis *quo*". Así lo había expuesto comprensiva y dilucidamente Suárez (75) concordando armónicamente ambos conceptos, que Dios obra por sí mismo y por su gloria.

La raíz de esta divergencia, que rompe la armonía del conjunto, debe buscarse en la misma noción primera de fin. Santo Tomás distingue insistentemente entre dos modos diversos de obrar por el fin, "propter acquisitionem finis" y "propter amorem finis" (76); el fin en el fondo ha de satisfacer sencillamente a la idea sublime y más pura de un bien amado, ra-

---

(73) LESIO, *De perfectionibus moribusque divinis*, l. 14 *De ultimo fine*, c. 1, 3 (París, 1881) p. 524 s.

(74) V. supra p. 516 s.

(75) L. c. n. 12.

(76) V. supra p. 517.



zón o motivo del amor de otro sér. En cambio Lesio no ve otra noción de "finis *quæ*" que la de un bien que se ha de adquirir (77). Se comprende con esto que, a pesar de sus acertadas especulaciones, no acertase a coordinarlas dentro de la síntesis armónica, cuyos principios fundamentales precisó y desarrolló Santo Tomás con la teología antigua; síntesis que ya por fundirse en ella en magnífica unidad los elementos todos que integran la doctrina católica del fin último de la creación, parece debe tener las preferencias de la teología.

JOSÉ M. DALMÁU, S. I.

*Facultad teológica de Sarriá (Barcelona).*

---

(77) L. c. c.1, n.3, 4, 7, c.3, n.56.