

En espera de ulterior desarrollo y complemento se recogen en la presente obra algunos temas esbozados en la tesis doctoral que con el título de

*El concepto de perfección en
la Filosofía de Santo Tomás*

fué honrada con Premio Extraordinario en 1949.

LA ESCALA DE LOS SERES

JAIME BOFILL BOFILL

LA ESCALA
DE LOS SERES

O EL DINAMISMO DE LA PERFECCION

M C M L

PUBLICACIONES «CRISTIANDAD»

NIHIL OBSTAT
El Censor,
JOSE M.^a MURALL, S. J.

IMPRIMASE
† GREGORIO, Obispo de Barcelona

Por mandato de Su Excia. Rvma.
Dr. ANDRES AUSIO JUTGLA
Pro-Canciller-Secretario

INTRODUCCIÓN

UNA DENOMINACIÓN DESACERTADA QUE HA PASADO A SER TRADICIONAL

Cuando se trata de caracterizar al tomismo entre la multitud de sistemas que han descendido al palenque filosófico, viene espontáneamente al pensamiento la denominación de *intelectualismo*. Que SANTO TOMÁS sea *intelectualista*, es hoy en día una afirmación que parece definitivamente adquirida.

Y sin embargo, precisamente por esto creemos oportuno y necesario revisar profundamente este epíteto. Podríamos encontrarnos con la sorpresa, en efecto, de que fuera, no la expresión de la esencia y del espíritu de la filosofía de SANTO TOMÁS, sino una de estas etiquetas asignadas más o menos *a priori* a un sistema y que desorientan, en realidad, sobre su auténtico sentido.

No tendría ello mayor importancia si se tratara de un mero error de interpretación en el dominio de la Historia de la Filosofía; pero la cuestión del tomismo tiene muy otros alcances, y un error sobre su sentido podría comprometer gravemente las esperanzas que los Sumos Pontífices han puesto en su restauración.

Estas y otras consideraciones nos condujeron a atender a una obra especialmente representativa en este punto. Especialistas y profanos la citan, cuando quieren caracterizar al tomismo; escrita por uno de estos hombres a quienes la luz de sus propias intuiciones deslumbra y que saben luego poner tanta convicción, tanta lógica, tanto entusiasmo en exponerlas, que consiguen deslumbrar también a los demás. Nos refe-

rimos a la tesis del malogrado P. PEDRO ROUSSELOT, S. J., titulada, precisamente, «*L'Intellectualisme de Saint Thomas*».

Importa, ahora, que puntualicemos nuestra actitud. No es nuestro propósito refutar al P. ROUSSELOT, ni tan siquiera polemizar con él: entre otras razones, porque más bien estamos de acuerdo con algunas de sus principales afirmaciones, que otros encuentran demasiado atrevidas; las cuales, si en algún momento resultan desorbitadas, no es, a nuestro ver, por su contenido positivo, sino por faltarles el complemento de otros puntos de la doctrina tomista que o bien ha dejado pasar inadvertidos, o ha desdeñado imprudentemente. El intento — tanto más fracasado, a nuestro entender, cuanto mayor ha sido su éxito externo — del P. ROUSSELOT es merecedor de simpatía porque es un intento noble y valiente. En efecto: en un momento en que el *modernismo agnóstico* dominaba entre nosotros el ambiente y, en nombre de lo vital, despreciaba nuestra filosofía tradicional por *intelectualista* como un «sistema que excita compasiva sonrisa y está sepultado hace largo tiempo» (Pío X, Encíclica «*Pascendi*»), ROUSSELOT se propuso vindicar la concepción tomista en tanto precisamente que considera la inteligencia como *la forma más alta de vida*. Cuando, entonces, le vemos platonizar, elevarse audazmente hasta Dios *para poner en su contemplación nuestro Ideal*, nos parece difícil no entusiasrnarnos con él y no ver en su interpretación una versión auténtica de lo más esencial del pensamiento filosófico no sólo de SANTO TOMÁS, sino, más aún, del cristianismo.

Pero ROUSSELOT restringe, desgraciadamente, los conceptos de *inteligencia* y de *contemplación* con una precisión indebida de todo cuanto es, justamente, la razón de esta *vitalidad* misma que se proponía defender: la afectividad, el amor; desconociendo que, dada la íntima, radical *unidad* de la Persona, afectividad y amor no son una mera *consecuencia* de la actividad intelectual, algo *extrínsecamente yuxtapuesto* a ella, sino al contrario, tan íntimo a ella que precisamente por esto puede gozar de los atributos de un verdadero Ideal-fin. El *intelectualismo* es, en realidad, *una concepción fragmentaria de la perfección humana*, debida a haber fragmentado, antes, la unidad radical, óptica, de nuestro psiquismo. El problema de opción que de esta manera surge entre dos interpretaciones posibles del Ideal de perfec-

ción: *intelectualismo-voluntarismo*, podría resultar hasta cierto punto un seudoproblema; y la nueva unidad, el nuevo *máximo* que cada tendencia pretende substituir a la unidad y al máximo primitivos. efecto de una distinción de razón.

«INTELLECTUALISMO» Y «REALISMO»

El intelectualismo implica una disgregación del *unum per se* que es la Persona en cuanto tal; no será paradoja decir que ello es efecto de haber restringido, previamente, el *realismo* del ANGÉLICO; este *realismo* reputado *ingenuo* por nuestros enemigos y que es una profunda, básica, insuperable explicitación de cuanto se encierra en la palabra *ser*.

Porque «ser se dice de muchas maneras» (VI Metaph. c. 2). No indica tan sólo *forma, verdad*; sino, además, *dinamismo, amor*. Y el «*intelectualismo*» descuida o minimiza estos últimos elementos o aspectos del «*ser*». La vindicación del amor y de sus derechos que va a hacerse en este trabajo no representará, en nuestro intento, otra cosa que una aproximación al *realismo* plenario que profesa SANTO TOMÁS.

Porque se trata — no estará de más la insistencia — no de contraponer *amor* a *inteligencia*, ni tampoco de buscar un imposible compromiso entre las dos corrientes que valoran de preferencia una u otra de estas dos actividades humanas; sino de poner el acento en la *común raíz* de que brotan y en el *común destino* al que en definitiva se dirigen. Porque amor e inteligencia no son *dos* caminos por los cuales la Persona puede llegar a Dios, *dos* maneras de unirse con Él; sino dos momentos o aspectos rigurosamente complementarios de un *único dinamismo* (primero natural, luego consciente) por el cual la Persona ha de alcanzar en Dios su última y simplicísima actualidad y perfección.

Hemos escrito, antes, la palabra *realismo*. Aun salvando el escollo de un primer equívoco posible, consistente en cargar la expresión con su contenido etimológico y *cosificar la realidad*, cabría incurrir en una variante más sutil de este error: la de tomar la palabra *res* como sinónima de *esencia*, y llamar *real* a todo cuanto goce de los caracteres de un *contenido* intelectual. *Ressive essentia* es una aproximación

de nociones *que nos conduciría, en nuestro caso, a la deformación «intelectualista» misma* que queremos evitar: porque dejaría perder — o al contrario, absorbería indebidamente: 1.º Todo cuanto en la realidad verdadera atañe *al individuo en cuanto tal*; o si se prefiere, todo cuanto pertenece, no al orden de la *esencia*, sino al orden simétrico de la *existencia* (cuya consideración, al decir de GILSON, es privativa de la Filosofía entre toda ciencia). Pero además, 2.º Todo lo que hay de dinámico, de relativo, de vital o fluyente en la Naturaleza, dando fundamento, si no razón, a la acusación de *inmovilizar* la realidad con que se nos ataca.

Debemos, pues, dar una *definición de este «intelectualismo»* tomista cuya crítica, de alguna manera, hemos ya empezado y que deseamos integrar en el total pensamiento de SANTO TOMÁS. Nada mejor, para ello, que dejar la palabra al propio P. ROUSSELOT, el cual precisa clarísimamente: a) *el sentido vulgar* de esta expresión; b) el sentido, hasta cierto punto opuesto, que él, por su parte, le atribuye y que considera correcto para definir la filosofía de SANTO TOMÁS.

EL «INTELECTUALISMO DE SANTO TOMÁS»

«Entiendo aquí por «intelectualismo» — escribe ROUSSELOT —, »una doctrina que pone todo el valor, toda la intensidad de la vida »y la esencia misma del bien, idéntico al ser, en el acto de la inteligencia; no pudiendo ser bueno lo demás si no por participación.

»Cuando en el lenguaje corriente se habla de *intelectualismo*, se »quiere a menudo designar *cierta confianza ingenua en la inteligencia »y particularmente en el razonamiento deductivo*. Una acepción técnica que tiende a prevalecer precisa esta concepción vulgar y caracteriza al intelectualismo por la *primacía de la noción estática y de la »razón discursiva*.

»La doctrina esencialmente metafísica de que se trata aquí es muy »diferente. Engloba, en efecto, y sobrepasa la teoría de la universal »explicabilidad y está en el polo opuesto de un sistema en que se conciba el Ideal de la vida del espíritu sobre el modelo del discurso »humano. Así, en la medida en que la significación usual se desarrolle plenamente y se llevase a sus últimas consecuencias, la que

«aquí se adopta dejaría de coincidir con ella para tender a serle diametralmente opuesta.»

«Se habla a menudo — continúa poco después — del *intelectualismo de SANTO TOMÁS*. Dudo en transformar en reproches definidos lo que no es, con frecuencia, más que la expresión de profundas antipatías instintivas. Creo, sin embargo, que *se apunta, por lo general, como al carácter dominante a la par que vicio radical de su filosofía, a la idolatría de la abstracción y a la intemperancia en la afirmación*. A veces, con todo, se menciona — sin parecer darle demasiada importancia — su teoría del *primado de la contemplación*.

«Nos parece que este último principio — sigue diciendo ROUSSELOT — es más profundo, más simple, más central. Partiendo del mismo es por donde más fácilmente se llega al corazón de la metafísica tomista, porque no es posible estudiar este principio sin verlo extenderse, desarrollarse, desplegarse, en fin, en la afirmación del valor absoluto del acto intelectual. Una vez aquí, se domina el pensamiento central que pone en todo la unidad y que enlaza indisolublemente filosofía y teología. Este pensamiento puede formularse así: *la inteligencia es el sentido de lo real; mas no es el sentido de lo real sino porque es el sentido de lo divino*» («*L'Intellectualisme de Saint Thomas*». París. Beauchesne, 3.^a ed. 1936. Introd., Páginas III-V) (1).

Esta concepción de la inteligencia es una intuición genial — y seguramente no la única — de este juvenil autor. Ella desafía audazmente la concepción en boga de una inteligencia que sería, más bien, el *sentido de lo irreal*, toda vez que la verdadera realidad: lo fluyente, lo vital, lo personal, muere aprisionada en el esquematismo de sus cuadros conceptuales; cuya pretensión al conocimiento de Dios no es otra cosa que escándalo y locura («*L'Intellectualisme*», p. V).

ROUSSELOT reacciona contra esta actitud y vindica vigorosamente una doctrina de la inteligencia que asigna por modelo a su actividad no la operación *discursiva* de nuestra preciosa ciencia humana, sino la visión *intuitiva* de un Dios en quien el orden intelectual y el orden real se identifican *porque es, a la vez, Idea y Persona*:

«Porque el principio fundamental de su metafísica intelectualista es, justamente, que toda Persona espiritual es una Idea; que la idea,

«lo *inteligible en acto* es por esencia viviente y substancial. Conocer, entonces, es primera y principalmente asir y abrazar a otro ser capaz de asirme y abrazarme a su vez, es *vivir de la vida de otro viviente*.

«*La inteligencia es el sentido de lo divino porque es capaz de abrazar a Dios de esta manera; y si queremos hacernos una idea correcta de su naturaleza, es preciso comprender que su misión es la de captar seres, no la de fabricar conceptos o ajustar enunciados.*

«Esta coincidencia entre Realidad espiritual e Idea — termina — hace ver que *la obtención de la Realidad suprema se opera formalmente por la inteligencia y que el fin del Universo está en el acto más noble del espíritu, la visión de Dios*» (Ibid., p. XI).

Es, según él la entiende, la doctrina del *primado de la contemplación*.

LA PRETERICIÓN DEL AMOR

No puede negarse la belleza de esta concepción; y sin embargo, encierra el germen de una desviación que será fatal. Esta desviación no es otra, en síntesis, que el olvido (que acabará en negación expresa) de que, si es fundamental en el sistema del ANGÉLICO la afirmación del *valor absoluto del acto intelectual* (no de un acto intelectual cualquiera, sino del acto intelectual según su razón pura; de este arquetipo de acto intelectual que es la visión de Dios) es igualmente fundamental y en el mismo grado la del *valor absoluto del amor*; y si la contemplación beatificante por la cual el alma se abraza con su Dios es realmente la culminación de toda perfección finita, el último Fin sobrenatural del Universo entero, *esta contemplación debe entenderse no sólo como un acto de conocimiento sino, además, como un acto de amor*.

En efecto, «vivir de la vida de otro viviente» (en el caso máximo, vivir de la vida de Dios) no es posible sin una *comunidad* que exige, sí, el mutuo conocimiento y comprensión, pero también el mutuo amor generoso del que este conocimiento es causa y expresión a la vez. *La noción de contemplación que se forma ROUSSELOT es una noción parcial*; la versión del tomismo que, en consecuencia, nos ofrece, minimizada. La perfección del *intueri* (única a que él atiende en su

doctrina de la contemplación) tan sólo permite definirla, en efecto, como una *vida* perfecta en razón de la *intentio* supremamente natural y espontánea que mantiene fija la mirada del sujeto en el Bien contemplado. Sólo por esta *tensión subjetiva* hacia el objeto es la contemplación un *acto vital*; mas entonces ya no estamos en el orden del conocimiento en sentido estricto — de la *especificación*, como se diría técnicamente —, sino en el orden complementario del *ejercicio*, de la actividad, *que tiene al amor por principio* (I.^a, q. 20, art. 1. c.; I.^a, II.^o, q. 28, art. 6 c.; I C. G., c, 91, etc.).

«CONTEMPLACIÓN» Y «ACCIÓN»

«*Primado de la contemplación*»; «*primado de la vida interior*»; «*primado de la vida espiritual*»: todo el sentido, no sólo de una *filosofía* (como construcción meramente teórica), sino de una *civilización* (quiero decir: de un modo colectivo de enfrentarse con la vida, que aquella filosofía, convertida en *mentalidad*, habría radicalmente orientado) podría definirse con cualquiera de las anteriores expresiones, equivalentes entre sí; las cuales, en tanto que se oponen a la *primacía de la acción*, caracterizan nada menos que una de las dos actitudes fundamentales del espíritu, de las que el destino de los pueblos depende. Toda otra antinomia es secundaria al lado de ésta, que enfrenta — BERGSON lo ha visto — el *homo sapiens* al *homo faber*.

Mas entonces, cuando la Iglesia propone a nuestro tiempo una doctrina como la del ANGÉLICO, asentada por entero sobre el primado de la contemplación, le propone en realidad nada menos que una *total inversión del sentido fundamental de su progreso*, orientado, al contrario, hacia la primacía absoluta de los valores pragmáticos (2).

Este pragmatismo moderno está dando ya frutos amargos. Pendiente de las cosas y de lo que pueda hacerse con ellas, el hombre se encuentra hoy en día dominado por ellas, y gime por aquella libertad e intimidad perdidas que le caracterizaban como Persona. El error cometido es grave, no tanto por desviarle de su fin, sino porque *afecta al Ideal mismo* en que este Fin se concreta; comprometiendo en igual proporción no sólo su consecución de hecho, sino *la posibilidad misma* de conseguirlo nunca.

Se comprende la importancia que tiene el precisar correctamente este Ideal. SANTO TOMÁS lo hace sentando y teniendo constantemente en cuenta (contra lo que le atribuye, como veremos, ROUSSELOT) que *la perfección no está nunca en el «egocentrismo», sino en el salir de sí*; no es un *estado* (quiero decir, un modo de ser cerrado), sino un *acto*, un modo de ser abierto, por el cual la criatura recibe y acepta la obra de Dios en ella; ya que «ésta es la perfección del móvil en cuanto tal: la disposición por la cual *se deja llevar bien por el motor*» (I.^a-II.^{ae}, q. 68, art. 1, c.).

La doctrina tomista del *primado de la contemplación* será, pues, una doctrina de la renuncia, del sacrificio; de la superación de todo apego a lo *mío*, para vivir de la participación de una vida absoluta.

Tocamos con ello, nos parece, al vicio más profundo del *intelectualismo*, tal como ROUSSELOT lo profesa. Porque la preterición del aspecto amoroso de la contemplación, o más exactamente, la preterición del amor *heterocéntrico*, del amor de amistad o de *caridad* en la contemplación, por el cual la criatura se entrega, con todo cuanto es y tiene, a su Padre y su Dios, no es el olvido o la negación de un aspecto o una parte del pensamiento del ANGÉLICO, por importante que fuese en su sistema; antes bien, al hacer consistir—expresa o subrepticamente— la perfección final del hombre en una *unión con Dios no por entrega, sino por posesión*, se desvía *del espíritu mismo* de la filosofía de SANTO TOMÁS.

PERFECCIÓN Y EJEMPLARIDAD

Tan sólo por la perfección tiene la realidad un sentido. Este hecho encuentra probablemente su expresión más profunda en la doctrina metafísica de la *analogía del ente*, descubrimiento, en su fuente, del *appetitus naturalis* — del orden constitutivo, si se prefiere — de los entes que *son*, tan sólo, por participación.

La relación de *dependencia ascensional* en que este orden consiste (fundamento de aquella «*sursum-actio*» de que habla SAN BUENAVENTURA) no se establece a modo de una simple relación *numérica* de menor a mayor, de un foco de luz a otro más intenso; sino que es la

relación de un *reflejo* a un foco de luz, de lo que es *imagen* al modelo.

Ahora bien: tan sólo es *modélico* lo perfecto; de suerte que si el *ens* es lo primero en el orden de la ejemplaridad que en este momento consideramos, sólo en la medida en que es perfecto le compete esta prioridad. La tendencia a la *reproducción* en que la ejemplaridad consiste apunta, no a producir lo semejante a sí de cualquier manera, sino *precisamente* en cuanto que el modelo es perfecto. (Cfr. verbigracia, Comentario a Dionisio, «*De divinis Nominibus*», c. 3, lección 1).

PERFECCIÓN Y FINALIDAD

La razón de perfección excluye toda *indecencia*, toda desproporción, toda fealdad. Por esto el ente perfecto *puede y debe ser imitado*. Pero excluye igualmente todo egoísmo, toda *indiferencia*; de suerte que, en el mismo momento en que un ente alcanza a ser perfecto se nos presenta revestido de una formalidad nueva, a saber: no sólo como capaz de irradiar su luz, sino de irradiar su ser. El ente perfecto es perfectivo, atrayente, bueno; dice razón de fin (Cfr. vgr., I.^a, q. 6, articulus 3, c.: «*unumquodque dicitur bonum secundum quod est perfectum*»); etc.): por esto *puede y debe ser amado*.

PERFECCIÓN Y EFICENCIA

La razón de perfección excluye toda *deformidad*, todo *ensimismamiento* egoísta y por esto el ente perfecto es bello y bueno. Pero no es eso todo: excluye igualmente toda debilidad e impotencia, toda veleidat y divagación. El ente perfecto recaba para sí la eficiencia: («*agens inquantum agens est perfectum*»). Lo perfecto es poderoso, operante, *impulsivo*: por esto *puede y debe ser obedecido*.

PERFECCIÓN Y PERSONA

Lo perfecto concentra, pues, en sí la plenitud de la razón de causa. (Cfr. In. Dion. loc. cit.).

Ahora bien: esta condición de ser *causa* propia del ente perfecto

compete ante todo en la Naturaleza al ente *espiritual*: en otras palabras, a la *Persona*, SANTO TOMÁS lo dice: ella es lo que hay de más perfecto en la Naturaleza, «*id quod est perfectissimum in tota Natura*» (I.^a, q. 29, art. 3, c.).

Por esto tiene la *Persona*, en el total del Universo, sentido substantivo y se ofrece a la inteligencia como aquello *para cuyo conocimiento ha sido creada*. Todo lo demás es sólo inteligible en función suya, no se explica sino *para* ella; en ella, en cambio, descansa nuestro dinamismo intelectual como en aquel *unum* concreto a que tiende (I.^a, q. 29, art. 1, c.), porque encuentra allí la razón de ser.

PERFECCIÓN Y UNIÓN INTERPERSONAL

Este *descanso* no es solamente un acto *personal*, sino *interpersonal*; efecto, como tal, de una mutua entrega que hará de dos *Personas una sola cosa*. Su nombre propio—lo habremos ya presentido—es la *contemplación*. La doctrina que establece el primado de la contemplación sobre todo conocimiento meramente *especulativo*, sobre todo actividad meramente *electiva* establece, pues, por el mismo hecho la *primacía de la Persona*: ya que si sólo *la Persona puede contemplar, sólo la Persona, estrictamente hablando, puede ser contemplada*. La desviación del *intelectualismo* salta a la vista si pensamos, ahora, que la *Persona*, en cuanto tal, *no puede* ser considerada como simple objeto de interés científico o estético, como no puede serlo de simple conocimiento práctico; antes bien exige que, más allá de una curiosidad que sería impertinente, se busque y cultive su trato *por el valor original y único que encarna en cada caso, y que está en su mano entregar o no por el amor*. Esta entrega de sí mismo por el amor a alguien capaz de correspondencia, es requisito fundamental para la contemplación propiamente dicha, la que nos hace penetrar en la intimidad de un ser que puede, si quiere, guardar su secreto en su conciencia (I.^a, q. 57, art. 4, ad 1.^{um}). La *intimidad* de la *Persona*, en efecto, no puede ser violada. En aquello que la constituye en propio, la *Persona* escapa a toda coacción: la inteligencia dominante, egocéntrica, *nunca podrá conquistarla*.

PERFECCIÓN Y UNIÓN CON DIOS

Estos caracteres, que se dan ya en el trato de la Persona finita, se darán en grado máximo en el trato con Dios. El conocimiento que de Dios tuviere por una especulación meramente *científica* no me haría penetrar nunca en su intimidad *personal*, en lo que es *propio* suyo. Me conduciría, a lo más, a un Dios *abstracto*, a este *Dios de los filósofos* que oponen algunos a nuestro Dios cristiano. El verdadero conocimiento de Dios sólo se da en la humildad, en la oración, en esta *devotio* o entrega filial que SANTO TOMÁS denomina *pietas*, *pietas*: siendo como es el resultado de nuestra correspondencia al don que de Sí mismo hace Aquel que, precisamente porque no puede dejar de ordenarlo todo a Sí, no puede proceder por egoísmo.

Podemos ya trasponer a nuestro modo una afirmación de ROUSSELOT diciendo: *porque esta unión con Dios es posible, la contemplación es el último fin del Universo.*

PERFECCIÓN Y MATERIA

Quedaría por determinar el lugar de la materia en esta concepción. Un espiritualismo falso, pariente de la «*γνώσις*», la confunde, lisa y llanamente, con el mal; al extremo opuesto, el materialismo le otorga la primacía. Nuestro siglo se balancea entre estos dos extremos.

SANTO TOMÁS asigna a la materia un lugar de servicio, pero admite su voz en el gran concierto universal: es el clamor del vacío. No por una perfección que no posee de por sí, sino por su ordenación a la forma y al espíritu, la materia (y junto con ella toda *potencialidad* o *receptividad* que limite en las criaturas el caudal de perfección que posean) tiene todavía una función en el dinamismo del bien y del amor: la función de la indigencia, por la cual todo ente finito es constitutivamente mendicante. Último plano ontológico, la materia y la potencia prestan al ente perfecto su relieve.

PERFECCIÓN Y ASPIRACIÓN A LA UNIDAD

Nos aparecen, pues, las cosas sometidas a un orden íntimo y tenso, que es aspiración a la unidad: «*Natura tendit ad unum*». No son, en efecto, algo que simplemente *está ahí* en un pasivo darse (*datur ens*); algo puramente cuántico y material, una *sistencia* carente de *ex* y de *propter*, fragmentada en una pluralidad que no inauguraría ningún modo de *co-existencia*, de existencia *en común*, de solidaridad en el ser. Su perfección no puede consistir, por consiguiente, en una sucesión de *hechos consumados*, sino en la fidelidad a un *principio íntimo de legalidad* que la filosofía ha denominado *esencia*. Por esto, el reposo o estabilidad a que todo dinamismo aspira (Cfr. I.^a, quaestio 5, art.5, ad 1.^{um}) no son los de la inercia, sino los de la paz.

PERFECCIÓN Y PAZ

Pero esta unidad de la paz no es una negativa ausencia de conflictos, un dejar las cosas tal como están, sino algo intensamente positivo. No es, la paz, el olvido de la historia, lo dulzón, lo impersonal; no es una uniformidad extrínseca y como tal debilitadora: liberalismo, tolerancia, centralismo o abolición de clases; no es la falta de pasiones, la imperturbabilidad estoica: todo ello sería la muerte del orden, no su culminación. La paz es, al contrario, imperativo, espíritu de superación; una concordia activa y actuante en que todo egoísmo ha sido sacrificado en aras de un Ideal común.

Porque la Paz digna de tal nombre no puede florecer en un ambiente de vulgaridad, en que el hombre no tiene por qué maravillarse de nada ni sacrificarse por nada; cuando se ha reducido a cuestión de palabras las grandes cuestiones esenciales.

PERFECCIÓN Y EXISTENCIA

La perfección es, pues, un modo de ser que se apoya en una *unidad* íntima que denominamos *esencia*. Esta unidad es al propio tiempo «*φύσις*», naturaleza, es decir, *principio de actividad*. La per-

fección implica esta dinamicidad del ser, no sólo como posible, sino en ejercicio. Mas la actividad se da siempre en lo individual («*actiones »sunt suppositorum*»), el orden del ejercicio es el orden de la existencia. Y, en efecto: tan sólo es perfecto un sujeto, cuando posee el ser: «*Secundum hoc aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent*» (I.^a, q. 4, art. 2); «*Completionem unumquodque recipit per »hoc quod participat esse*» (Quodl. 12, q. 5, art. 5; Cfr. VII De Potentia, art. 2, ad 9.^{um}, etc.).

Posesión de una existencia *requerida* por una naturaleza; despliegue de las fuerzas del sujeto hasta la consecución de un fin potencialmente precontenido en él: he ahí los principales elementos que caracterizan este *modo de ser óptimo* que constituye la perfección de un ser.

PERFECCIÓN Y UNIVERSALIDAD

Si la perfección se da siempre en lo concreto, en lo individual, un estudio de la perfección no deberá alejarse de lo concreto, de lo individual: deberá ser, más bien, un estudio de *lo perfecto*.

Esta actitud podría interpretarse como una concesión a nuestro tiempo (3) y, correlativamente, como un alejamiento de la Metafísica, tal como se la venía concibiendo tradicionalmente. ¿No es ella, en efecto, la ciencia que tiene por objeto no a tal o tal otro grupo particular de seres, sino al *ser* común a todos ellos — *lo que hay de más universal*? Atenerse a lo concreto, a lo singular, ¿no sería un alejamiento de la actitud científica misma — *ya que lo singular, como tal, no es objeto de ciencia*?

La filosofía antigua tenía prevista esta objeción. Porque, junto a un universal lógico — *universale per praedicationem* (In I Metaph., lectio 2), fruto de la actividad abstractiva de nuestra mente, afirmaba un universal ontológico — *universale in causando* (en otra terminología, cfr. II.^a-II.^o, q. 58, art. 6, c.; etc.), cuya consideración, no la del primero, es el verdadero fin de la Metafísica; universal real, no simplemente nocional; grávido, en *una íntima unidad y singularidad*, de contenido ontológico y cuyo nombre propio no es otro que el de *ser espiritual*: «*substantiae separatae sunt universales et primae*

«*causae essendi*». (In I Metaph., proemium). En su vértice, está asentado aquel *Unum* perfectísimo a cuyo conocimiento se ordena casi toda la Filosofía («*Fere tota Philosophiae consideratio ad Dei cognitionem ordinatur*»: I C. G., c. 4; III C. G., c. 25); más aún: el total edificio de nuestro saber (In XI Metaph., lect. 1, 2146).

El objeto de la Metafísica, el *universal* que ella considera, no debe compararse al de las ciencias particulares (recientemente lo hacía observar MARITAIN («*Filosofía de la Naturaleza*», Ed. esp. Club de Lectores. Buenos Aires, 1945,) como lo general a lo específico, como lo común a lo propio; como el residuo inteligible que nos quedaría después de haber decantado, en las cosas, todas sus diferencias particulares: ya que en este caso ella representaría, tan sólo, un estadio precientífico del conocimiento humano. El objeto de la Metafísica dice relación al de las ciencias particulares, como lo formal a lo material — *ut formale ad materiale* —, según recuerda CAYETANO («Comentario al proemio del *De ente et essentia*»); como un sujeto en quien se cumplen de modo más perfecto las leyes analógicas del Ser. *La Metafísica tiene como objeto primario suyo a la Persona*; el Universo que considera es primordialmente un universo social; el centro del mismo, Dios. Todo lo demás tiene para ella tan sólo un interés relativo.

LO «PERFECTO».

DOS SENTIDOS PRIMORDIALES DE LA PALABRA

En una Metafísica así concebida, el análisis tiene tan sólo interés en la medida en que nos proporciona un instrumental adecuado y preciso. No lo buscará como un fin en sí mismo, tomando como profundidad el espíritu de cavilación. Pero no dejará de reconocer tampoco la absoluta necesidad del mismo — el *explica terminos* que está al principio del método escolástico —, sin el cual podríamos desviarnos de nuevo hacia una profundidad aparente que no sería otra cosa, esta vez, que confusión de pensamiento.

LO PERFECTO COMO «ACABADO»
(«*Perfectum ut consummatum*»)

Si atendemos ahora a la noción que nos ocupa para precisar su sentido, veremos que la palabra *perfecto* tiene dos acepciones principales. *En un primer sentido, es perfecto lo que tiene la plenitud de ser debida a su naturaleza.* Expresa entonces esta palabra la condición de un sujeto que es acabado, actual, completo en su orden («*perfectum ut consummatum*»: «τέλειον») «aquello a lo que nada falta de lo que su naturaleza requiere» (De Spirit. Creat., art. 8). Aplicada al principio la palabra para indicar algo que ha *llegado* al término de un proceso («lo que ha alcanzado su fin», lo «totalmente hecho»: In V Metaph., 1033 y ss.; I.^a, q. 4, art. 1, ad 1.^{um}; I C. G., c. 28; etc.) ha pasado a significar definitivamente la condición del ser que está en acto «*id cui non deest esse in actu*», prescindiendo de toda referencia a un posible *fieri* anterior (Cfr. también I.^a-II.^a, q. 3, art. 2, c.; De Spirit. Creat., art. 1, ad 25.^{um}, etc.).

DIVERSOS MOMENTOS DE LA PERFECCIÓN
DE UN «SUPUESTO»

Ahora bien: dado que son posibles diversos grados de actualidad en un sujeto, por esto pueden considerarse *diversos momentos* en su perfección, tomando la palabra *perfectum* en este sentido primero. (4). Llamemos al primero *perfección substancial*. Es la perfección mínima que posee un supuesto con sólo traspasar los umbrales de la existencia, la que posee un niño, verbigracia, dentro de la especie humana.

Un segundo momento se da cuando el sujeto, después de un período de crecimiento, se encuentra en el pleno disfrute de sus facultades. Es la perfección del hombre adulto, que podríamos llamar *perfección integral* (5). Esta perfección sería ya la definitiva en un supuesto si la perfección fuese algo absoluto: el *fin intrínseco* del sujeto, el bien intentado en su generación ha sido alcanzado ya. Mas no sucede así en los seres finitos. Si ninguno de ellos es perfecto por esencia, sino por participación, tampoco ninguno es perfecto en

sí mismo: «La perfección y bondad de los seres — nos advierte SANTO TOMÁS — no sólo se computan según los elementos absolutos que »les son inherentes, sino también según el orden que un ser dice a »otro» (VII De Pot., art. 9, c.). La perfección de un supuesto exige su ordenación al fin, y su trabazón con los demás. Nos encontramos, pues, en este momento, en el inicio de un segundo proceso, que no es ya propiamente un *fieri*, un desarrollo que parte de un germen y desemboca en el ser plenamente constituido en sí, sino un conjunto de operaciones de un sujeto que está ya en acto y que ha de llevarle, en caso de éxito, a la consecución de su fin. Porque, en efecto, no basta estar *ordenado* o *tender* al fin para la última perfección de un ser: hace falta que el supuesto *lo alcance efectivamente*. Así, no está la bienaventuranza — última perfección del hombre — en la virtud, o en la esperanza, o en la posesión *intencional* de Dios por la semejanza o por el amor, sino que pide la *unión actual* con Él. La última perfección de un supuesto: *perfección final o situial*, se dará por la consecución de su fin; por la ocupación del lugar que a su naturaleza y dignidad corresponde. La derivación misma de la palabra *perfectum* («τέλειον») de la de fin («τέλος»), lo hacía prever ya: «τάλλα τῷ τέλει ἔχειν λέγεται τέλεια» (X Metaph., c. 4; 1055 a 14), SANTO TOMÁS insiste: «*unumquodque dicitur esse perfectum inquantum attingit proprium finem, qui est ultima rei perfectio*» (II.^a-II.^o, q. 184, art. 1, c.).

Desde este momento, tienen ya cumplimiento en él todas las relaciones de que es capaz por sus dotes personales. No le queda ya más que pedir, está bien situado; la asignación de un lugar más alto en el Universo le abrumaría con una responsabilidad superior a sus fuerzas. El reconocimiento que se hace de sus méritos redundará sobre estos méritos mismos. Su dinamismo, en adelante, cambiará de sentido: lo que hasta ahora era principalmente una *apetencia* será, en adelante, una *efusión* (6).

LO PERFECTO COMO NOBLE
 («*Perfectum ut nobile*»)

En un segundo sentido, la palabra *perfectum* se opone, no a lo germinal e incipiente, sino a lo bajo y vil. En este sentido, se llamará *perfectum* a lo valioso, poderoso, eminente («*perfectum ut nobile*», «ἄξιός»). De suerte que, si en la primera acepción todos decimos un caballo perfecto, una flor perfecta cuando goza del modo de ser óptimo debido a su naturaleza (7), no es menos cierto que consideramos en toda hipótesis a un caballo más noble que una planta, o a un hombre que un animal. Así llamamos perfecto a un supuesto no sólo por el modo como concreta y realiza las virtualidades de su especie, sino también por el modo como esta especie misma realiza la amplísima virtualidad del Ser. En este sentido habla a menudo SANTO TOMÁS de «*perfectiones vel nobilitates*» (Cfr. vgr., I.^a, q. 2, art. 3, cuarta via; quaestio 4, art. 1, ya citado; lo mismo que I C. G., c. 28; c. 70, etc.).

Esto sentado, ¿en qué consistirán estos diversos grados de perfección, de nobleza, de dignidad que observamos entre los seres? SANTO TOMÁS dirá que en su diverso modo de participar en la existencia: «*Secundum modum quo res habet esse est suus modus in nobilitate*» (I C. G., c. 28). Pero si recordamos que por el diverso modo de participar en la existencia el ente se divide primordialmente en corruptible e incorruptible («*Ens dividitur per contingens et necessarium, et est per se divisio entis*»: III C. G., c. 72), veremos que el título principal de nobleza de un sujeto radicará en su incorruptibilidad, es decir, en su independencia de la materia.

Ahora bien. Puesto que la perfección del Universo — lo último intentado en la Naturaleza — exige que al lado de seres incorruptibles existan seres corruptibles, en estos últimos, a fin de conservar en lo posible el bien de la existencia, junto a una distinción específica, que da lugar a diversidad de grados esenciales en la perfección de los seres aparece una distinción individual que da lugar a una diversidad accidental de grados en la perfección. Nos explica, a este respecto, SANTO TOMÁS:

«Hay dos tipos de distinción entre los seres: una formal, en los »que son de diversa especie; otra individual, en aquellos que tan »sólo difieren numéricamente. Pero siendo la materia para la forma y »no al revés, la distinción individual (nacida, como sabemos, de la ma- »teria), está subordinada a la formal. Y así, vemos que, en los seres »incorruptibles (los ángeles, y en la física antigua, los astros), no hay »sino un solo individuo en cada especie, porque ésta se conserva sufi- »cientemente en un solo individuo. En cambio, en los seres sujetos »a generación y corrupción, hay muchos individuos en cada especie »para la conservación de la especie» (I.^a, q. 47, art. 2, c.).

PLAN DEL PRESENTE ENSAYO

El pasaje anterior nos sitúa frente a una de aquellas visiones de conjunto en que SANTO TOMÁS se complace, y en las que vamos a acompañarle de preferencia en este ensayo sobre la perfección. En ellas se evidencia, en definitiva, cómo la perfección se derrama desde Dios a las criaturas *según dos líneas principales*. La primera, se extiende a toda criatura, porque es inseparable del *esse*; la clase de perfección resultante puede llamarse *perfección natural*. La segunda, propia de los seres dotados de conocimiento (y en especial, de conocimiento intelectual), es la *perfección intencional*. Con diversa terminología podría llamarse, tal vez, a la primera *perfección subjetiva*, y *perfección objetiva* a la segunda.

Pero este segundo tipo de perfección nos aparece desdoblado de nuevo en dos *processiones* irreductibles, bien que íntimamente solidarias entre sí. SAN ALBERTO MAGNO, si no SANTO TOMÁS, nos lo explica en un comentario a DIONISIO («*De Pulchro*». MANDONET, «*Opuscula Genuina Divi Thomae*»):

«*Prima autem processio quae est in mente est secundum apprehensionem veri; deinde illum verum escandescit, et accipitur in ratione »boni. Et sic movetur desiderium ad ipsum.*»

Aprehensión de una Verdad hecha *incandescente* y estimada luego bajo razón de Bien: no podría describirse de modo más suscito y profundo aquella participación por la cual la criatura racional adelanta en la semejanza con Dios («*proficitur in divinam assimilatio-*

«nem») según la línea del conocimiento, en su doble dimensión científica y estética. Pero la formalidad del *bonum* apprehendido no ejerce el modo de causación que le es propio hasta tanto no prorrumpe el sujeto en amor hacia él; la nueva perfección que alcanzará por este camino («*et sic movetur desiderium ad ipsum*») discurre por un nuevo cauce, a saber: *la línea del amor*.

En el término de una y otra (un escolástico distinguiría en ellas la *especificación* y el *ejercicio* que constituyen todo dinamismo), Dios se nos presenta como el *Fin Infinito* en la unión con el cual consistirá un día, por graciosa misericordia suya, nuestra definitiva perfección y felicidad. Será éste el tema de la última parte del presente trabajo, que aparecerá, de esta suerte, dividido de la siguiente manera:

A. El estudio de la *perfección natural* introduce el tema del *Macrocósmos*. *Cosmorama* y *Cosmología* son las dos partes — descriptiva y constructiva, respectivamente —, en que hemos dividido este primer grupo de capítulos.

B. El estudio de la *perfección intencional* nos abre el mundo interior del espíritu. *Microcósmos*. Después de unas *consideraciones generales* (a) que oponen esta perfección a la perfección natural, se desarrollará a su vez este tema en un doble sentido: *la perfección por el conocimiento* (b) y *la perfección por la actividad* (c).

C. *Dios, razón de ser de toda perfección*, será el último tema apuntado.

Un *Epílogo* — intento de precisión terminológica — y una *Conclusión* pondrán fin al presente trabajo; al que acompañan unas *Anotaciones* y *Complemento documental* para aquellos lectores que deseen un primer contacto directo con los textos fundamentales en que el presente trabajo se apoya, o también ciertas consideraciones de tipo más técnico sobre algunos puntos tocados en él.

I

SOBRE EL «MACROCOSMOS»
Y LA PERFECCIÓN POR MODO NATURAL

A

«COSMORAMA»

EL «COSMORAMA» DE SANTO TOMÁS: SUS CONDICIONES SUBJETIVAS

Hubo un tiempo en que los autores, para forjar los necesarios tecnicismos, recurrían a las lenguas denominadas, por esto mismo, *sabias*, es decir, al latín y al griego; hoy se ha puesto de moda, en Filosofía, recurrir al alemán. Pero como quiera que, en lo que al castellano se refiere, ello no es, muchas veces, sin perjuicio de la eufonía, por no decir del genio de la lengua, hemos retrocedido, en este momento, ante el uso de la palabra «*Weltanschauung*», prefiriendo la de «*Cosmorama*» para significar, con ella, el objeto primero y global de nuestra visión intelectual; cuando la inteligencia, en aquella que ha sido llamada actitud *natural* previa a la reflexión y a la crítica, descubre por vez primera un objeto digno de sí misma.

En aquel puro momento inicial que todos los poetas han cantado y en el que se decide a menudo nuestro destino, nuestra alma despierta a la conciencia de sí, con el convencimiento de que ningún objeto particular puede saciarla: «*quod est omnia fieri*». Podría llamarse este áureo momento la *epifanía del Universo*, porque la inteligencia descubre ante sí, como su ámbito, *todo el orden del Universo y sus causas*. ¿Sabrá ser fiel, en adelante, a esta condición suya de facultad ordenada al *todo* — *facultas divini* — viendo a Dios en cada cosa o sucumbirá, al contrario, a una u otra de las dos tentaciones que van a procurar seducirla: la de un divagar estéril que desemboca fatal-

mente en charca de pesimismo, o la de una renuncia igualmente trágica a su propia naturaleza, inmergiéndose en la que los hombres llaman la *realidad de la vida*?

SANTO TOMÁS supo escapar a ese doble escollo. Sus biógrafos cuentan de él que en su infancia, tenía siempre en los labios la pregunta: *¿Quién es Dios?* Su actitud personal como filósofo, al enfrentarse con la Naturaleza, seguirá siendo la misma. «*Fere totius philosophiae consideratione ad Dei cognitionem ordinatur*», exclama (I. C. G., c. 4); la consideración filosófica se ordena casi por entero al conocimiento de Dios.

Una condición subjetiva, de sí extra-intelectual, fué requisito en él y lo es siempre para este gozar en el Mundo de la sexta Bienaventuranza (y bien claro aparece con ello que la auténtica profundidad requiere más que el simple talento o ingenio): es la *pureza de corazón*. Virtud general que engloba en sí cuantas hacen al hombre desprendido de todo bien finito (las *virtudes pasivas* que nuestro tiempo ha desdeñado), si otra cosa no hubiese hecho el cristianismo que hacerla brotar en la tierra, todavía habría hecho más para una vida intelectual digna de tal nombre que siglos de disquisiciones que no lograron siquiera desterrar de entre los hombres el absurdo de la idolatría.

Merecería atención especial en un estudio detenido de los condicionantes objetivos del *Cosmorama* de SANTO TOMÁS la Encíclica de Pío XI, «*Studiorum duces*»; el Sumo Pontífice, al mostrar en ella la dependencia entre la santidad y la sabiduría del ANGÉLICO se propone, en efecto, presentárnoslo como modelo de *vida intelectual*, en tanto que una vida pura y sincera es condición para una obra perfecta.

El maravilloso resultado obtenido por el Santo ha desorientado a muchos; su obra, personalísima, ha podido aparecer impersonal porque ninguna pasión subjetiva enturbia nunca su diafanidad. Había alcanzado la rectitud de intención, la transparencia de mirada que él mismo consigna como una condición de acierto en toda especulación cuyo objeto tiene para nosotros valor de fin: ya que para juzgar de lo bueno y de lo malo el amor del bien es imprescindible. De suerte

que el alto grado de objetividad que constituye un carácter tan marcado de su genio, en modo alguno puede interpretarse como la fría actitud de quien se limita a combinar verdades abstractas, sino al contrario: es efecto de un generoso, humilde, completo sacrificio de sí por una Verdad experimentada como Persona a lo largo de una vida mística raras veces superada. Por esto pudo esfumarse tan completamente ante la majestad de su Presencia.

LOS ELEMENTOS OBJETIVOS DEL «COSMORAMA» DE SANTO TOMÁS

Multiplicidad de seres subsistentes, numérica y específicamente distintos, dotados de movimientos varios y trabados entre sí en la unidad de un orden: tal es el *Mundo*, *totalitas rerum*, la mejor de las cosas visibles, la morada que Dios ha preparado paternalmente para el hombre, para que todo en ella le hable de Sí y le conduzca a su conocimiento y a su amor.

Este Mundo que le presentan conjuntamente la experiencia y la tradición, este conjunto de los seres tomados globalmente, múltiples y mudables, fué sin duda el primer espectáculo en que se posó su mirada de pensador. Ya que tanto el conocimiento sensitivo como el intelectual van, en nosotros, de lo confuso a lo distinto (Cfr., vgr., I.^a, quaestio 85, art. 3, c.; CAYETANO, In «*De Ente et Essentia*», Proemio).

El Mundo nos aparece — pese a los modernos *dialécticos* — como un *conjunto de seres subsistentes*, pues lo subsistente es el término de nuestro conocimiento. Sólo puede ser conocido, en efecto, lo que podrá ser reconocido y lo subsistente es el primer objeto de reconocimiento. Habrá que esperar todavía para que la reflexión nos haga descubrir como componentes de la realidad las nueve últimas categorías de ARISTÓTELES y distinguir las de la primordial, la substancia. No es esto negar la sugestión que sobre nosotros ejerce el movimiento, sino notar tan sólo lo que todo el mundo ha observado: que nuestras primeras preguntas versan sobre el *qué* y el *por qué* de las cosas.

Viene, en primer lugar, la *percepción de la Persona*. Hasta que el *rostro* irrumpe en su psiquismo — con qué carga de emocionada afectividad, una madre lo sabe — ruidos y movimientos habían sacudido el pequeño cuerpo del niño a modo de estímulos meramente físicos; desde este momento, en cambio, un estímulo propiamente psíquico le conmueve, y responde con un gorgojo a las muestras de cariño. Su vida humana acaba de empezar: ha empezado, para él, el diálogo.

Vendrá luego la percepción de la cosa. Su actitud frente a ella es muy diversa. La primera curiosidad va inmediatamente seguida, ahora, de un movimiento de apropiación; frente a sus padres se había iniciado más bien un movimiento de entrega. A estos primeros impulsos vienen a unirse profundas resonancias afectivas: una maravillosa correspondencia de sentimientos y gestos le hace entrar en posesión del alma ajena. «*Incipe, parve puer, risu cognoscere matrem*», canta la lira delicada de VIRGILIO.

La relación que liga al niño con el animal tiene también caracteres originales. Manda. Castiga. Teme. Lo que no hace nunca es tratarle de igual a igual, confundirlo con una persona. BERDIAEFF falsea la realidad cuando pretende atribuir a los animales, e incluso a lo inanimado, una como intimidad antropomórfica. De ninguna manera es lícito interpretar así el franciscanismo (8). En realidad, el conocimiento del animal supone para el niño la intuición de un nuevo *sensibile per accidens*, de una de estas realidades no perceptibles, de sí, por los sentidos, pero que a la sola presencia sensible del objeto *saltan a la vista* de nuestra inteligencia sin discurrir alguno, en un *ver* que no deja margen a la duda. Antes era la Persona; ahora es la Vida, en su grado sensitivo.

Preparada durante el período de la infancia, cuando nuestra inteligencia tendrá, en sus maravillosos dieciocho años, la *revelación* del Universo, el rumor, destello o perfume que lo evoque ante ella, no le enfrentará con un acervo caótico de seres, sino con un conjunto ordenado, jerarquizado, que tiene su vértice en lo Infinito, pero del que conocemos ya de antemano las categorías principales:

«Vemos que en los seres de la Naturaleza las diferentes especies »están gradualmente ordenadas. Y así, los cuerpos mixtos son más

»perfectos que los elementos, las plantas que los minerales, los animales que las plantas. Y en cada uno de estos grupos, una especie es »más perfecta que la otra» (I.^a, q. 47, art. 2, c.).

Es la doctrina neoplatónica de la «*Escala de los Seres*», que SANTO TOMÁS incorporó a su síntesis como un marco que todo lo ciñe, como un criterio en que mucho se resuelve.

Esta antigua concepción era muy audaz. Dado su principio de que «el ser más alto en un orden alcanza al menos perfecto del orden »inmediatamente superior» («*supremus infimi est infimus supremi*»), no terminaba en el hombre su aplicación; más allá de él, en efecto, la *Escala* se prolongaba en los Espíritus puros:

«El hombre, animal racional, está constituido de tal suerte que lo »más alto de la naturaleza corporal alcanza en él lo ínfimo de la naturaleza espiritual».

El hombre se encuentra en el *horizonte*, en la línea divisoria de dos Mundos.

¿De dos Mundos? La expresión es inexacta. Por elevados que sean los ángeles en relación con el hombre y los demás seres materiales, todavía forman con nosotros *un solo* Mundo (I.^a, q. 61, art. 3, c.); Dios les ha confiado sobre nosotros una función tutelar y presidencial (Cfr., vgr., I.^a, qq. 111 a 113), y no pueden desinteresarse de nosotros. La obra de Dios no puede dejar de ser una; todo lo que sale de sus manos conserva para siempre más el lazo de un parentesco irrompible. Por ser todas las criaturas procedentes de un mismo Padre, la ley del Mundo es la fraternidad.

Ahora bien — y ello es extraordinariamente asombroso: *ese Mundo necesariamente único se multiplica con todo hasta lo infinito, reflejándose en la conciencia de los seres personales*, cada uno de los cuales, siendo apto para contener al *todo*, dice razón de *todo* a su vez. Junto al *Macrocósmos* y a la perfección natural, una visión completa debe estudiar el *Microcósmos* del espíritu y la perfección intencional que lo caracteriza, «*prout existens perfectio unius nata est esse in alio*», en tanto que la perfección que se da en un ser está hecha para perfeccionar al mismo tiempo a otro; a saber, a la mente; constituyendo

para ella un punto de apoyo imprescindible para elevarse al conocimiento y amor de Dios.

¿Cuál es la razón de esta diversidad de seres, de su creciente nobleza o perfección, de las relaciones de ejemplaridad y de finalidad que las enlazan? SANTO TOMÁS, fiel a la amplitud de su visión primera, responderá: la Belleza del Universo, «*última et nobilissima*» »*perfectio in rebus*» (II C. G., c. 45); la cual, supuesta la existencia de los seres actuales, no puede ser mayor (I.^a, q. 25, art. 6, ad 3.^{um}).

Pero esta Belleza y Bondad del Universo, la perfección immanente de su *species, modus* y *ordo* no se explican por sí mismas todavía; no pueden constituir la *última razón* de ser final de los seres. Postulan, al contrario, la existencia de una Belleza y Bondad trascendentes, de un Ser extramundano, al que están ordenados ellos a poseer y a representar (Cfr. I.^a, q. 103, art. 2, ad 1.^{um} y ad 2.^{um}). Y esto es así porque toda finalidad interna exige una finalidad externa (9), toda disposición ordenada de seres, un orden tendencial hacia un fin común ulterior. Este fin — ARISTÓTELES lo había ya descubierto — no puede ser más que uno: y no deja de ser significativo el detalle de que cierre su argumentación en este sentido con una cita del mayor de los poetas helenos: «*οὐκ αγαθόν πολυκοιρανίη· εἰς κοίρανος ἔστω εἰς βασιλεὺς*» (Metaph., 1076, a, 5): «*nec bonum pluralitas*» »*principatum: unus ergo Princeps*» (In XII Metaph., lect. 12, fin).

Esta frase — SANTO TOMÁS termina en ella su comentario — nos introduce en una cuestión nueva:

VALOR ESTÉTICO DEL «COSMORAMA» DE SANTO TOMÁS

Con razón se dice que SANTO TOMÁS no tiene una Estética si por ello se entiende un tratado «*De Pulchro*»; pero, ¿quién podrá negar con justicia el extraordinario valor estético de su obra, si por ello entendemos la amplitud de visión, el carácter intuitivo, la radical poeticidad? (10). Poco vuelo metafísico mostraría tener quien, como los renacentistas, fuese incapaz de descubrir, a través de sus ceñidos tecnicismos, este aspecto notabilísimo de su obra.

Rigor científico de una parte, vuelo poético de otra, estos dos ca-

racteres son, en realidad, esenciales a toda metafísica, si en la Metafísica culminan los recursos humanos para poseer, no *verdades*, sino la Verdad.

Es una prueba más de cómo el hombre desperdicia sus ya menguados recursos la frecuente contraposición entre estas dos modalidades del conocimiento, como si mutuamente se excluyesen, como si el aprecio de una de ellas incluyese el menosprecio de la otra; así ha sido posible en nosotros, un lastimoso fluctuar entre un racionalismo árido y un escéptico sentimentalismo. En realidad, Ciencia y Poesía, responden, una y otra, a dos profundas, auténticas necesidades del espíritu humano, cada día sentidas con más exigencia; y si algo recomienda el tomismo a nuestros contemporáneos, es su superior virtualidad para satisfacer una y otra.

El carácter científico de la Metafísica: — «*νοῦς καὶ ἐπιστήμη* — dando a la palabra *ciencia* su sentido originario y natural de un conocimiento de las cosas por sus causas —, ha sido repetidamente probado, ya que ésta era la prenda puesta en disputa en nuestra polémica con KANT; importa, ahora, insistir en su valor poético, ya que de ello depende en gran parte, a nuestro parecer, el éxito de nuestra polémica con el modernismo.

Un equívoco hay que evitar: el mundo poético es un mundo de *símbolos*; de ninguna manera — ¡oh, los impresionantes espectros de SHAKESPEARE! —, un mundo de *ficciones*. Lo mismo que por la *ciencia*, el objeto último que el espíritu persigue por la poesía sigue siendo la Verdad: tan sólo el modo de llegar a ella es diferente. Es diferente, porque un objeto de conocimiento puede presentárenos en una doble cara: primeramente, por lo que tiene de determinado, de definible: por su propia *forma* o *species*, por *lo que es*; pero como toda realidad se dobla, de alguna manera, con el modo de ser de todas las demás; como en toda cosa tienen cumplimiento las leyes universales del *Ser*, de ahí que un objeto pueda ofrecer a nuestra consideración no ya lo que *es*, sino lo que anhela o sugiere; lo *infinito* que siempre habita en él. Correlativamente, el *valor de «representación»* de nuestros conceptos (ligado siempre a una imagen sensible y concreta; el único que tiene en cuenta el prosaico autor de la

«*Critica de la razón pura*»), se dobla necesariamente, según SANTO TOMÁS, de un valor de «*significación*» que les permite ir más allá de lo que expresan y del modo como lo expresan; trascender su término inmediato, referirse a realidades no experimentables; y este doble aspecto de nuestro conocimiento es completamente fundamental en el *realismo moderado* de SANTO TOMÁS, que descansa por entero en el uso de la *analogía* (11).

Tal vez no se pretenda otra cosa, en el fondo, cuando se habla sibilinaamente de la *constitutiva latencia* del objeto de la Metafísica — «ἡ ζητούμενη ἐπιστήμη» — que subrayar este íntimo aspecto suyo que hemos llamado *poeticidad*. Si así fuera, bajo el equívoco buscado de las expresiones se encontraría una verdad profunda, pues la Metafísica, por lo que tiene de *constitutiva referencia* a un *primum analogatum* de ninguna manera *incognoscible*, pero sí, a todas luces, *incomprendible*; por su modo de considerar a todos sus objetos posibles *en tanto que encierran a Dios en sí* (que no otra cosa es considerarlos *sub ratione entis*) es, en verdad, un *conocimiento riguroso*; pero *de una realidad en parte no patente*.

El desconocimiento del valor poético del *Cosmorama* tomista ha encontrado en el *Manual* su clásica expresión. El *Manual* ha sido posible por no haber comprendido y estimado en SANTO TOMÁS una plenitud de serenidad que es efecto de una naturaleza robustamente constituida («καθεστῆχαι τῆς φύσεως» con una expresión de ARISTÓTELES); hemos preferido, entonces, el palpitar, el estrépito de una naturaleza en lucha por venir a ser («καθισταμένης τῆς φύσεως»), y han podido parecernos más próximos a nosotros ARISTÓTELES o SAN AGUSTÍN; sin advertir que un retorno a ellos tal como lo han propugnado, por ejemplo, BRENTANO o MAX SCHELER, nos dejaría aún a mitad de camino.

Seguramente se mueven en este orden de ideas los autores que propugnan un *tomismo vivo*. No podrá conseguirse este resultado, sin embargo, sin esfuerzo de nuestra parte, ya que «la infinita riqueza y el maravilloso ordenamiento de la doctrina de SANTO TOMÁS »no se revelan — como escribe GILSON («*La Philosophie au Moyen Age*», París, Payot, 1922) —, más que a lo largo de un estudio »directo». Y no es esto lo principal: hay algo más importante aún

que descubrir la perfección orgánica de la obra del ANGÉLICO, y ello es *nutrirse del espíritu que anima aquel organismo*. Mas para esto un contacto personal prolongado es todavía más imprescindible.

No a menos apuntan, sin embargo, los Sumos Pontífices cuando se han puesto a la cabeza del movimiento de restauración del tomismo; con lo que no hacen más que proponernos el ejemplo de «los »hombres que en los pasados siglos más alabanza han merecido de »la Teología y de la Filosofía por la extensión y profundidad de su »saber; los cuales, después de haber explorado con estudio increíble »los inmortales volúmenes de TOMÁS, entregáronse sin reserva a su »angélica sabiduría, *más todavía que para ilustrar sus ánimos, para »sustentarse y nutrirse enteramente de ella*» (León XIII, Encl. «*Aeterni Patris*») (12).

EL PROBLEMA DEL MAL

La poeticidad del *Cosmorama* tomista no podía ir sin elementos de contraste. De la misma manera como en un poema la contraposición de expresiones engendra su belleza, en el Poema del Universo «se adelantan siempre hacia nosotros de dos en dos las cosas, una »contraria a otra» (13). Ahora bien: en una concepción finalista como la del Santo, la contrariedad fundamental es el mal. ¿Qué lugar ocupa el mal, en el *Cosmorama* de SANTO TOMÁS?

Ni el mal es algo positivo, una *naturaleza*, ni puede reducirse a la mera imperfección, a la mera carencia de un bien; una y otra concepción tanto valdrían como negar la realidad y bondad intrínsecas de los seres, lo cual sería incompatible con el Cristianismo tal como lo han comprendido los filósofos cristianos hasta la Reforma (14). SANTO TOMÁS adopta la teoría (definitivamente adquirida para la filosofía desde SAN AGUSTÍN) de la naturaleza *privativa* del mal.

El mal es la carencia, en el sujeto, de una especie, modo u orden que *debería* tener. (Cfr. loc. cit., I.^a II.^o, q. 85, art. 4). El mal, por consiguiente, presupone una exigencia, una Ley, de la que es infracción. Es la ruptura de una unidad de derecho que no ha conseguido perseverar en el ser; es el estado de un sujeto que se encuentra despojado de una *forma* que su naturaleza postulaba.

Según que una naturaleza sea más o menos noble, según que una Ley sea más o menos profunda, será mayor o menor el mal que la afecta, o que impide su cumplimiento.

Hay, en primer lugar, el mal físico. El concepto de mal físico va siempre unido al de violencia, de presión externa sin cooperación alguna positiva en la naturaleza del sujeto: porque no hay ninguna fuerza interna en los seres que los conduzca, de sí, a su destrucción total o parcial. Cuando esta violencia alcanza a un sujeto en lo más íntimo suyo, en su propio ser substancial, el mal que se sigue de ello es la *corrupción*, y la peor forma de corrupción, la que se presenta como más repugnante y dramática, es la de un sujeto cuyo *ser* consistía en *vivir*, en una palabra, la muerte.

André MAUROIS, Max SCHELER, entre otros, intentan disociar los conceptos de muerte y violencia. Uno y otro apuntan con ello, perversamente, a contrarrestar el sentimiento natural de repugnancia hacia la muerte (*«homo naturaliter refugit mortem»*: I.^a-II.^o, q. 5, articulus 3, c.), que es uno de los apoyos más firmes con que cuenta, en el corazón del hombre, la doctrina de su inmortalidad. Según ellos, *la muerte es un fenómeno esencialmente solidario de la vida*; toda muerte *natural* sería una eutanasia (15).

La muerte no puede suprimirse como disonancia. Y, sin embargo, en el concierto del Universo no es ella todavía la fundamental. Profundamente repugnante a cada individuo en particular, la muerte viene exigida por el orden mismo que surge entre ellos del hecho de tener en común su materia. Porque cada individuo *usurpa*, de alguna manera, en provecho propio, una materia que es susceptible, de sí, de infinitas formas; no es de extrañar, entonces, que su posesión sea intranquila y efímera, porque los demás no dejarán de entrar en conflicto con él para arrebatársela, siendo como es para cada uno de ellos condición necesaria de existencia. Pero como esta posesión es necesariamente exclusiva: *«unius entis una forma»*, la muerte de uno es requisito para que otro pueda vivir: *«corruptio unius est generatio alterius»* Cfr., vgr., III C. G., c. 71, etc.).

Por la inclusión de los seres en las mallas de un orden total del que dicen razón de parte, la muerte y la violencia adquieren todavía un final sentido positivo dentro de este orden, porque su desenlace es

siempre una generación. Este debió de ser el fenómeno que impresionaba a HERÁCLITO, el Oscuro, cuando decía: «πόλεμος πατήρ παντῶν» la lucha es el padre de todas las cosas.

En esta lucha, la Naturaleza no es neutral. No presencia, impasible, la victoria de cualquier contendiente, sino que está interesada en ella, interviene en ella de acuerdo con un plan: elevar la materia gradualmente a la posesión de formas cada vez más perfectas, hasta llegar al alma humana, si es posible (III C. G., c. 22). Así, el mal físico, la corrupción, la muerte, encuentran su justificación en el carácter exclusivamente *preparatorio* de los seres inferiores, desprovistos de valor si no es en función del hombre; por esto su ser es, exactamente, un «ser-para-la-muerte», no por la muerte misma, sino en cuanto repercute, de modo más o menos remoto, en provecho del hombre.

En cuanto a la muerte misma del hombre, recordemos, tan sólo, que en la medida en que puede connumerarse entre los seres *materiales* (I.^a, q. 85, art. 1, ad 1.^{um}), es solidario de ellos como cualquier otro dentro de la unidad del Mundo físico, en el cual participa, por este aspecto inferior suyo del duro destino común. Por lo que tiene, en cambio, de espiritual, es necesario no olvidar el carácter penal, expiatorio, que posee la muerte en la actual economía de la Providencia, y su compensación en la resurrección futura.

Si de la consideración del mal físico se pasa a la del mal moral, el espectáculo cambia. También el mal moral es la ruptura de una unidad, la violación de una ley; pero el mal moral, el pecado, no entraña ya violencia, sino, al contrario, exige fundamentalmente la libertad.

Así como el mal físico se apoya en la interna dualidad de forma y materia, también el mal moral implica en el sujeto una íntima *dualidad* o *duplicidad*. Mas no basta para explicarlo la que opone en nosotros la ley de la carne a la ley del espíritu, pues si no hubiera más que esto, la ignorancia o la debilidad explicarían por sí solas el pecado. El elemento central del pecado es la *malicia*; y la *dualidad que ella supone debe encontrarse en el orden espiritual puro*: de otra suerte, los ángeles no hubieran podido pecar.

¿Cuál es esta dualidad espiritual que posibilita el pecado? Es, si vale la expresión, un íntimo desdoblamiento del *yo*; el cual, si como *naturaleza* ha salido de las manos de Dios, como *libertad* debe realizarse a sí mismo y alcanzar por sí mismo su propia plenitud.

El mal uso de este poder de *autoconstitución* es particularmente trágico: porque compromete — de sí, irremediablemente — el destino de algo imperecedero, cual es una Persona. Consistiendo, en efecto, el fin último de la Persona en un diálogo amoroso con Dios, si ella interrumpe este diálogo ya no puede, por su sola voluntad, reanudarlo. Hace falta la infinita Condescendencia divina para reparar el pecado.

El peso del pecado abruma nuestra responsabilidad. Si la malicia se impone definitivamente, presenciamos entonces el penoso espectáculo de una libertad que intenta pasar a cuenta del *yo* de la Naturaleza la responsabilidad del pecado; o lo que es lo mismo, a cuenta de Dios, autor de la Naturaleza. El drama que se desarrolla entonces: sea el drama del *maniqueísmo*, del «*De servo arbitrio*» luterano, del *predestinacionismo* calvinista, del *existencialismo* de JASPERS; el drama nacido del *escándalo* del pecado alcanza, en quienes lo han vivido profundamente, dimensiones de tragedia griega; porque cuanto se encuentra comprometido en él tiene un valor absoluto; la Bondad y Providencia de Dios y el destino eterno de una Imagen suya.

SANTO TOMÁS se indigna contra el maniqueísmo porque es un intento de legitimar el mal, de *racionalizar* el escándalo del pecado. De aquí su histórico puñetazo: «actum est de Manichaeis», en la mesa de Luis, el Santo. Porque el pecado *no puede* ser racionalizado, no puede reducirse a un orden positivamente querido por Dios, como podía serlo todavía el mal físico. La pena, el infierno, es verdad, restablecen la primacía del orden violado; mas ello no es sino a costa de refrendar la muerte eterna de algo que de sí no debiera morir.

¿De qué manera el pecador contribuye ocasionalmente, por su condenación misma, al bien de los elegidos — último Fin del Universo (I.^a, q. 73, art. 1, c.) — a la edificación del Cuerpo de Cristo? Es el misterio impresionante de la Predestinación, que no es dado al hombre penetrar.

Si hay problema filosófico que no pueda plantearse en el solo terreno de la inteligencia *abstractiva* es el problema del mal; el cual es, precisamente, escándalo para la inteligencia. SANTO TOMÁS no habría podido comprender la indiferencia, ante el mal, como no habría podido comprender ninguna actitud *provisional* en una cuestión que tiene una urgencia inaplazable. En este sentido, su mentalidad es diametralmente opuesta a la de nuestro tiempo, que ha llegado a considerar esta indiferencia, este *dejar de lado* el problema del mal, *nada menos que como una condición de toda sociedad bien constituida*. El hecho — pecado colectivo contra el Espíritu Santo — ha alcanzado ya tanta gravedad que Pío XII, felizmente reinante, ha podido escribir: «Es posible que el mayor pecado en el Mundo sea, hoy en día, »que los hombres han empezado a perder el sentido del pecado» (Discurso al Congreso Eucarístico de Boston, 1946).

El problema del mal va ligado al problema de la Persona y al de la Sociedad; al de la Providencia y al del sentido de la Historia; exige, para su planteo adecuado, el marco de una Filosofía y de una Teología de la Historia. El esquema fundamental de esta Filosofía y Teología sigue siendo, para SANTO TOMÁS, la «*Ciudad de Dios*».

Mas la falta, si vale la expresión, de *experiencia histórica*; la falta de posibilidad práctica de abarcar de una mirada el curso de la Historia impidió, entre otras causas, que el pensamiento agustiniano-tomista alcanzara con mucho aquí la madurez magnífica obtenida en el orden de la Filosofía y Teología dogmática; y es este, sin duda, uno de los puntos en que es posible un mayor progreso con respecto a las posiciones fundamentales, pero necesariamente primarias, de SANTO TOMÁS. Una dimensión del hombre que él no tuvo la posibilidad de explorar y que tanto preocupa hoy en día a pensadores de las más diversas tendencias, se nos presenta como un tema apasionante y delicadísimo, que tan sólo muy pocos son capaces de emprender con posibilidad sería de provecho (16).

B

«COSMOLOGÍA»

«*Decor ordinis*» (III G. G., c. 70).

INTRODUCCIÓN

Toda vez que por el orden adquiere un supuesto su última perfección, fundada y exigida por la especie y el modo, bien puede definirse la Filosofía de SANTO TOMÁS, como han hecho algunos, como *una filosofía del orden*, mientras se cuida de dar a esta palabra la plenitud de significado de que goza en el vocabulario del Santo.

SANTO TOMÁS, en efecto, al decir «orden» no piensa exclusiva ni tan siquiera preferentemente en el orden situacional, de disposición, en el orden *estático* según el cual ocupa cada cosa su lugar (17); sino en el orden *dinámico*, tendencial, que es el alma del primero. No se busca, en efecto, por sí misma tal determinada disposición de las partes de un ejército o de una sociedad, sino en vistas al fin común a conseguir: la victoria o la paz. El orden es el resultado de la finalidad.

Ni piensa SANTO TOMÁS en el orden *tan sólo* como efecto de una inteligencia. La inteligencia, ciertamente, es la sola fuerza capaz de disponer los medios en la unidad de un fin, y por esto inteligencia y orden son solidarios: «*ordo est opus intelligentiae*»; pero hay *además* en todo orden un segundo aspecto, a saber: la *intención del bien* que le anima y esto es efecto ya no de una inteligencia, sino de un amor: «*ordo vero demonstrat amorem producentis quo effectus ordinatur in bonum*» (I.^a, q. 93, art. 6, c.), el orden muestra el amor de

quien lo produce, ya que por este amor el efecto está ordenado al bien (18).

Bastarían sin más estas observaciones para establecer que la filosofía de SANTO TOMÁS — filosofía del orden — no puede ofrecernos una visión estática y fría del Mundo, al contrario: ella debe ser (por poco que el Santo se mantenga fiel a sus principios) esencialmente dinámica, con un dinamismo que nace fundamentalmente de la intención de todos los seres de alcanzar una fraterna comunidad en el Bien. Este predominio de la causalidad final — la primera de las causas — da por resultado la unidad superior del Universo, espectáculo cuya epifanía llenó nuestro corazón de admiración y asombro, que nos sumió en un éxtasis puramente espontáneo, pero que será ahora conveniente analizar.

En efecto. A una fase receptiva sigue siempre, en nuestro entender, una fase constructiva; a un *contemplar* las cosas, un *tratar* de ellas; porque nuestro conocimiento intelectual no consiste tan sólo en *ver*, sino, además, en *expresar*: se perfecciona, en efecto, en un *verbo* mental o *concepto*, fruto inmanente de un parto intelectual. No se entra en el alma de las cosas sino dándolas a luz, de alguna manera, en nuestra propia alma: *entenderlas exige decir* lo que ellas son.

Una concepción primaria de la fidelidad que nuestro pensamiento debe guardar a la realidad para ser verdadero, llevaría a hacer consistir el entender en la *impresión* misma que las cosas producen en nosotros, cuando en realidad esta *impresión* es tan sólo una fase *previa* al conocimiento propiamente dicho, requerida por el carácter *parcialmente pasivo* de nuestro conocimiento humano. La acción del objeto sobre nuestra facultad, no es más que una condición ontológica requerida para que ésta salga de su pasividad, de su indiferencia inicial con respecto a cualquier contenido objetivo particular. Nuestro pensar, en efecto, no es un *calco*, sino una *interpretación*; y el carácter de verdad o de veracidad que es atributo de esta versión espiritual de la Naturaleza no consiste tan sólo en su *fidelidad* a lo objetivo, sino en ser una *manifestación* suya (19); un devolver las cosas en lo posible al primitivo y perfecto estado ideal que tienen en la mente de su Autor. Así cada mente producirá una réplica completamente original del Universo, dotada de un valor propio que justificará que, junto a las cosas,

aparezca como una nueva perfección lo que cada Persona pueda pensar y decir de ellas.

La importancia de este lenguaje interno y de la *palabra* que en él se profiere, aparece de nuevo al caer en la cuenta de que sin él no es posible el lenguaje externo (20), la colaboración y el magisterio intelectual; el *enriquecerse un espíritu de otro*, que dice ROUSSELOT y más profundamente, *el enriquecer un espíritu a otro*, que corona el orden natural (21). Sin este interno *decir*, en efecto, nuestras intuiciones serían comunicables.

Todo *Cosmorama*, por lo mismo, toda *visión del Mundo*, se prolonga de sí en una *Cosmología*; la inteligencia analiza y refiere lo que al principio recibió como un don; resuelve y justifica en una explicación científica una *verdad* que estaba implícitamente propuesta en el objeto al que por este medio de alguna manera domina, lo somete a su propia ley, imponiéndole las condiciones de su lógica. Que ello pueda hacerlo sin deformación y falseamiento de la realidad, es verdaderamente asombroso; y sólo es posible porque la objetividad es justamente la nota distintiva de su naturaleza, porque ningún *a priori* restringe o condiciona su constitutiva ordenación a *lo que es*. Y es tal el valor que SANTO TOMÁS concede a esta interpretación intelectual de la realidad (aunque la haya forjado una mente tan pobre como la mente humana), que no teme decir que la verdad de una conclusión racional nuestra, hecha con fidelidad a las leyes de nuestro conocimiento, ni Dios mismo puede contradecirla: por esto Job o Moisés pudieron disputar con Él (22).

Hay muchos pasajes en que SANTO TOMÁS detalla vigorosamente, en trazos precisos, este conjunto del Universo, que se propone ahora interpretar. Para este fin, usará, como siempre, el método comparativo; método, por otra parte, característico de nuestro modo humano de entender, que procede siempre *componendo et dividendo*, es decir, marcando las coincidencias y discrepancias entre las cosas; situándolas primero en un grupo general y precisando luego el lugar que ocupan en él. Para explicar el detalle del Universo, recurrirá siempre a compararlo, ya con el organismo humano, ya con la Sociedad; no podía encontrar mejor término de comparación, dado que no teme explicar

por *tendencias* internas, por el finalismo, el comportarse todo de la Naturaleza: intelectual, racional, viviente e incluso inanimada (23). Escribe así, vgr., en la «*Summa Theologica*»:

«El Universo está constituido, como un todo de sus partes, por »todas las criaturas.

»Si queremos, pues, asignar un fin a un todo y a sus partes, en- »contraremos: *primero*, que cada una de las partes es para su propio »acto, como los ojos para ver. *Segundo*, que la parte menos noble es »para la más noble, como los sentidos para la inteligencia o los pulmo- »nes para el corazón. *Tercero*, que todas las partes son para la per- »fección del todo, como la materia es para la forma. *Finalmente*, que »el hombre entero es para un fin extrínseco, por ejemplo, para gozar »de Dios.

»De la misma manera ocurre, pues, en las partes del Universo. »Cada criatura, *primeramente*, es para su propio acto u operación. »*En segundo lugar*, las criaturas menos nobles son para las más no- »bles, como las inferiores al hombre para el hombre. Cada una de »ellas, *en tercer lugar*, es para la perfección del Universo. *Finalmente* »el Universo todo, con cada una de sus partes, está ordenado a Dios »como a su Fin, en tanto que representan por cierta imitación la »Bondad divina, para Gloria de Dios; aunque las criaturas racionales »tienen por fin a Dios de un modo especial, ya que son capaces de »alcanzarlo por su operación conociéndole y amándole» (I.^a, q. 65, articulus 2).

Este pasaje nos va a proporcionar las *articulaciones naturales*, que diría PLATÓN, según las cuales dividiremos el presente capítulo.

I. LA OPERACIÓN, FIN Y PERFECCIÓN DE TODO SUPUESTO.

«*Omnis enim res propter suam ope-
rationem esse videtur: operatio enim est
ultima perfectio rei*» (III C. G., c. 113).

El valor de un supuesto, de una Persona, se muestra y se demues- tra en sus obras, en su operación. Toda su substancia, todas sus *vires*

y *virtutes* estaban como recogidas en espera de esta decisiva prueba de los hechos. ¿De qué serviría ser, sin obrar? «Todos los seres de la »Naturaleza existirían en vano si se les destituyera de su operación »propia; la operación, en efecto, es el fin de la substancia creada», dice SANTO TOMÁS (I.^a, q. 105, art. 5, c.). «La operación—repite— »es el fin del que obra, ya que todo ser está hecho para su operación, »como su fin próximo» (Q. D., De Vir., art. 1, c. Cfr. III C. G., capitulum 69, 113, etc.; II *De Caelo*, etc.).

Por esto, porque en la operación tienen los seres el fin que les reclama, toda su naturaleza está en tensión hacia ella, conformando su figura y sus fuerzas en un *modus* concreto en el que la perfección específica se potencie: «*operari sequitur esse, et modus operandi modus »essendi*»: la operación sigue al ser y el modo de obrar al modo de ser.

«La operación es la última actualidad de un supuesto — dice SANTO TOMÁS—; por esto ARISTÓTELES la llama acto segundo». En la posesión de su forma específica culminó su generación; en su operación propia debe culminar, ahora, su forma. *Operación propia* en un ser es aquella que le caracteriza y define entre sus semejantes, aquella en la que está *especializado* por naturaleza o por educación. En ella se despliegan hasta el máximo sus fuerzas, sus habilidades; en ella da el sujeto la plena medida de sí; «*unusquisque videtur esse quod est »potius in ipso*», cada uno se define por lo que hay de mejor en él. La operación propia de un ser no tiene ya valor preparatorio o intermedio, sino valor de fin, porque el sujeto ha sido hecho para ella: «*Omnis res videtur esse propter suam operationem*»; por eliminarse el último rastro de potencialidad que se oponía a su perfección, porque por ella se cumple su destino.

Este máximo energético no suele ser concedido a los seres de golpe, por su institución en una naturaleza: ha de ser de alguna manera conquistado por ellos. No es en ellos lo mismo, en efecto, *ser* y *obrar*, *existencia* y *acción*. Mas la Naturaleza les ha provisto de medios: son las diversas *vires*, o facultades, o potencias; las diversas *poderosidades*, que diría ZUBIRI, por cuyo medio el tanto por ciento de inercia que les afecta por naturaleza puede ser superado.

Sus diversas *vires* confieren a un sujeto el poder de obrar; mas

este poder es, a menudo, remoto e indeterminado, indiferente a actualizarse en tal sentido o en tal otro y — lo que es más grave — en bien o en mal del sujeto. Estas contingencias — desperdicio de fuerzas o mal positivo del sujeto — han de ser en lo posible evitadas. Nuevos principios de acción (a menudo adquiridos por el ejercicio) orientarán el potencial del sujeto hacia su bien, haciendo que su obrar sea bueno y además correctamente ejecutado: con prontitud, con energía, sin dispersión de interés o atención hacia bienes parciales, con autonomía de las circunstancias. Las *vires* del sujeto estarán potenciadas, ahora, por sus *virtutes*; el virtuoso tendrá ya pleno dominio de sus recursos, los cuales responderán inmediatamente a su querer: «*cum voluerit*» (Cfr. I.^a-II.^o q. 49, art. 2, ad 3.^{um}, art. 3, sed contra, etc.). Robustez, calor vital del sujeto, la *ordenación a la acción* que es la *virtus* tomará la forma de *imperativo de acción* si de este primer sentido físico o técnico pasamos al derivado, pero más perfecto, de *virtud moral*; el obrar resultante será no un puro *acontecer* o *devenir*, sino el cumplimiento de una Ley.

Esta Ley, impuesta al sujeto en razón de su Fin, reduce su vida a la unidad. La razón perfecta de virtud implica esta concentración del sujeto en su Fin (Cfr. I.^a-II.^o q. 65, arts. 1 al 5; etc.), ya que de él reciben su valor y justificación los diversos objetos particulares a cuyo trato pueda en cada momento dedicarse. Si las *vires* permitieron al sujeto salir de sí, proyectarse, por la acción, más allá de los límites de su ser individual, las *virtutes* que posea evitarán que este salir de sí sea un desparramamiento, y vendrán a imponer un modo y un orden a su producirse en el Universo. Y esta *imposición* no es exterior, sino *inmanente*; porque lo propio de la *virtus* y de su modo de obrar es hacer las veces, en el sujeto, de una segunda naturaleza.

Cuanto más perfecto sea un sujeto, por consiguiente, tanto menos la Ley de unidad que es garantía de su perfección tendrá para él carácter violento; porque el fin (a que ella le ordena) obra siempre ante todo por su atractivo, y la naturaleza de un supuesto es su interna conformidad con este fin. La legalidad de la acción coincide, pues, en el límite, con aquella *intentio naturae* que consideraron los antiguos (precisamente por esta vinculación o convertibilidad de nocio-

nes) como origen de deseos infalibles: «*desiderium naturale non potest esse inane*». La perfectibilidad de los seres; su consiguiente aspiración a la perfección son en ellos la huella de una Ley que es una Ley de amor, fundada por entero en la difusión del Bien; y por lo mismo, suponen el hecho de que otro Ser que posea ya esta perfección de que carecen les haya ofrecido hacerles partícipes de ella.

La operación es, pues, el fin de un supuesto porque, en definitiva, *actualidad es actividad*. En la medida en que pueda decirse que todo ser es actual debe decirse también que todo ser es activo. Lo *inerte*, como lo *informe*, es una pseudoidea, no puede ser término de producción ni de pensamiento. El valor de un ser está medido por la operación que le caracteriza, hay que establecer, de un modo que es necesario precisar, una primacía de la operación desde el momento en que ella dice razón de fin. Puede uno, sin embargo, preguntarse: ¿buscan, pues, las cosas obrar por obrar; recaba la operación, en el orden de la finalidad, la primacía sobre la substancia?

La operación, precisará SANTO TOMÁS, tiene valor porque por ella se asegura el contacto y unidad entre los seres. Su carácter de fin *proviene del objeto* con el cual asegura nuestra unión en cada caso: porque «fin se dice de dos maneras: ya significando *la cosa* que encarna »o realiza un bien (aquello por amor de lo cual un sujeto se ha dedicado a obrar), ya el *uso o disfrute* de esta cosa; y así puede decirse »que el fin de un avaro es el dinero o la posesión del dinero» (I.^a-II.^{ac}, quaestio 1, art. 8, c.).

La operación tiene valor de fin porque es creadora de unidad; y por ser fin, el placer o deleite la acompaña, ya que el deleite es el reposo del movimiento apetitivo en el fin alcanzado (Cfr. I.^a-II.^{ac}, quaestio 31, art. 1, ad 1.^{um}). SANTO TOMÁS llega en esta materia a conclusiones atrevidas: no tiene reparo en decir que el deleite es criterio de moralidad, porque aquello en que un sujeto se goza nos da la medida de su perfección (I.-II.^{ac}, q. 34, art. 4, c.) (24).

Contra la doctrina de la perfección por la operación surge el reparo grave de su fugacidad. La razón de perfección, en efecto, incluye evidentemente las notas de permanencia, diuturnidad; en cambio, si

alguno de los modos de ser que recogió ARISTÓTELES en sus *categorías* parece sufrir el desgaste corrosivo del tiempo, si hay realidad en la Naturaleza que parezca constitutivamente vinculada al *nunc fluens*, ésta será, más que ninguna otra, la acción. ¿Dónde situar, pues, el Ideal? La opción es dura. ¿Escogeremos, como BAUDELAIRE, el primer término, cuando pone en boca de la Belleza los célebres versos implacables:

«Je suis belle, oh mortels! comme un rêve de pierre...»

»Je trône dans l'azur comme un sphynx incompris;

»J'unis un cœur de neige à la blancheur des cygnes;

»Je bais le mouvement qui déplace les lignes,

»Et jamais je ne pleure, et jamais je ne ris...»

(«*Les fleurs du mal*»). A la Beauté.)

o bien optaremos, al contrario, por la agilidad, por el constante desplazarse de la línea que tanto atractivo ejerce sobre nuestro tiempo, porque vemos en ello la expresión de la vida?

Con su maravilloso método de conciliación por depuración de nociones, SANTO TOMÁS nos indica la dirección en que debe buscarse la solución del problema. Porque si el Ideal no puede consistir en la inmutabilidad de la piedra, en la perennidad de la inercia, la *transitoriedad*, en cambio, que parece ser el mayor obstáculo para situar la perfección en la operación *no es un carácter de la operación en cuanto tal*, sino, tan sólo, de sus formas inferiores. El dilema (gravísimo, porque en él está comprometido nada menos que el Ideal de la perfección) será resuelto por él no sacrificando en vano, como otros autores, uno u otro de sus elementos, sino mostrando como, junto a la acción fluente, a la acción estrepitosa y visible que conmueve y agita todo lo que se encuentra a su alrededor, hay una acción intensa y silenciosa que no trasciende, aparentemente, de la conciencia misma del sujeto activo; acción que se apoya no en la materia, sino en el espíritu y con la que aparece una posibilidad hasta entonces insospechada: la de *una vida independiente del movimiento o cambio*:

«Hay dos clases de acción: una que procede hacia una materia

»exterior, como quemar o cortar; otra que permanece en el sujeto
 »mismo, como sentir, querer o entender. La primera no es, de sí, la
 »perfección del agente» (sino en la medida en que el valor de su obra
 refluye sobre él, por reacción o por relación) (25); «mas la segunda es
 »acto y perfección del agente» (I.^a-II.^{as}, q. 3, art. 2, ad 3.^{um}; Cfr. VIII
 De Ver., art. 6, c.; etc.).

Cuando hay que buscar, por consiguiente, el prototipo de la acción y de la vida perfecta, la que inmortaliza el momento único del desprendimiento, del olvido de sí mismo, de la belleza sin mancha, deberemos buscarlo *en la actividad y en la vida íntimas* sin agitación, sin fatiga, supremamente naturales y espontáneas, que unen a los seres personales entre sí y con su Dios por el conocimiento y el amor. Es la teoría del *primado de la contemplación*.

Será interesante ahora (sabiendo el sentido de la solución que SANTO TOMÁS nos propone) seguirle en su aplicación o comprobación en uno de aquellos brillantes recorridos por inducción completa en que acostumbra a resolver, muchas veces, sus demostraciones.

Trátase de explicar de alguna manera (dentro de la línea agustiniiana de pensamiento) la eterna y misteriosa Operación por la cual es engendrado el Verbo de Dios.

En un texto magnífico, como raras veces nos los haya ofrecido iguales la Historia de la Filosofía, describe el Santo las diversas modalidades que reviste sucesivamente la Acción en un supuesto a medida que nos elevamos en la Escala de los Seres: el punto de vista, profundísimo (exigido por el objeto que en el pasaje se propone) será que *la perfección de una operación debe medirse por la intimidad del efecto producido* (26).

«Se encuentran en los seres — nos dice — diversos modos de emanar o de proceder; y cuanto más noble es la naturaleza de cada uno, »tanto más íntimo es el efecto que de él emana» (IV C. G., c. 11).

Y explica: entre todos los seres, los inanimados ocupan el ínfimo lugar, ya que nada puede emanar de ellos si no es por la acción, siempre *transitiva*, de uno sobre otro. El modo de actividad que caracteriza a un mineral demuestra una *extroversión* completa: el impulso a obrar, la norma que regula su acción, los recibe del exterior. El

mineral no tiene poder para desarrollarse y perfeccionarse a sí mismo.

Con el primer grado de vida — la *vida vegetativa* — aparece un primer indicio de interioridad. La planta, en efecto, forma *de su propia savia* la semilla que asegurará la permanencia de su especie. Pero el modo de generación o emanación que caracteriza esta vida (en la que convienen también los animales), es todavía muy imperfecto: su fruto acaba, en efecto, por desprenderse, por exteriorizarse, y ya antes debió la planta absorber del exterior sus propios jugos.

Un notable progreso en la *intimidad* y, por consiguiente, en la *autonomía*, aparece en el grado inmediato de vida, que es la *vida sensitiva*: por el conocimiento, en efecto, el animal tiene en su poder la *forma* que condicionará su acción. Su *espacio vital* se extenderá proporcionalmente; no estará limitado a lo circunstante; y si sigue dependiendo constitutivamente de la materia (la actividad sensitiva es necesariamente *orgánica*), su operación característica: el conocimiento, es ya un *proceso de interiorización*. La imagen sensible, bien que originada por un estímulo exterior, no se perfecciona ya, en efecto, en el exterior sino que, continuándose en la imaginación, pasa finalmente a depositarse en el tesoro de la memoria. La victoria sobre el espacio y el tiempo es notable; ha empezado para el sujeto cierto grado de *conciencia* y de *juicio*; su fin le es impuesto (y en esto se demuestra todavía su naturaleza servil), pero goza, en su consecución, de un grado de espontaneidad.

Este grado de vida, por consiguiente, es tan superior a la vida vegetativa, cuanto es más interior y concentrada su operación propia: no es, con todo, una vida perfecta, porque en ningún momento de su proceso la inmanencia es completa: su principio y su fin son diversos, ya que ninguna potencia sensitiva es capaz de *reflejar* sobre sí misma o lo que es lo mismo de actuarse a sí misma.

«Pero existe un supremo grado de vida que es la vida según el intelecto; porque el intelecto reflexiona sobre sí mismo y puede entenderse a sí mismo».

Esta frase rebosa de contenido. El gran salto ha sido dado, hemos llegado a la forma más alta de vida, a la vida *secundum intellectum*, que tiene como fundamento primero la espiritualidad y como primera manifestación el *poder de reflexión*: «*nam intellectus in seipsum re-*

«*flectitur et seipsum intelligere potest*». El intelecto (y por la misma razón, la voluntad, que es igualmente espiritual) puede reflejar sobre sí. Este nuevo poder hace a su sujeto: la Persona, dueña de su juicio, y por lo mismo dueña de sus designios: es *sui juris*, no *alienada* como los inferiores. Puede entregar su amor o retenerlo, *prescribirse a sí misma un fin* que tiene, por consiguiente, de alguna manera en sí misma. Está ordenada al Bien Universal y Absoluto, es decir, puede simpatizar e identificarse con Él como con su bien propio, y goza con respecto a cualquier bien finito de una indiferencia dominante. Su actividad, su perfección, su felicidad son interiores; su vida se desarrolla en la intimidad y el recogimiento de su conciencia; y en los casos en que su objeto sigue siendo todavía *lo otro*, lo será en la medida en que se haga *presente* a ella en una profunda unidad e identificación por la comprensión y la amistad; en la medida en que el amigo deviene un *alter ego*, dice razón de *yo* para mí.

Esta altísima forma de actividad — la contemplación — es, pues, la operación más perfecta, porque ninguna otra consigue fusionar tan espontáneamente, tan perennemente a un sujeto con otro, a una Persona con otra.

Pero dentro de la vida intelectual hay diversos grados.

Tributaria, en la persona humana, de una vida imaginativa y pasional de las que imprescindiblemente depende nuestra vida superior *no* alcanza aún la perfecta inmanencia. En el ángel — desligado por completo de todo cuerpo («*totaliter a corporibus absolutum*») — el conocimiento no procede ya del exterior; desde el comienzo de su ser gozó de la plenitud de ciencia debida a su naturaleza y no requiere instrumento material alguno para alcanzar su último fin: lo *posee* en sí, reflejado en el límpido espejo de su esencia (Cfr. I.^a, q. 55, art. 2; q. 58, art. 1, c.; etc.). Pero *no es* todavía el último Fin mismo.

Admira la audacia intelectual con que un pagano, ARISTÓTELES, supo situarse en este último y perfecto grado de vida. Forzado por su descubrimiento del Acto Puro, *puso en el vértice de toda perfección una Operación subsistente* que él definió en términos de intelectualidad: «*νοήσις νοητέως*», pero que podría definirse igualmente en términos de amor. En ella *objeto y sujeto serán formalmente una misma Esencia y Realidad*:

«La última perfección de la Vida compete a Dios, en Quien no es otra cosa entender y ser, como se ha mostrado más arriba; y así, es preciso que la forma de su pensamiento (*intentio intellecta*) sea la misma Esencia divina».

Hemos llegado a la Vida perfecta, a la perfecta immanencia y objetividad, a la *universalización* entitativa y no tan sólo intencional de una naturaleza, a la ruptura de todo límite que se opusiera a la expansión infinita de su Ser.

Sólo a este precio la antinomia: ¿*substancia u operación?* podía ser superada.

2. LA PRIMACÍA DE LO PERFECTO

*«Creaturae innobiliiores sunt propter nobiliores, sicut creaturae quae sunt infra hominem sunt propter hominem»
(I.^a, q. 65, art. 2, c.).*

Dos mentalidades, dos tesis, se encuentran frente a frente: el «*Syllabus*» no hizo más que registrar un hecho al presentarlas como irreductibles. Están por la primera, al decir, por ejemplo, de ROUGIER, «*las religiones y filosofías antiguas*»; por la segunda, «*la ciencia moderna*». La primera afirma que «la causa es más perfecta que el efecto, y que lo inferior no se explica si no por lo superior»; en cambio, «la ciencia moderna intenta explicar lo más por lo menos» («*La Scholastique et le Thomisme*», Gauthier et Villars. París, p. 173).

Se parte del hecho del Progreso. La Naturaleza, en efecto, tomada en su conjunto, aparece como atravesada y arrastrada por una corriente ascensional; el fenómeno es impresionante, tanto en el reino de lo biológico como de lo social. La Historia de la tierra reseña un avance hacia estructuras cada vez más complejas y concretas, cada vez más perfectas; y este avance saca impulso, a la larga, de las mismas catástrofes y revoluciones que parecerían deber comprometerlo irremediablemente.

Sin embargo, no sería legítimo elevar este hecho de la prioridad

en el tiempo de lo material e indiferenciado a la categoría de *total causa explicativa* del proceso histórico-natural y de las formas ensartadas en él. Ciertamente, lo superior, entre los seres materiales, parte de lo inferior y en general lo supone; pero por no saber considerar *en sus razones absolutas* las realidades estudiadas, los cultivadores de esta *ciencia moderna* no han visto más que un solo aspecto del orden del Universo; no han visto que *hay una pluralidad de causas cada una de las cuales dice prioridad en su propio género* (Cfr. In V Metaph, lectio 2, 763 ss.); y que dentro de la inmensa *circulatio* que es la Naturaleza, la prioridad corresponde, en definitiva, a la *causa final* (Cfr. I.^a-II.^{ae}, q. 1, art. 2, c.; etc.). Según SANTO TOMÁS, en cambio, antes que la «*via generationis et temporis*», antes que el orden, principalmente *fáctico* o *situal*, según el cual un ser está *después* de otro, debe considerarse como un objeto más noble de conocimiento, porque revela una ley más profunda, la «*via perfectionis et intentionis naturae*».

«Hay un doble orden en la Naturaleza: uno, según la vía de la »generación y del tiempo, según el cual es antes lo imperfecto y en »potencia... Otro es el orden de la perfección o de la intención de la »Naturaleza, como el acto, de sí, es anterior por naturaleza a la po- »tencia y lo perfecto es antes que lo imperfecto» (I.^a, q. 85, art. 3, ad 1.^{um}).

Mas aun limitándonos al sólo aspecto de la temporalidad, la prioridad de lo imperfecto es sólo *relativa*: se reduce, en efecto, a *seres o conjuntos particulares*, de manera que si en un individuo antes es lo germinal e incipiente que la estructura desarrollada, y lo mismo en una especie, sin embargo, considerando *en su totalidad* el acontecer de la Naturaleza *la prioridad corresponde de nuevo a lo perfecto*, a lo que está en acto:

«Lo perfecto es antes que lo imperfecto no sólo por naturaleza, sino »incluso en el orden del tiempo, *si atendemos a sujetos diversos*, por- »que tan sólo lo perfecto puede llevar a otros a la perfección. Bien »que en un solo y mismo sujeto lo imperfecto, posterior por natura- »leza, sea, en cambio, anterior en el tiempo (Cfr. In Metaph., IX, lectio 7, 1844 y ss.; L. XII, lect. 6, 2506, etc.).

«Así — pone por ejemplo — a la imperfección de la naturaleza

»humana le precede en duración la eterna perfección de Dios, bien
 »que le siga su propia consumada perfección por su unión con Dios»
 (III.^a, q. 1, art. 5, ad 3.^{um}).

Lo perfecto goza, pues, en definitiva, de absoluta prioridad; dice en todos los órdenes, incluso en el del tiempo, razón de *principio*. Está, en el fondo de lo imperfecto, fundamentándolo a modo de razón de su ser y de su valor. ¡Ay de lo imperfecto si se desarraiga de su principio! En la medida misma en que lo haga habrá renunciado a su propia ley, habrá fracasado en su tendencia a la plenitud. SANTO TOMÁS acepta también en esto el neoplatonismo: La última perfección de cualquier sujeto está en la unión con su principio, «*ultima perfectio uniuscujusque rei est ut conjungatur suo principio*». Es una de las leyes fundamentales de la *Escala de los Seres*.

Hemos aludido ya varias veces a esta amplia visión de la Naturaleza como *un orden* de los seres según su mayor o menor perfección, poder y bondad:

«No todas las criaturas están constituídas en un mismo grado de
 »bondad. Porque, en efecto, la substancia de algunas de ellas es for-
 »ma y acto, pues le compete estar en acto y ser buena *por su esencia*.
 »La substancia de otras, en cambio, está compuesta de materia y for-
 »ma, y le conviene estar en acto y ser buena según *un elemento*, tan
 »sólo, de su esencia, a saber, según su *forma*.

»En este segundo grado aparece aún una nueva diversidad en
 »cuanto al ser. Porque, entre los seres compuestos de materia y forma
 »la forma de algunos de ellos llena *toda* la potencia de su materia, de
 »suerte que no queda en ella ordenación alguna a otra forma; y éstos
 »son los cuerpos celestes, que constan de toda su materia. En otros,
 »en cambio, la forma no llena toda la potencia de la materia: como
 »ocurre en los elementos y sus compuestos...» (III C. G., c. 20;
 Cfr. II C. G., c. 68, etc.) (27).

Seres espirituales; seres corporales incorruptibles; seres corruptibles, son los elementos principales que componen este orden de la Naturaleza. Esta ha sido, pues, concebida como una *diversidad unificada*, aplicando el criterio de que *distinción* y *unidad* son los elementos constitutivos de todo orden.

Nuestro tiempo sacaría provecho de meditar la verdad de esta concepción. Hay, en efecto, en nosotros un profundo deseo de unidad. No es una veleidad: las fuerzas materiales y espirituales más profundas nos empujan a ello. Se comprende que se haya atribuído a este hecho valor de profecía: ¿cómo no hacerlo? Se anuncian ya en lejananza nuevas formas sociales, cuyo modo concreto de realización es casi del todo imprevisible, pero que revestirán, sin duda, un esplendor grandioso, un alcance universal. Pero este deseo de unidad se deforma a menudo. Comprendemos que ella es condición del orden, pero la exaltamos con frecuencia, en la teoría y en la práctica, sacrificando torpemente el otro elemento, no menos importante: la distinción. «Porque un cuerpo no es un solo miembro, sino muchos...» (I Cor., 12, 14) (28).

La concepción del orden que tiene SANTO TOMÁS da, en cambio, toda la importancia a la unidad, pero sin sacrificar la necesaria distinción y jerarquía. En la misma base de su concepción, el *principio de la distinción formal* es traducción de una profunda ley metafísica: porque «la substancia como tal no puede recibir más y menos, es *»ens per se*. De suerte que toda forma substancialmente participada en un sujeto carece de toda posibilidad de intensificación o de debilitamiento. Por lo mismo se dice que en la generación de una substancia nada ocurre según un más o menos» (I.^a-II.^{ac}, q. 52, articulus 1, c.) (29).

Y así, cada ser posee, según dicha doctrina, una *species* inconfundible: «*Formae rerum specie differentium sunt ordinatae, et una addit super alteram perfectionem*» (De Spirit, Creat., art. 1, ad 9.^{um}); cada ser goza de un grado *preciso* de perfección o nobleza específica, distinto de los demás.

Pero esta necesaria distinción entre los seres (específica o individual) (30), de ningún modo les separa unos de otros, encerrándolos en un aislamiento antisocial: la perfección de todos exige, al contrario, que se ayuden y sostengan recíprocamente en la consecución de su fin común. Por el solo hecho de poseer una *species* los seres contraen ya, por lo menos, relaciones reales de semejanza (31) que los vinculan en una común dependencia del Ideal; que establecen entre ellos, junto

con hermosas alternancias y períodos, la suave continuidad que expresaba el principio neoplatónico: «*Natura superior in suo infimo contingit naturam inferiorem in suo supremo*» (II C. G., c. 91), una naturaleza superior toca, en lo ínfimo suyo, lo más elevado de la naturaleza inferior.

El lector adivinará toda la poesía contenida en este conciso fragmento de la Introducción al «*De Memoria et Reminiscentia*» aristotélico.

«Como dice ARISTÓTELES en el L. VII de su «*Historia de los animales*», la Naturaleza procede gradualmente de los inanimados a los animados: de suerte que el reino mineral aparece antes que el vegetal; el cual, comparado con el primero, parece animado, pero comparado con el animal, parece inanimado todavía. Con un orden igualmente continuo avanza luego de las plantas a los animales, algunos de los cuales, inmóviles y adheridos a la tierra, poco se distinguen de una planta; y lo mismo en el progreso de los animales hasta el hombre, pues en muchos aparece una semejanza de razón; de suerte que, a pesar de ser la prudencia una virtud propia del hombre, hay animales que participan de un grado de ella; no porque estén dotados de razón, sino porque su instinto natural les mueve, guiados por el conocimiento sensible, a ejecutar ciertas operaciones como si tuviesen razón».

Esta continuidad no se detiene en el hombre. Si éste, por su *vida activa*, presidida por la *prudencia*, sirve de modelo, diríamos, y de prototipo a la actividad de los animales superiores cuyo instinto les hace proceder *como si tuvieran razón*, en cambio, por su actividad más noble, por la *vida contemplativa*, en la que ningún inferior comunica ya con él, se encuentra en continuidad esta vez con los espíritus puros:

«Solamente esa actividad: la contemplación de la verdad, es propia y exclusiva del hombre; el cual alcanza por ella una semejanza con los seres superiores: porque tan sólo ésta, entre las operaciones humanas, se encuentra a su vez en los ángeles y en Dios» (III C. G., capitulum 37).

El *orden* resultante es más que una *contigüidad*: es una *penetración* de unos seres por otros, según la cual la *perfección propia* de cada ser que brota de su forma se completa por una *perfección participada* que proviene de estar en él, por el modo que los escolásticos denominaron *intencional*, un poder superior; como un embajador obra en representación de su Señor, como el aire ilumina por la presencia del sol, como nuestra naturaleza está robustecida por la gracia:

«En todas las naturalezas ordenadas, dos elementos concurren a la perfección de la que es inferior: uno, que es según su naturaleza propia; otro, por la moción de la superior» (II.^a-II.^{do}, q. 2, art. 3, c.).

Y pone como ejemplo:

«El agua, según su movimiento propio, se mueve hacia el centro; pero según el movimiento de la luna se mueve alrededor del centro según el flujo y reflujo» (Ibid.).

Por esta *presencia* de lo superior en lo inferior resulta el segundo elevado *por encima de sí mismo* (Cfr. Op. «*De operationibus occultis naturae*, c. 2.). Así, en el hombre, por ejemplo, vemos que la *imaginación*, la *estimativa* (32), la *memoria* — facultades orgánicas todas ellas, comunes al hombre y al animal — revisten, por su subordinación a la razón, un modo mucho más perfecto de funcionamiento. El *phantasma* o imagen sensible que ellas elaboran no se forma ya, tan sólo, por un funcionamiento espontáneo según determinadas leyes de *asociación*, sino que está intrínsecamente sometido a la razón, la cual puede suscitar en cada caso, dentro de ciertos límites, la más adecuada para concretar en ella sus concepciones y sus leyes. Nuestra *sensibilidad interna*, es decir, nuestro poder de *reproducir* internamente un objeto en sus caracteres y propiedades sensibles es, a diferencia de la de los animales, *racional por participación*; por esto el detalle de nuestra vida sensitiva y pasional se engarza sin violencia, al contrario: alcanzando la plenitud *en su propio orden*, en una vida superior, abierta a lo Infinito. Por la ciencia, por la industria, por las artes, por el culto y la liturgia, la actividad sensitiva humana adquiere un valor eterno. Es un caso particular de la ley general que establece que:

«Lo que obra por la virtud de otro produce un efecto semejante,

»no sólo a sí mismo, sino más bien a aquel por cuya virtud obra; »como por la acción de un instrumento se imprime en lo artificiado »una semejanza del arte» (III C. G., c. 69).

La comprobación inversa está a nuestro alcance. Suprimamos el influjo actual del agente superior: el inferior recae al nivel de los de su rango. Desprovisto de su mandato, el embajador no es ya más que un particular cualquiera, y su mérito personal no impide que se le retiren unos honores que se le tributaban tan sólo en razón del Príncipe cuya persona ostentaba. Al ponerse el sol, el aire pierde su luminosidad, etc. De todo ser puede decirse, realmente, lo que SANTO TOMÁS dice de los siervos: «*Es bueno que lo gobierne otro más sabio*» (II.^a-II.^{ac}, q. 57, art. 3, ad 2.^{um}).

Así, según esta concepción que, al decir de un autor, desborda el marco de la doctrina aristotélica de la causalidad (33), *la necesaria distinción específica e individual de los seres se encuentra compensada* al encerrar cada uno, ya por eminencia, ya por participación, a todos los demás. Mantenido cada uno estrictamente en su sitio, se engloban, empero, unos a otros por relaciones de semejanza, de eficiencia, de finalidad:

«Las partes del Universo dicen orden entre sí en tanto que *una obra* sobre otra, o es su *fin* o *ejemplar*».

Relaciones de eficiencia: porque los inferiores, si encuentran en su superior un modelo y se unifican en él como en su ejemplar, imitándolo cada uno según su particular naturaleza y misión, reciben al mismo tiempo de él la elevación de miras que ordenará *eficazmente* al bien común su actividad respectiva; a la manera como, en una sociedad, «el orden entre el Prelado y sus súbditos consiste en que éstos »intenten el bien común que el prelado debe proponerse, y que el »Prelado les dirija a este bien» (IV, D. 19, q. 2, art. 2, c.).

Relaciones de finalidad: ya que lo superior está presente en lo inferior con una presencia *activa* (Cfr. I.^a, q. 8, art. 1, c.) y actuante, que lo ordena a sí como a su fin.

Fin, en algún momento, que *consume*, a saber: cuando el inferior es requerido por su superior para sustento de su ser o de su actividad (y tenemos la dependencia *utilitaria*, por razón de la materia):

«Los cuerpos mixtos, en efecto, se sustentan de las cualidades proporcionadas de los elementos; las plantas se nutren de los cuerpos mixtos; los animales de las plantas y, entre ellos, los más perfectos y poderosos de los más imperfectos y débiles. El hombre, finalmente, usa de todas las cosas para su utilidad: unas como comida, otras como vestido (y así, nació desnudo por naturaleza porque es capaz de proporcionarse vestido, de la misma manera que no le preparó la naturaleza otro alimento más que leche, porque se lo preparase por sí mismo); otras como vehículo, ya que en celeridad, lo mismo que en fortaleza para soportar trabajos, el hombre es más débil que otros animales, dispuestos por lo mismo para ayuda suya» (III C. G., capitulum 22).

Pero también es fin, en todo momento, que *consuma* y perfecciona; y conviene notar que esta es *la única* manera como puede tener una Persona su fin fuera de sí misma. Y así, la subordinación de toda la naturaleza corporal a la espiritual como a su superior (Comp. Teol., c. 108), la subordinación al hombre de los seres irracionales tiene, además de un fin utilitario, un fin noble y desinteresado: el de *ser instrumento de su perfección espiritual*:

«Y por encima de esto, el hombre usa de todos los seres sensibles para la perfección de su conocimiento intelectual» (III C. G., c. 22).

Así, los seres inferiores consiguen, por medio del hombre, dar a Dios la Gloria que, privados de conocimiento, no habrían podido darle de por sí:

«Finalmente, el Universo con todas sus partes se ordena a Dios como a su fin, en tanto que en ellas se representa la Bondad divina para Gloria de Dios» (loc. cit., I.^a, q .65, art. 2 ,c.).

Un equívoco posible ha sido prevenido. En efecto: no por una ley de egoísmo, sino, al contrario, por la *constitutiva liberalidad de la causa final en cuanto tal*; por la redundancia de valor por la cual dignifica, asimilándolo a sí, a todo lo que a ella se ordena; porque el fin y el bien se definen por su efusividad y no pueden abdicar la primacía que por esto les compete, es una Ley fundamental del Universo, la Ley ennoblecedora, *ascendente*, que establece la dependencia de los inferiores con respecto a su superior: «*Sunt igitur viliora propter meliora et non e converso*» (II C. G., c. 40).

Todo ente finito encuentra, pues, su perfección última fuera de sí mismo:

«La perfección y el bien que se dan en las cosas no sólo se computan atendiendo a los elementos absolutos inherentes a ellas, sino también según el orden o relación de una cosa a otra» (VII de Pot., articulus 9, c.).

Todo ente finito, para ser perfecto, necesita de alguna manera salir de sí mismo y abrirse a los demás. Esto lo consigue por la operación. Débilmente por la operación transitiva; intensamente — no es una paradoja — por la operación inmanente, ya que el conocimiento y el amor generoso le permiten despojarse de su limitación y enriquecerse con la perfección de los demás: *fieri aliud*.

No toda relación, sin embargo, es, sin más, ennoblecedora. La perfección suprema de un supuesto no puede consistir en la relación o unión trabada con *cualquier* otro ser, sino en la que consigue, por su operación propia, con su superior: con aquel que está efectivamente encargado de transmitirle la corriente de vida que atraviesa el Mundo y lo tiene suspendido de Dios. En el caso de la Persona, por su unión con Dios mismo: «Un ser se dice que es perfecto cuando alcanza su fin propio, que es la última perfección de la cosa» (II.^a-II.^{ae}, q. 184, art. 1, c.).

De qué manera la perfección última y definitiva de un supuesto puede encontrarse en otro supuesto distinto de él en su realidad física, pero incluido en él de alguna manera como el alma de su alma, como la forma que dirige y el impulso que estimula su actividad; de qué manera, penetrando de este suerte en su intimidad, le obliga a superar un aislamiento amargo y suicida, le propone una misión en el Mundo, lo vincula a la vida, le hace experimentar el gozo de comunicar a otros sus bienes: la «*dulcedo benevolentiae*», que dice SAN BUENAVENTURA; de qué manera le hace descubrir en sí mismo tesoros hasta entonces insospechados de amabilidad, en una metamorfosis redentora — como la de Scrooge, o Tackleton, u otros viejos hurones de DICKENS —, todo ello constituye un magno misterio, cuya solución sólo puede atisbarse dentro de un recio concepto de la relación real

como el que profesa el ANGÉLICO y que es una de las claves de bóveda de su sistema.

3. COMO UN TODO DE SUS PARTES

«*Omnes partes sunt propter perfectionem totius*» (Loc. cit., I.^a, q. 65, articulus 2, c.).

No le bastaría a un supuesto haber salido de sí, de los límites de su propia individualidad, si era para quedarse en los de una familia o tribu: no habría hecho otra cosa, en efecto, que diferir el problema de su limitación, dilatar los ámbitos de su cárcel. Se habría hecho tal vez una ilusión de universalidad, pero seguiría siendo parcial. Así, no pueden encontrar los seres — cosas o Personas — su perfección completa en la formación de *sistemas cerrados*, inconnexos unos con otros — ni que fueran las inmensas *galaxias* que ha descubierto la Astronomía — de la misma manera que «no sería bueno que varias familias »habitaran una misma casa sin tratarse entre sí» (In XII Metaph., lect. 12, 2663). La perfección y bondad de los seres *exigen su unidad*: «*unitas pertinet ad rationem bonitatis*» (I.^a, q. 103, art. 3, c.): su perfección *completa*, por consiguiente, una *unidad de totalidad*.

Esta unidad, por pertenencia a la cual son los seres perfectos, es el Mundo, *totalitas rerum*, el cual, precisamente por ser *totalidad*, no puede ser sino uno: «*necesse est quod omnia ad unum Mundum »pertineant*» (I.^a, q. 47, art. 3, c.), todas las cosas pertenecen necesariamente a un mismo Mundo.

Esta manera de pasar a la unicidad del Mundo — concepción central en el tomismo — podría parecer una petición de principio. Y lo sería, en efecto, si la noción de *totalidad* utilizada se tomase como representativa de un simple *conjunto numérico* de todos los seres. En este caso, ciertamente, la *unidad* resultante sería artificial; producto, bien de nuestra manera de concebir, que proyectaríamos luego sobre

las cosas — bien, si fuese hasta cierto punto real, de la acción de fuerzas exteriores — del beneplácito divino, si se quiere. El *orden* resultante podría poseer aún la belleza que posee una visión de caleidoscopio; pero seguiría dejando las cosas — pese a cierta posible vivacidad o parpadeo externo — sumidas en un profundo sopor. Podría decirse del Universo, lo que Paul VALERY dice del mar, en su famoso «*Cimetière marin*»:

«...Oeil qui gardes en toi
tant de sommeil, sous un voile de flamme!»

Tendríamos un Mundo profundamente *muerto*, como algunos autores lo reclaman.

Al extremo opuesto de esta concepción *positivista* de la *unidad del Mundo*, cabría interpretarla, en cambio, como *unidad de forma o de esencia*. Desaparecería entonces toda verdadera individualidad fuera de la de este inmenso Ser cuyos movimientos interiores le delatarían como viviente. Es el error del viejo *hilozoísmo* y de otras escuelas de la antigüedad, reproducido diversamente en nuestros días.

Ni unidad accidental ni unidad de esencia, la unidad del Mundo es, para SANTO TOMÁS, una *unidad de orden*: «El Mundo se llama »uno por su unidad de orden» (I.^a, q. 47, art. 3, c.; Cfr. In VII Metaph. lect. 17 núm. 1673; etc.). Mas no de un orden puramente extrínseco, sino apoyado en la esencia misma de las cosas y reclamado por ella: «Los seres específicamente diversos están constitutivamente »ordenados entre sí según principios esenciales.» (De Spirit. Creat., articulus 8, c.).

Obra del arte divino, la Naturaleza se distingue profundamente, en efecto, de las obras del arte humano: porque no se limita Dios a escoger materiales que sirven para la realización de su obra y a disponerlos *luego* adecuadamente; sino que infunde en los seres una inclinación natural a *disponerse adecuadamente por sí mismos*, al cumplimiento de una Ley tan fuerte como suave porque la llevan impresa en sus entrañas.

Se comprende, esto supuesto, el *razonado optimismo* del Santo cuando afirma que:

«El Universo, dada la existencia de los seres actuales, *no puede ser mejor*, por el perfectísimo orden establecido por Dios entre ellos »y en el que consiste el bien del Universo; ya que, si uno de ellos »fuese mejor de lo que es, se destruiría la proporción del orden, como »al tensar una cuerda más de lo debido se destruye la melodía de una »cítara. Pudo Dios, con todo, haber hecho cosas diferentes de las actuales u otras nuevas además de éstas, y crear así un Universo mejor» (I.^a, q. 25, art. 6, ad 3.^{um}) (34).

En este marco grandioso del Universo deben situarse los seres si se quiere superar el ilogismo de su limitación. Su naturaleza particular y parcial no encuentra justificación cabal más que en su integración en un *todo* («ninguna parte es perfecta separada de su todo» (I.^a, q. 61 art. 3, c.), «ya que aquello que es, es del todo a que pertenece» (II.^a-II.^{ao}, q. 58, art. 5, c.), es decir, en un orden verdaderamente universal, el cual será, entonces, el mejor de los bienes finitos:

«Entre toda realidad creada, la mejor es el orden del Universo, en el que su Bien consiste; así como entre los bienes humanos el bien de la nación es más divino que el bien de un individuo» (II C. G., capitulum 42).

Este bien del orden, esta suprema perfección suya, la consigue el Universo principalmente por sus supuestos superiores, es decir, por seres personales. No es, pues, preferentemente, un orden *cósmico*, sino un orden *social*, que el primero está destinado a posibilitar y a servir. *La unidad del Universo es primordialmente una unidad espiritual.*

Unidad espiritual en sentido muy estricto, toda vez que la Sociedad que se encuentra en su cumbre — la sociedad angélica — lo es entre espíritus puros: sociedad perfectísima, en la que la ordenación jerárquica de una persona con respecto a otra no es accidental y mutable, determinada por azares históricos, sino un orden *per se, secundum essentialia principia*; porque los ángeles difieren entre sí con distinción a la vez individual y específica.

Y así, junto a la comunicación interpersonal por la cual un ángel revela libremente a otro sus pensamientos y afectos, está la que SANTO TOMÁS llama, siguiendo a DIONISIO, «*iluminación*», a saber: el acto

por el cual cada uno manifiesta y participa a su inferior, acomodándola a su capacidad, la pura luz de la Bondad divina que en él se refleja; influjo íntimo que consiste, no tan sólo en proponerle objetivamente esta verdad participada por él en su ser y en su inteligencia y en moverle, con esto, al amor de Dios y de las criaturas por Dios, sino en confortar, como un fuego está confortado por la proximidad de otro fuego más ardiente, su vigor intelectual (I.^a, q. 105, art. 3, c.).

La sociedad humana no alcanza, en lo espiritual, estratos tan profundos. Pero ella obedece, en cambio, a exigencias de otro orden, a saber: las que provienen de nuestra naturaleza corporal, que hace imprescindible para nuestra existencia el concurso de nuestros semejantes. En su generación, en su crecimiento, en su educación, la persona humana, como individuo que es de una especie, necesita ser completada (Cfr. De Reg., IV, c. 2). Sólo de esta manera, con el concurso de la *humanidad* entera, va edificándose trabajosamente, a lo largo de la Historia, *el hombre*, el hombre esencial, realización de las posibilidades y esperanzas que despertó su aparición en el Universo.

Sumergida por necesidades a la vez materiales y espirituales en una Sociedad, la persona humana encuentra en ella, de modo especialmente inmediato, su Mundo. Mundo sometido a fuerzas físicas y necesarias, lo mismo que a fuerzas morales y libres, que es, a la vez, realidad e interpretación, expresión y producción de un orden; lugar de cita y de lucha de todas las fuerzas celestes, terrestres e infernales, porque el Universo entero está interesado en el destino del hombre, el más pequeño de los hijos de Dios.

La perfección natural de esta Sociedad se da en el Estado, ungido en su frente con valor religioso. La perfección de la Persona humana exige que se la encuadre — y en lo temporal, se la subordine — a un Estado: porque sólo en la *Civitas* — y no por la mera *convivencia* con sus semejantes, o por su pertenencia a sociedades inferiores — puede alcanzar la plena expansión de su ser (35). El hombre no es tan sólo *animal social*, sino *animal político*; no puede ser *él mismo* sino formando parte de una *Sociedad perfecta*, presidida por un Príncipe — perfecto a su vez por la inteligencia y por la voluntad, ya que

de él han de proceder la sabiduría y la justicia de las leyes (II.^a-II.^{ac}, quaestio 50, art. 1, ad 1.^{um}; etc.) — atento tan sólo al bien común, y a quien asistan en su gobierno los hombres más distinguidos, sin excluir, al contrario, una mayor o menor participación del pueblo en las responsabilidades de la autoridad. SANTO TOMÁS armoniza entre sí, en su concepción del Estado perfecto, las tres formas clásicas de gobierno: Monarquía, Aristocracia, Democracia (Cfr., vgr., I.^a-II.^{ac}, quaestio 105, art. 1, c.) (36).

Este carácter *más divino* de que goza el Estado con respecto a los particulares proviene de la razón de *todo* que le caracteriza y que es necesaria para su propia perfección y la de sus miembros. Pero — siendo así que él unifica a seres cada uno de los cuales es un centro absoluto de perspectiva, abierto hacia la vida eterna, porque unifica a Personas — no puede tener, menos que ningún otro ser finito, un valor estático, absoluto, immanente, sino que ha de estar — también él, y sobre todo él — *ordenado hacia la eternidad*: tiene, en efecto, un *sentido* histórico, escatológico, ha de tener un desenlace; porque, en definitiva, se ordena a un Fin extramundano, a saber: el *Bonum universale*, incontaminado por ninguna imperfección. Su función es sobre todo servir a las Personas para que el Universo alcance un día por ellas su última y definitiva perfección en una Sociedad superior y perfectísima, extensión — la Revelación nos lo dice — de la íntima Sociedad de las Tres divinas Personas:

«La última perfección, que es el fin de todo el Universo, es la »bienaventuranza perfecta de los Santos, que tendrá lugar en la con- »sumación de los siglos» (I.^a, q. 73, art. 1, c.).

En este día venturoso, renovará Dios todas las cosas, comunicán- dolas una angélica transparencia:

«Es muy de creer que, cuando los cielos y la tierra sean renova- »dos por Dios, le veremos presente en todas partes y gobernando todas »las cosas, incluso las materiales, con clarísima perspicuidad; no como »ahora, en que debemos descubrir lo invisible de Dios por el conoci- »miento de las criaturas, sino al modo como, viviendo entre hombres »que viven y se mueven a nuestro alrededor, a la primera ojeada no »creemos que viven, sino que lo vemos» (I.^a, q. 12, art. 3, ad 2.^{um}).

Sabemos que los mismos seres materiales, y especialmente nuestro propio cuerpo, participarán un día, por redundancia, de la gloria de los elegidos. Porque ninguna de las partes del Universo que ahora gimen en común por su liberación definitiva dejará de beneficiarse, cuando ellos consigan su beatitud.

4. HACIA UN FIN INFINITO

«*Uterius autem totum Universum, cum singulis suis partibus, ordinatur in Deum sicut in finem*» (Loc. cit., I.^a, quaestio 65, art. 2, c.).

Todo nuestro saber de Dios se apoya, de alguna manera, en el siguiente hecho: que, *junto a perfecciones que implican un límite en su razón misma*, perfecciones *autocondicionadas*, nuestra mente descubre en las cosas perfecciones que son finitas, ciertamente, *en el modo concreto* como existen en cada caso, *pero que en su razón, en cambio, no implican límite alguno*: perfecciones puras que es bueno para todo sujeto poseer siempre y en el mayor grado posible; y que, si existen, de hecho, sometidas a un límite, éste les ha de ser impuesto por algo distinto de ellas mismas.

Pongamos ejemplos. Un hombre, *por ser hombre*, es limitado. La necesaria determinación que acompaña en todo caso al *esse* es, en él, una *determinación por finitud*, es de su razón misma ser finito; y lo propio puede decirse de toda perfección mixta, que incluya o suponga la materia. Pero ¿nos atreveríamos a decir igualmente, por ejemplo, que el límite forma parte de la razón de *bondad*? ¿Que algo, precisamente porque es bueno, es menos bueno? A diferencia del tamaño o del color, pongamos por caso, que imponen, *por su naturaleza misma*, una sobriedad a quien los posee; de los que no puede decirse que son buenos para cualquier sujeto, en toda circunstancia, en el mayor grado posible (entre otras razones, porque ello carecería de sentido), de la bondad, en cambio, puede decirse, *en toda hipótesis*,

que *cuanta más mejor*; y lo mismo ocurre con cualquier otra de estas dimensiones *ópticas* de los seres que son precisa o positivamente inmatereales.

Este hecho de la limitación de perfecciones que de sí no reclaman límite alguno constituye, tal vez, en los seres, su más profunda problemática. Porque nuestra inteligencia se encuentra obligada por ello a evadirse *del orden entero del ser* que hasta entonces había concebido (37), del ser que podríamos llamar *fenoménico* y a remontarse en busca de un Ser Absoluto, necesariamente extramundano; de un Ser *determinado por su infinitud* (I.^o, q. 7, art. 1, ad 3.^o), es decir, no por tener un *fin*, sino por ser él mismo el Fin; en Quien toda perfección se realice plenamente. Este Ser es Dios.

Todos los demás seres están pendientes de Dios, conformados a Él, ordenados a Él. Esta total *religación* es la forma más profunda de *intencionalidad física* que descubrimos en la Naturaleza, ya que por ella se asegura la *presencia*, la *revelación* de Dios Infinito en los entes finitos, a los que comunica — uno por uno y todos en conjunto — su eficacia, su hermosura, su atractivo.

Partiendo de este supuesto: que *tan sólo por la perfección tiene la realidad un sentido*, nos hemos visto obligados, antes, a remontarnos: primero, del ser de las cosas a su operación propia; segundo, a la unión y continuidad jerárquica con las demás que por la operación consiguen; tercero, a un orden universal resultante, que es «lo que hay de más perfecto en la Naturaleza entera»; pero no basta todavía. Lo que es *uno* con unidad de orden no puede decir razón de ultimidad: antes que el orden, en efecto, es el *principio* que lo constituye y del que recibe su razón de ser. Y así, esta triple finalidad que hemos descubierto hasta ahora en las cosas *tan sólo se explica porque ella es un modo* (único posible a los irracionales) *de complementar su ulterior ordenación a Dios*:

«Finalmente, todo el Universo, con cada una de sus partes, se ordena a Dios como a su Fin, en cuanto que en ellas, por cierta imitación, se representa la Bondad divina para Gloria de Dios (38). Aunque las criaturas racionales tienen a Dios por fin de un modo superior, ya que pueden alcanzarle por su operación conociéndole y amándolo» (Loc. cit.).

Así, a la *finalidad interna*, inmanente, del Universo, antepone SANTO TOMÁS una *finalidad externa*, trascendente a él:

«El bien, según que es fin de algo, es doble. Hay, en efecto, un »Fin exterior al sujeto que está ordenado al fin... Hay, además, un »fin interior, como la forma es el fin de la generación y de la alte- »ración, la cual, una vez poseída, es el bien intrínseco del sujeto de »que es forma. Ahora bien: la *forma* de un todo cuya unidad resul- »ta de cierta ordenación de sus partes, no es otra cosa que su orden; »y así este orden es su bien» (In XII Metaph., lect. 12, núm. 2627).

Y prosigue:

«*El bien del orden no es el último Fin del Universo, sino que se »ordena a un Bien exterior como a su último Fin*; a la manera como »el orden de un ejército se ordena a su general» (I.^a, q. 103, art. 2, ad 3.^{um}; Cfr. VII De Pot., art. 9, c.; etc.).

El orden de la Naturaleza, con cada uno de los seres que la componen, se explica, pues, según esto, por la participación común de todos ellos en un movimiento ascensional, de convergencia hacia Dios, buscando la unión con Él, como con su Bien. Es el más profundo de aquellos *deseos naturales* que no pueden ser vanos. ¿Cómo sucederá esto?

LA UNIÓN CON DIOS, POR VÍA NATURAL

SANTO TOMÁS puntualiza. *Excepción hecha de los seres racionales*, ningún otro podrá poseer a Dios en su misma Substancia (39); pero procurará unirse con Él por semejanza, reproducir en su propia escala el modo de ser de Dios: este radiante, generoso modo de ser de Dios, todo efusión y amabilidad. Alcanzar esta semejanza, asegurar la presencia de Dios en sí mismos por el lazo misteriosísimo de la relación, «siendo perfectos como Dios es perfecto», tal va a ser — para el Universo entero, lo mismo que para el más insignificante de los seres — la razón que sostiene, en definitiva, todo el esfuerzo de su vida:

«Incluso los seres privados de conocimiento pueden obrar por un »fin, y desear el bien con apetito natural, y *desea: la semejanza divi- »na* y la perfección propia: no hay, en efecto, diferencia alguna en

»decir una u otra de estas cosas. Porque, por el hecho de tender a su
 »propia perfección, tienden al bien, ya que todo ser es bueno en la
 »medida en que es perfecto, y por otra parte según que un ser tiende
 »al bien, tiende a la semejanza con Dios; porque *algo se asemeja a*
»Dios en la medida en que es bueno...

«De suerte que *por esto* tiende un ser hacia su propio bien:
 »*porque tiende a alcanzar alguna semejanza con Dios y no al revés.*
 »*Todos los seres* desean, pues, la semejanza con Dios como su último
 »Fin» (III C. G., c. 24).

O, en otro pasaje:

«Todos los seres, apeteciendo la perfección propia, *apetecen al mis-*
 »*mo Dios*, ya que las perfecciones de las cosas son una semejanza del
 »Ser divino» (I.^a, q. 6, art. 1, ad 2.^{um}; Cfr. I.^a, q. 44, art. 4, ad 3.^{um},
 etcétera).

¡Qué incomprensión de Dios no significa, por consiguiente, ima-
 ginárnoslo en concurrencia con cualquier bien finito; como si Él no
 fuera la razón de ser de todo bien, de toda perfección, de toda legíti-
 ma jerarquía; la garantía última, sobre todo, de esta prelación de la
 Persona que tanto preocupa a nuestro tiempo! La ordenación de los se-
 res a Dios como a su Fin tiene lugar precisamente, en efecto, por el
 cumplimiento de hecho de todas estas relaciones debidas a la natura-
 leza de los seres; por la subordinación, ante todo, de la criatura cor-
 poral a la espiritual (Cfr. I.^a, q. 65, art. 2, ad 2.^{um}):

«Todos los seres se ordenan a la Bondad divina como a su Fin,
 »pero los hay que son más cercanos a este Fin y que participan, por
 »ello, más plenamente de la divina Bondad; de lo cual se sigue que
 »los que son inferiores... se ordenan de alguna manera a ellos. En
 »todo orden de fines, en efecto, los más cercanos al Fin son fin a su
 »vez con respecto a los más alejados de él, de la misma manera que en
 »un orden de causas eficientes la virtualidad del agente primero al-
 »canza sus últimos efectos mediante las causas intermedias.

»Así ocurre en el orden del Universo: los inferiores consiguen
 »sobre todo su fin en cuanto se ordenan a sus superiores, y siendo así
 »que la naturaleza espiritual es superior a la corporal, se sigue que
 »toda la naturaleza corporal se ordena a la espiritual» (Op. II, Com-
 pendium Theol., c. 148).

Escribe ROUSSELOT:

«No merece atención especial la finalidad de la Creación concebida »como difusión de la Bondad divina...» (*Intellectualisme*), p. 27, nota).

Pero ¡si acabamos de ver todo lo contrario! Si las criaturas buscan la semejanza con Dios es, precisamente, para participar en lo posible en esta *difusión* de la divina Bondad. Ello nos obliga a insistir en la consideración del modo cómo las criaturas tienen su Fin en Dios.

Y toda vez que agente y paciente, en cuanto tales, convienen siempre en la unidad de un Fin, para conocer el modo de esta última finalidad de los seres que les ordena a Dios, no será mal método considerar el modo de la causalidad divina que a él les impulsa. Dice a este respecto SANTO TOMÁS:

«Todo agente obra por un fin. Ahora bien: el fin del agente y el »del paciente, en cuanto tales, es uno mismo, bien que de diversa »manera, porque es uno y lo mismo lo que el agente intenta imprimir y el paciente recibir.

»Esto supuesto, nótese que hay seres que obran y *padecen* a la vez, »a saber: los agentes imperfectos, los cuales incluso en su obrar buscan *adquirir* algo. Pero el primer agente, que es Agente puro, no »obra para la adquisición de bien alguno, sino que *intenta tan sólo »comunicar su propia Perfección, la cual es su Bondad. Y así, toda »criatura intenta conseguir su perfección*, que es una semejanza de la »Perfección y Bondad divinas. De esta manera *la Bondad es el Fin »de todo ser*» (I.^a, q. 44, art. 4, c.).

O, completando lo anterior:

«Obrar por indigencia tan sólo compete a un agente imperfecto, »que por naturaleza no puede obrar sin *padecer*; pero esto no ocurre »en Dios. Y, por lo tanto, *tan sólo Él es la liberalidad misma* («*maxi- »me liberalis*»), porque no obra para su utilidad, sino por su Bondad» (Ibid., ad 1.^{um}).

Dios, último Fin de toda criatura, no puede proponerse con respecto a ellas *adquirir*, sino *dar*. Es una exigencia de su infinita Perfección. Su proceder es absolutamente desinteresado, aunque sólo fuera porque las criaturas carecen de todo valor propio capaz de determinar la divina Acción. Pero entonces, el fin de toda criatura ha de ser.

correlativamente, unirse a este Dios que lo es todo para ellas, que se comunica a ellas sin más reserva que la que impone a cada una su respectiva capacidad:

«Dios es el último Fin de todo ser. Tiende, por consiguiente, todo »ser a *unirse con Dios* («*Deo conjungi*») *tanto como le sea posible*» (III C. G., c. 25).

LA UNIÓN CON DIOS POR VÍA INTENCIONAL

Esta unión puede tener lugar, como venimos repitiendo, ya de un modo menos perfecto, común a toda criatura, a saber: *por la participación analógica de la semejanza divina*, y así «asemejarse a «Dios es el último Fin de todo ser» (III C. G., c. 20); el cual modo, en el hombre, caracteriza su *vida activa*; ya de un modo más perfecto (II.^a-II.^{ac}, q. 182, art. 2, c.; etc.), propio y exclusivo de la Persona, *en cuanto puede tener a Dios como objeto de su conocimiento y de su amor* (Vd. I.^a, q. 8, art 3; III C. G., c. 112, etc.).

Este modo particular y perfectísimo como la Persona realiza el Fin común a toda criatura: *Deo conjungi*; esta actividad por la cual «*ad ipsam substantiam Dei aliquo modo pertingit*» (III C. G., c. 25) y que asegura, ¡por fin! la *infinitud objetiva* a que aspira por su naturaleza inmaterial, *es la contemplación*.

Pero de esta suerte se ofrece a nuestra exploración el campo de la *perfección intencional*, de la íntima perfección del *microcosmos* humano que pasaremos ya, en adelante, a considerar.

II

SOBRE EL «MICROCOSMOS» Y LA PERFECCIÓN POR MODO INTENCIONAL

*«Sola creatura rationalis est CAPAX
»DEI, quia ipsa sola, potest Ipsum cog-
»noscere et amare explicitz» (XXII De
Ver. art. 2, ad 5.^{um}).*

CONSIDERACIONES GENERALES

LA «INEXISTENCIA INTENCIONAL»

La intuición fundamental de esta doctrina es particularmente atrevida. Ya la conocemos: los seres de la Naturaleza, inconfundiblemente distintos entre sí por el atributo de su unidad (la unidad, interna indivisión del ser, exige su división de todos los demás: «*indivisum in se, et divisum a quolibet alio*»), se interpenetran, sin embargo, en una mutua inclusión. La frase de BLONDEL: «*tout tient à tout*» no alcanza a expresar tanto aún; porque no bastaría decir, por ejemplo, que un retrato *depende* de su modelo o un funcionario del Rey: el modelo *está* verdaderamente en el retrato, comunicándole su ser de retrato, como el Rey *está* en el funcionario más humilde, comunicándole su autoridad. El cinismo famoso: «ahí me las den todas» debía pagarse a un alto precio: porque contradecía, no a una ficción jurídica, sino a una profunda Ley.

Así, puede escribir SANTO TOMÁS que Dios *está* en todas y cada una de las criaturas por esencia, presencia y potencia. La enérgica expresión latina dice: «*De existentia Dei in rebus*». El efecto propio de esta divina presencia será, en ellas, no alguna determinación especial, como en los ejemplos anteriores, sino, justamente, su *ser*. El ser es, en las cosas, el efecto de la presencia de Dios.

El *Ser es*, según esto, poseído por *cada ser*, y no hay realidad alguna que no cuente, en la medida de su perfección o nobleza, con este haber ontológico.

Junto a esta forma de *intencionalidad* en sentido lato que podríamos denominar *física* existe, como un caso particular especialmente

interesante, una intencionalidad *psíquica*, de la que debemos ocuparnos ahora (40). Ella resulta del modo especial como las cosas *están* en el alma, a saber: *objetivamente*. Las cosas tienen un ser en nuestra alma; un ser accidental, inherente a ella, una *in-existencia*; ser que, en otra vertiente suya, es una forma vicariante de la cosa misma, es la cosa misma en su ser *objetivo* — distinto, ciertamente, del que tiene en la Naturaleza, pero que apunta a él (*intentio*) por una ordenación *constitutiva*, del tipo de las relaciones que escolásticos más recientes han denominado «trascendentales».

In-existencia de una parte; *intentio* u orientación hacia la cosa misma de otra, el caso más patente de esta *in-existencia intencional* se da en el orden del conocimiento. A la manera de estas bellas imágenes de luz que produce una lente o un espejo cóncavo, cuyo ser y corporeidad no tiene substantividad alguna (las *imágenes reales* de la óptica, puros reflejos del objeto iluminado) poseen las cosas en nuestra conciencia un *ser de luz* objetivo: ser sin substantividad propia, meramente inteligible, no *cosa*, sino *ratio cognoscendi* de las cosas en su ser natural.

Sin embargo, la presencia posible de una cosa en nosotros como *contenido* psíquico, como término de una actividad inmanente, no está reducida al orden del conocimiento. Los seres, en efecto, no tan sólo *están* en nosotros como *ratio cognoscendi*, sino, además, como *virtus agendi*; no sólo, por consiguiente, en la línea de la representación y de la *forma*, sino, además, en la línea de la actividad y del amor. La metáfora que hay que utilizar ahora no es la de la *luz*, sino la de la *fuerza*: los seres son luz y fuerza en nosotros, y ello en la medida de su respectiva perfección.

Por este doble modo de presencia intencional, *objetiva*, que los seres de la Naturaleza tienen en nosotros (y no decimos simplemente en nuestra *conciencia*, porque nuestro «yo» *es más* que una simple conciencia: es también un principio de amor y de libre decisión); por esta *intususcepción* de los seres por una alma que los reproduce y anima dentro de sí y los eleva a la dignidad de co-principio de su propia vida, quedará remediada en ella su limitación natural: en adelante, podrá *totalizar*, en un *Microcosmos* interior, las perfecciones

del Universo. Por su actividad intencional, la Persona estará ordenada y orientada no, ciertamente, a todos los seres, pero sí a todo el Ser; y ya podemos suponer lo que esto significa, en el lenguaje del ANGÉLICO: que la Persona, por su actividad intencional, estará ordenada a Dios, *Él que Es*, y como tal, el *único objeto saciativo de su inteligencia y de su amor*:

«...el Universo todo, con cada una de sus partes, está ordenado
»a Dios como a su fin, en tanto que representa, por cierta imitación,
»la Bondad divina, para gloria de Dios. Pero *las criaturas racionales*
»*tienen a Dios por fin de un modo especial, ya que son capaces de al-*
»*canzarle por su operación, conociéndole y amándolo»* (Loc. cit., I.^a
quaestio 65, art. 2, c.).

O en otro pasaje:

«Dios puede decirse que *está* en un ser de dos maneras. Primera-
»mente, a modo de causa eficiente, y así *está* en todas las cosas causa-
»das por Él. De un segundo modo, como el objeto de una operación
»*está* en quien la produce; lo cual es propio de las operaciones del
»alma, en tanto que lo conocido *está* en el que conoce y lo deseado
»en el que desea: *sicut cognitum est in cognoscente et desideratum in*
»*desiderante»* (I.^a, q. 8, art. 3, c.).

Podemos ahora preguntarnos: ¿cómo se produce esta *presencia* de otros seres en nosotros, bajo este modo particular que hemos denominado *intencional*? ¿Cuál es la razón que la justifica?

Para responder a ello debemos tomar la cuestión de más lejos. Los psicólogos modernos dividen adecuadamente los fenómenos psíquicos en *actos y contenidos*. *Actos* son, en este peculiar sentido, nuestras operaciones *inmanentes*, es decir, no ordenadas a la perfección de una obra por ellas producida, sino a la del propio sujeto: *ver, pensar, querer*, son operaciones de esta clase. Los tomistas — que reservaban el nombre de *acción* propiamente dicha, de acción *predicamental*, a la acción que produce un movimiento, que dice referencia a una causa *eficiente* (Cfr. J. de S. TOMÁS, Curs. Phil. «*De Anima*», Ed. Reiser, página 346) — decían que estas operaciones perfeccionaban al sujeto a modo de *cualidad*.

Mas no cabe duda, si ello es así, que esta cualidad es de una naturaleza muy especial: porque no compete al sujeto, en efecto, *considerado en absoluto*, es decir, en sí mismo y por sí mismo (a la manera, por ejemplo, como perfecciona a un hombre la virtud o a una flor su colorido), sino que, al contrario, su razón de ser es justamente el *ponerlo en relación* con los demás. Si el *ver* es una perfección del sujeto, lo es en tanto que me pone en relación o comunicación con un objeto visto. Esta nota es la que se denomina, como ya sabemos, *intencionalidad*.

Ahora bien. Siendo precisamente la razón de ser de nuestra actividad intencional la de crear nuevas formas de *unión* del sujeto con los demás seres, y siendo necesaria para ello *cierta previa conformidad de naturaleza* entre el uno y los otros, en el caso en que una operación (por el hecho de ser la facultad que la produce *heterogénea* con el objeto, considerado *en el ser físico* que éste posee en la Naturaleza) no pueda alcanzar *inmediatamente* al objeto en sí y hacerlo *presente* al sujeto, *la razón de ser misma de la actividad intencional quedaria frustrada* de no mediar *una realidad nueva* que hiciese las veces del objeto cabe el sujeto; y toda vez que no puede estar en él *como presente* en su actualidad física, lo esté por lo menos *como representado*, o en una *realidad virtual* (Cfr., vgr., IX De Pot., art. 5, c.; etc.).

El ejemplo más sencillo de ello nos lo procura *la imaginación*. Entre esta facultad, carente de órgano exterior, y las cosas no hay una comunidad de naturaleza física que le permita alcanzarlas como término directo e inmediato de su actividad: el objeto *no puede* estar presente a la imaginación en su realidad física misma. Mas siendo requisito del conocimiento (o, en general, de toda actividad intencional) la *unión* del objeto con la facultad, una *imagen* representativa del objeto vendrá a suplir, en este caso, su presencia, imposible en ella; de arte que la actividad imaginativa terminará, no directamente en la cosa misma imaginada (como la de los sentidos externos), sino *en una imagen interior de la cosa*, cuya elaboración había sido, precisamente, el fin de aquella actividad. Esta realidad nueva, término y producto de la operación imaginativa, que perdura tan sólo mientras ella perdura, pero que tiene, a diferencia de ella, *valor objetivo* — ya que

puede ser *despersonalizada*, proyectada sobre una materia exterior — es un ejemplo de estos fenómenos psíquicos que hemos denominado *contenidos*.

¿Qué ha ocurrido con todo ello en este caso — y, en general, en todo caso parecido? Que un objeto que podía estar presente *en su ser físico* tan sólo a nuestros sentidos externos, y esto, todavía, con la dura condición de mantener a su respecto la *exterioridad* (consecuencia de su común naturaleza material y cuantitativa) al revestirse, ahora, de *un nuevo modo de ser*, de un ser *intencional*, no material, ha logrado *penetrar en la intimidad* del sujeto, y *ha pasado a ser perfección de la mente como contenido suyo*.

Volvamos ahora sobre los *actos* y sobre la nota de *intencionalidad* que SANTO TOMÁS les atribuye. El hecho de que algunos de ellos (que modernamente denominamos *sentimientos*) no parecen envolver referencia alguna a un objeto, obliga a plantear el problema de si la característica de la intencionalidad es común a todo fenómeno psíquico, como exigencia universal de su naturaleza. Acudiendo, no sólo a la experiencia interna (que no siempre proporciona datos igualmente claros), sino, además, a una sistematización metafísica directiva de tal experiencia, SANTO TOMÁS sostiene la tesis afirmativa: toda actividad psíquica inmanente es intencional. El estudio de este problema nos llevará a un mejor conocimiento del hombre y de esta modalidad de perfección que ahora nos ocupa.

CONOCIMIENTO Y AMOR: LAS DOS CLASES DE ACTIVIDAD INTENCIONAL

SANTO TOMÁS enlaza su doctrina de la intencionalidad psíquica u *objetiva* con sus doctrinas metafísicas fundamentales. Conocimiento y amor son la expresión y la repercusión, en el alma, de dos propiedades *trascendentales* del ente, es decir, que se dan en todo ente, que afectan al ente en cuanto tal: su *verdad* y su *bondad*. Conocimiento y amor son, fundamentalmente, el término de una doble relación de conveniencia que el ente puede guardar con el alma; la primera, por

ser verdadero; la segunda, por ser bueno. Y así (interesa ahora seguirle por este camino) escribe en un célebre pasaje:

«Las nociones de *verdadero* y de *bueno* añaden a la de ente la »capacidad de ser perfectivo de otro. En cualquier ente, en efecto, hay »que considerar dos aspectos, a saber: la razón específica misma, y »el ser mismo por el cual subsiste en aquella especie. Y así *cualquier »ser puede ser perfectivo de otro de dos maneras: una, según la sola »razón específica...* y este modo de perfeccionar es lo que la noción »de *verdadero* añade a la de *ente...* De otra manera, un ente puede »ser perfectivo de otro *según el ser que posee en la naturaleza de las »cosas, y por este modo es perfectivo lo bueno*» (XXI De Ver., articulus 1, c.).

Todo ente, según esto (y en especial, todo *supuesto*) puede trascenderse a sí mismo (41), comunicando a otros su propia perfección. Todo ente, por serlo, *es perfectivo*.

Pero esta perfectividad, esta difusión de la plenitud propia, puede tener lugar de dos maneras: ya según la sola razón específica de la cosa, ya según el ser individual que goza en la Naturaleza. Sobre el concepto de *ens* los de *verum* y *bonum* añaden, respectivamente, estos dos modos de perfectividad.

Mas, ¿cuál es el término de este doble *respectus*, de esta doble relación de conveniencia?

Si estamos tratando de propiedades de todo ente, del ente en cuanto tal, este término deberá ser de tal naturaleza que pueda ser perfeccionado por todo ente, por *el ente en cuanto tal*. *Tan sólo nuestra alma, en el conjunto de seres que alcanza nuestra experiencia, cumple con esta condición.*

Ello significa (dado que el realismo tomista exige como fundamento de toda conformidad *intencional* una previa conformidad *natural* entre sujeto y objeto) que el alma guardará relaciones físicas con los demás seres, tanto más perfectas que las que ellos guardan entre sí cuanto que el alma, que posee *multum de esse* es más elevada que ellos. Y esta dignidad excepcional se traduce, ahora, en su conformidad, no a *tal* ente o grupo particular de entes, sino al *ens qua tale*, al ser en cuanto tal; en estar ordenada al ser, tomado en toda su uni-

versalidad. Tan sólo ella, por lo mismo, *podrá ser definida como término de relaciones ontológicas*:

«Los modos trascendentales del ser se toman... por la conveniencia con otro; y esto es imposible si no se toma alguno que *sea capaz por naturaleza de convenir con cualquier ser. Este alguno es el alma, que es, en cierto modo, todas las cosas*» (I De Ver., art. 1).

El alma puede, pues, convenir con todo ente de una doble manera: ya recibéndolo en sí bajo razón de *verum*, ya «como el término de un movimiento está incluido en su principio motivo proporcionado» (IV C. G., c. 19), es decir, bajo la razón de *bonum*. Uno y otro modo de *estar* suponen en el alma un doble modo de *recibir*; ya acomodando el objeto a su propio modo (y este es el caso en el conocimiento), ya, a la inversa, acomodándose y tendiendo hacia él en el ser físico mismo que posee en la Naturaleza. Conocimiento y amor serán, pues, las dos formas psíquicas correlativas de esta doble propiedad trascendental del ente de ser verdadero y bueno, y definirán los *dos grandes grupos o géneros de facultades* que SANTO TOMÁS descubre como principio de nuestra vida intencional (42). Un nuevo horizonte de perfección se abre con esto ante nosotros.

DIGNIDAD RESPECTIVA DE AMBOS GÉNEROS DE FACULTADES

Es casi imposible eludir aquí la pregunta tradicional, que ha dividido a las escuelas: ¿Cuál de estos dos géneros de facultades: las de conocimiento o las de amor, implica de sí mayor perfección? La pregunta no es de poca monta para el fin de nuestro trabajo, porque una determinada solución del problema que ella plantea (apoyada en una consideración incompleta del pensamiento de SANTO TOMÁS), sirve justamente de base principal a la interpretación *intelectualista* de su doctrina que creemos necesario superar.

Para mayor sencillez, reduciremos la cuestión a su caso típico: las relaciones entre la inteligencia y la voluntad. Inteligencia y voluntad, en efecto, coronan, respectivamente, cada uno de los dos

grupos de facultades a que venimos refiriéndonos. La solución que se adopte en este caso será, por consiguiente, paradigmática.

SANTO TOMÁS, en un pasaje famoso (XXII De Ver., art. 11), observa, para responder a esta cuestión, que «algo puede llamarse más «eminente que otro ya de sí y en absoluto (*simpliciter*), ya en cierto «sentido (*secundum quid*), según se atienda a sus caracteres esenciales o a elementos extraesenciales de su ser o de su perfección.

»Si queremos determinar entonces (a la luz de esta observación general) cuál de estas dos potencias: entendimiento o voluntad, es de «sí y en absoluto más eminente, descubrimos que «la perfección y «dignidad de la inteligencia consiste en *poseer en sí* la forma o especie de la cosa entendida; ya que por esta posesión o *asimilación* «del objeto el intelecto está en acto».

»Mas la nobleza de la voluntad y de su acto consiste, en cambio, «en que el alma esté *ordenada u orientada hacia algún ser noble*, tal «como es en la Naturaleza».

¿Qué conclusión sacar de aquí? Toda vez que, *en principio*, «es «más perfecto poseer en sí la nobleza de otro ser que estar ordenado a «él tal como existe fuera de nosotros, por esto, si consideramos *en «absoluto* la inteligencia y la voluntad, la primera es, de sí, más eminente» (Ibid.).

O en otro pasaje, variando el punto de vista:

«El objeto de la inteligencia es más simple y abstracto que el de «la voluntad: porque el objeto de la inteligencia es la *razón de bien* «apetecible, mientras que el *bien apetecible mismo*, cuya razón está «en la inteligencia, es el objeto de la voluntad» (I.^a, q. 82, art. 3, c.).

Pero, siendo así que cuanto algo es más simple y abstracto tanto más es noble y alto de sí, por esto — sigue diciendo SANTO TOMÁS — «de sí y en *absoluto* («*simpliciter*») el intelecto es más noble que la «voluntad».

Ocurre, sin embargo, que para nuestro estudio interesa, no tanto la perfección que en abstracto, *simpliciter*, representan el conocimiento y el amor, sino la que *en concreto* aportan al sujeto en cada caso. La perfección afecta a los seres en su ser completo y total, *en su ser individual*, y no solamente en su esencia o en su ser específico; abra-

za a la vez la esencia y las determinaciones individuales del ser; engloba, no tan sólo su *species* o «εἶδος», sino también su *modus*, como inseparable que es de la existencia; condición reforzada por el carácter relativo y *dinámico* de la perfección, ya que la acción, el movimiento (en cuya línea se encuentra colocado el último elemento constitutivo del ente perfecto: su *ordo*) se da siempre en lo individual: *actiones sunt suppositorum*.

Consideremos, pues, de nuevo, pero ahora *en concreto*, la perfección y dignidad que el conocimiento y el amor aportan a una persona en cada caso. ¿Cuál de ellas es mayor? SANTO TOMÁS matiza su respuesta: cuando el objeto es inferior en dignidad al sujeto, es más perfecto conocerle que amarle; pero si el objeto es más noble que el sujeto, *es mayor perfección su amor que su conocimiento*.

Veamos las razones en que se funda esta solución. Es evidente que, en igualdad de circunstancias, representa mayor perfección para un sujeto poseer en sí mismo una perfección que estar relacionado con otro que la posea: la perfección habida por una relación aporta menor dignidad a un sujeto que la que posee de por sí. «Pero sucede, »en cambio, que es *mucho más eminente* estar ordenado a algún ser »noble que participar de su nobleza, si ello es de modo muy inferior»: es mayor dignidad ser allegado del Rey, en quien se da la plenitud de autoridad, que poseer alguna autoridad nosotros mismos, pero en grado muy inferior, como la posee, vgr., un alcalde.

Apliquemos a nuestro caso esta doctrina general. La inteligencia asimila el objeto al sujeto; por el conocimiento, el objeto *está* en el sujeto *según el modo del sujeto*, no según su propio modo natural (Cfr., vgr., I.^a, q. 12, art. 4, c.; etc.); por el amor, en cambio, el sujeto está ordenado hacia el objeto amado según el ser que tiene en la Naturaleza; es decir, no según un ser intencional o ideal, sino según su ser real, el que fué término de generación o *fieri* y que es sujeto de movimiento. Por esto la relación por la voluntad tiene en el sujeto una repercusión más *física*, le afecta o conmueve más íntimamente; la voluntad es *la inclinación misma* del sujeto, la prolongación racional de su *appetitus naturalis*, de su orientación radical (43).

¿Qué ocurrirá, pues? Que con referencia a un objeto *inferior* al

hombre el conocimiento que tenemos de él lo *espiritualiza*, lo eleva a nuestro plano humano, lo reviste de determinaciones inteligibles que en sí mismo sólo potencialmente poseía; el amor tiende, en cambio, al objeto tal como es en sí, dejándolo intacto en su naturaleza. Por el conocimiento, los seres inferiores están en el alma de modo más noble que en sí mismos; por el amor, tal como son en sí mismos. *Es mayor perfección su conocimiento que su amor* (44).

Los mismos principios dan, en cambio, un resultado opuesto cuando el objeto conocido y amado *es superior* a nosotros. El conocimiento, que sigue siendo una asimilación del objeto a nuestro modo humano, rebaja esta vez el objeto, lo *materializa*, lo *concreta*, revisitiéndole de determinaciones sensibles de que en sí mismo carece, por la necesaria dependencia de nuestro entendimiento con respecto a nuestra sensibilidad: el amor, sigue tendiendo al objeto tal como es en sí mismo, deja intacta su superior espiritualidad. Los seres superiores a nosotros están en nuestro conocimiento de modo menos noble de como son en sí mismos; en nuestro amor, tal como son en sí mismos. *Es mayor perfección su amor que su conocimiento*.

De tres maneras puede compararse, por consiguiente, el intelecto con la voluntad. Primero, de modo absoluto y general, atendiendo a sus respectivos objetos formales (I.^a, q. 82, art. 3, c.), así como al modo cómo se realiza la unión entre objeto y sujeto (XXII De Ver., articulus 11); y en este sentido, el intelecto es más eminente que la voluntad. En segundo lugar, por referencia a los seres naturales sensibles, y así la inteligencia sigue siendo más noble. Finalmente, por comparación *ad res divinas*, con los seres superiores a nosotros: y en este caso, «es más perfecto quererles que entenderles; como querer o amar a Dios, que conocerle; ya que la Bondad divina está de modo mucho más eminente en el mismo Dios, según la voluntad nuestra le quiere, que en la participación que de Él tenemos, según le concibe nuestro intelecto» (XXII De Ver., art. 11).

¡Importa retener esta conclusión! Porque si nos preocupa, no la perfección de la inteligencia y de la voluntad *consideradas en sí mismas* (*ut res quaedam*), es decir, aisladamente, a modo de entidades independientes, *en abstracto*, sino la perfección de la Persona que obra

y se explicita por ellas, hemos de reconocer que, según SANTO TOMÁS, *precisamente por relación a estas «res divinas»* — que son el *primer analogado*, el *objeto saciativo*, el *principio* del dinamismo de nuestra inteligencia y de nuestra voluntad; el último Fin del hombre, en una palabra — *debe computarse nuestra perfección definitiva*.

Desde el punto de vista de nuestra perfección integral, esta cuestión (*communis et trita* ya en tiempo de CAYETANO, Cfr. Comment., In I.^{am}, q. 26, art. 2, y que, sin embargo, sigue ocupando a los autores) sobre la prioridad entre intelecto y voluntad, nos parece haber sido desenfocada a veces. Nos parece que se insiste poco en que *una y otra* de nuestras dos grandes facultades y sus actos concurren *necesariamente y complementariamente* a la perfección total del hombre, y, por lo tanto, no con una simple *yuxtaposición* de sus actividades, sino por una mutua compenetración e inclusión: el orden de la *especificación* o de la *forma*, y el orden de la *actividad* o del *ejercicio* en que una y otra ostentan, respectivamente, la primacía (Cfr., entre tantos pasajes, vgr., I C. G., c. 72, etc.), son dos aspectos inseparables del unitario devenir humano.

Y así, existe una *circulatio* entre inteligencia y voluntad que les compete *por su razón misma*; un penetrar cada una a la otra por su virtud; de ser verdad la manera como el *realismo tomista* las concibe, a saber: no como no sé qué entidades independientes, sino como el medio (*id quo*) de asegurar a una Persona su *autoposesión* y su unión con Dios.

Así, vgr., a propósito del tema altísimo de las procesiones divinas — de uno de estos temas teológicos en que el Ideal de Perfección se ventila — escribe SANTO TOMÁS en IX De Pot., art. 9, c.:

«Hay, pues, en nosotros, lo mismo que en Dios, cierta *circulación* »en las operaciones del intelecto y de la voluntad; porque *la voluntad* »*revierte a aquello en que tuvo la intelección su origen*. En nosotros »(recordemos el carácter *heterocéntrico* de la perfección de todo ente »finito) este círculo se cierra en el exterior: pues un bien exterior mueve nuestro intelecto, el intelecto mueve la voluntad y la voluntad »tiende, por el apetito y el amor, hacia aquel bien exterior. Pero en »Dios este círculo se cierra en Sí mismo: porque Dios, entendiéndose

»a Sí mismo, concibe su Verbo, que es, además, la razón de cuanto
 »Dios entiende, ya que lo entiende todo entendiéndose a Sí mismo;
 »y de este Verbo procede el Amor a todos los seres y a Sí mismo.
 »Mas una vez cerrado el círculo, nada más puede añadirse ya...»

Porque la *circulatio* que hay entre las operaciones de la inteligencia y de la voluntad por la voluntad se cierra y completa (*perficitur*), no es posible ya una *tertia processio* después de la del Verbo y la del Amor.

Teniendo en su naturaleza intelectual la marca o el sello de su origen divino, el hombre apunta, por la voluntad y el amor, a volver a aquel Dios en quien tuvo su Principio; y así puede entenderse un pasaje del «Comentario a las Sentencias» en que se resume del modo más conciso el pensamiento del Santo en esta materia:

«*Intellectus est altior secundum originem, et voluntas secundum perfectionem*» (I, D. 1, q. 1, art. 1 ad 1.^{um}).

La importancia de estas conclusiones en orden a una noción exacta de la perfección de la Persona humana y en general de toda Persona creada, excusará cierta insistencia nuestra: rogamos al lector que nos permita volver de nuevo sobre la doctrina del objeto, con la que están íntimamente ligadas.

Suele distinguirse, como ya sabemos, entre el *objeto adecuado* y el *objeto proporcionado* de nuestra inteligencia. El primero, corresponde a la inteligencia tomada *en abstracto*, en su razón general de inteligencia, y este objeto, precisivamente infinito, es el ser, en su razón general de ser. Si nos referimos, en cambio, a una inteligencia tomada *en concreto*, a la inteligencia humana, por ejemplo, se da entonces el nombre de *objeto proporcionado* a aquellas realidades que ante todo conoce por estar en su mismo plano, que son el punto de apoyo y de partida para toda ulterior expansión suya: en nuestro caso, las *quidditates rerum materialium*, las esencias de las cosas materiales.

La posibilidad de un malentendido empieza ahora. La inteligencia, toma por base su *objeto proporcionado* para zarpar en un vuelo hacia lo infinito, ya que ésta es la condición de su naturaleza, que no tiene límite objetivo alguno (Cfr. I C. G., c. 43). Pero, ¿de qué infinito se trata? ¿Seguirá siendo el infinito potencial, abstractivo del *ens qua-*

tenus ens, de un *ente en general*, indeterminado? ¿*Tiende* la inteligencia, *por naturaleza*, a perderse en un infinito vago, cuantitativo, en un infinito matemático?

Una solución de este tipo repugnaría profundamente al pensamiento tomista; mejor dicho, a la gran tradición metafísica de la humanidad. Ninguna *tendencia*, ninguna *acción*, en efecto, apunta a lo indeterminado; toda finalidad tiene un término preciso. De esta Ley (que es una aplicación inmediata de los primeros principios), el dinamismo intelectual no puede ser una excepción: imposible, por consiguiente, que la inteligencia aspire al infinito así entendido, al conocimiento de una pluralidad puramente cuantitativa, multitudinaria, de seres, aunque sea unificándolos bajo la forma lógica de *ens*; el conocimiento de una multiplicidad de esta clase, dice SANTO TOMÁS, no la perfecciona (45), y, por consiguiente, no puede constituir su fin.

La inteligencia apunta, por el contrario, a un Infinito, sí, pero *intensivo*, a la plenitud del Ser y de la Verdad: «*semper mens creata reputatur informis nisi primae veritati inhaereat*» (I.^a, q. 106, art. 1, ad 3.^{um}) (46). Pero si ello es así, debemos insistir de nuevo en que, junto a un objeto *adecuado* de la inteligencia y a un objeto *proporcionado* hay que considerar su *objeto saciativo*. Aquel Único que puede agotar y satisfacer su *apetencia ontológica* y al que se ordena, por consiguiente, como a su último Fin, *todo el dinamismo intelectual*; objeto que no es finito, como lo son las *quidditates* de las cosas materiales, sino Infinito; pero que no es abstracto, como el *ens quatale*, sino la omnímoda perfección de la Existencia.

Consideraciones parecidas pueden hacerse con respecto a la voluntad. También ella posee un *objeto adecuado*, a saber: *lo bueno*, sin limitación alguna; porque, siendo así que la voluntad sigue a la inteligencia, goza, lo mismo que ésta, de una radical infinitud. ¿Quiere esto decir que su aspiración se satisfaga por una ordenación a *lo bueno, en general*? ¿Que no hay para ella un objeto privilegiado, algo a lo que corresponde la primacía precisamente en tanto que objeto suyo? No. Lo mismo que la inteligencia, la voluntad tiene un fin, un *objeto saciativo* real y existente; no tiende a un *bonum universale* con universalidad lógica, a un *bonum* abstracto e indeterminado y como tal inexistente, sino al *Bonum Universale* con universalidad en-

titativa, a la plenitud real y efectiva de la Bondad, de la Existencia, de la Perfección. *Lo mismo que la inteligencia, la voluntad tiene su Fin, su objeto saciativo, en Dios.*

¿Podía ser de otra manera? La perfección de *toda* criatura consiste en su ordenación a Dios; a Dios aspira cada una de ellas cuando aspira a la propia perfección (47); con más razón ha de suceder esto en la Persona — y así lo afirma SANTO TOMÁS —, ya que ella es capaz de alcanzarle por su operación.

Pero en este caso, en nuestra ordenación actual a Dios, *el amor supera al conocimiento*. ¿Podrá seguirse llamando *intelectualista* a SANTO TOMÁS, sin restricción ni matización alguna? ¿Podrá seguirse hablando de «*una constitutiva imperfección de la voluntad, mientras la inteligencia sería, de sí, perfecta?*»

ROUSSELOT, que no teme la paradoja, contesta afirmativamente a esta pregunta.

«Es precisamente la perfección que entraña la inteligencia lo que »la impide en la tierra alcanzar directamente su objeto, y la obliga a contentarse con la fe, destinada a desaparecer: *aenigma est »essentiale fidei, accidentale charitati*. Al contrario, el acto de voluntad alcanza a Dios aquí abajo tan inmediatamente como le es posible, porque no dice verdadero contacto, verdadera inmanencia del »otro en mí; para que alcance a su manera su objeto, basta que la »inteligencia lo haya percibido, siquiera imperfectamente. Por la misma razón, el amor no es proporcional al conocimiento» («*Intellectualisme*», p. 51, nota).

¡Párrafo sorprendente y especialmente significativo! ¿Cómo se explicará, según esto, el concepto, no ya tomista, sino paulino y cristiano de la Caridad, la reina de las virtudes, la que da la medida esencial de la perfección cristiana? (Cfr. loc. cit., II.^a-II.^{ac}, q. 184, art. 1, c.; etcétera). ¿Por una imperfección constitutiva de la voluntad? ¿Cómo el carácter eminentemente *unitivo* de esta virtud, o si se prefiere otro ejemplo, el dogma de la inhabitación del Espíritu Santo en el alma del cristiano en gracia? ¿Por falta de verdadera *inmanencia*?

La solución de SANTO TOMÁS es muy diversa. Se funda, no en una supuesta *imperfección constitutiva* de la voluntad (aclaró para

siempre este punto al probar que en Dios hay voluntad), sino *en la diferencia de relaciones* que ella y la inteligencia guardan con lo que es, y en su consiguiente diverso modo de funcionamiento. Esta diferencia permite a la voluntad independizarse, en cierta manera, en su perfección propia, de la perfección intelectual; así, en un pasaje al que el propio ROUSSELOT nos remite, escribe el ANGÉLICO:

«La perfección del conocimiento exige determinados requisitos que »no pide la perfección del amor. El conocer, en efecto, pertenece a la »razón, de la que es propio distinguir entre realidades que en la »Naturaleza están unidas y unir de algún modo otras que en sí son »diversas, comparando una cosa con otra. Y así, para la perfección »del conocimiento, se requiere que el hombre conozca *en detalle* todo »lo que hay en la cosa, como son sus partes, sus virtualidades, sus »propiedades. Pero el amor, en cambio, está en la facultad apetitiva, »que apunta a la cosa tal como es en sí misma: de aquí que para la »perfección del amor basta que se ame al objeto aprehendido tal como »es en sí.

»Por lo mismo, puede suceder que algo se ame más de lo que se »conoce, porque *algo imperfectamente conocido puede ser perfectamente amado*» (I.^a-II.^{ac}, q. 27, art. 2, ad 2.^{um}).

Basta un conocimiento imperfecto, es decir, global, no detallado, del objeto con tal que lo estime y presente como bueno y conveniente, para un amor perfecto, es decir, intenso y firme del mismo objeto. Porque la voluntad, de la que es acto el amor, dice relación al objeto *en su unidad de totalidad*, en su *indivisión existencial* — en su perfección, si se quiere —, y no necesita que la inteligencia haga un análisis de todas y cada una de las diversas *formalidades* del objeto para poder quererle como su bien. Así se explica, por ejemplo, que la perfección moral de una persona no sea necesariamente proporcional a sus dotes intelectuales, bien que dependiente de ellas; o que Dios, *indirectamente conocido* en este Mundo «*per ea quae facta sunt*» o por la luz de la fe, *pueda ser directamente amado*; ya que — nueva maravillosa *circulatio* registrada por el SANTO — *donde termina el conocimiento, empieza el amor*:

«Aunque no puede amarse lo que no se conoce, no quiere esto »decir que el orden que sigue el conocimiento y el que sigue el amor

»sea uno mismo: y así, donde el conocimiento termina, es decir, en
 »la cosa misma mediatamente conocida, a saber: por medio de otra,
 »allí puede el amor empezar directamente» (II.^a-II.^{ac}, q. 27, art. 4,
 ad 1.^{um}).

O también:

«Puesto que el conocimiento *no descansa* en las cosas creadas,
 »sino que por ellas tiende hacia Otro, en Éste, precisamente, empieza
 »el amor, y de Él deriva a los demás por cierta circulación; así, mien-
 »tras que el conocimiento, empezando en las criaturas, tiende hacia
 »Dios, el amor, empezando en Dios como último Fin, deriva de Él
 »hacia las criaturas» (Ibid., ad 2.^{um}).

Y ello es así porque el Fin — lo último alcanzado de sí por la
 inteligencia, porque el conocimiento del Fin corona la serie última
 de sus juicios: los juicios de valor — dice, en cambio, para la volun-
 tad razón de Principio: el Fin es lo primero en la *intención*, la razón
 de obrar de un sujeto. ¿Significa este diverso modo de funcionamien-
 to una imperfección de la voluntad de la que esté libre la inteligencia?
 En el caso que nos ocupa, más bien debería decirse lo contrario: la
 voluntad humana, en efecto, es más independiente que la inteligencia,
 en su modo de obrar, de los datos sensibles:

«No es de la razón de nuestra voluntad imperfección alguna en
 »cuanto al *modo* de su operación, como lo es, en cambio, de la de
 »nuestra inteligencia: ya que ésta obra a partir de datos sensibles.
 »Por esto *in via* amamos a Dios por esencia, a Quien no conocemos
 »por esencia» (III, D. 34, q. 1, art. 1, ad 5.^{um}) (48).

DEPENDENCIA RECÍPROCA DE NUESTRAS FACULTADES

Para estar intencionalmente presente en nuestra alma, para inmis-
 curirse de alguna manera en su dinamismo interior, un *objeto* ha te-
 nido que desdoblarse en diversas *formalidades*, cada una de las cuales
 ha servido para caracterizar en nuestra alma una correlativa *función*
de objetividad; sobre todo, para distinguir en ella diversidad de facul-
 tades y de grupos de facultades.

Esta pluralidad de facultades no rompe en el hombre la unidad

de su esencia; no debe romper, tampoco, la unidad de su acción. Nuestra actividad toda, no sólo intelectual y volitiva, sino también sensitiva y pasional, está ordenada, *de sí*, a la consecución *de un solo Fin*, y así procede cuando es perfectamente virtuosa; todo el rico complejo de facultades y de hábitos de que está dotado el hombre se despliega entonces en función de un *Objeto único* que constituirá *el Ideal* de su vida, en cuya posesión alcanzará la plena realización de su ser específico e individual. Esto supone que nuestras facultades actúan en íntima compenetración; y no tememos dar a la palabra toda la fuerza de su sentido, porque cada una de ellas está como *impregnada* por las demás. Digámoslo de paso: no debe olvidarse que, si al referirnos a nuestras facultades, suelen usarse expresiones semejantes a las que usamos al tratar de realidades exteriores y de las relaciones que entre ellas median (relaciones de agente a paciente, por ejemplo, o de forma a materia), de ninguna manera debe esto inducirnos a atribuir (más o menos inconscientemente) a nuestras facultades el modo de ser de un *suppositum*, una *unidad de totalidad*, como si cada una gozara de una diminuta personalidad (49).

Este influjo y penetración de nuestras facultades entre sí, y que constituye un particularísimo ejemplo de la intencionalidad que hemos denominado *física*, se prolonga entre sus respectivos actos; surgiendo de esta suerte una serie infinitamente matizada de actos mixtos, que desconcertará al psicólogo un poco apriorista que pretenda atribuir cada uno de ellos a *una sola* facultad nuestra.

Vamos a citar, para ilustrar lo dicho, un ejemplo clásico de esta concurrencia de facultades en la producción de un acto: la que se da en el *juicio prudencial*, situado nada menos que a la base de nuestra actividad moral.

Partamos del siguiente principio. Si no queremos introducir una raíz de constitutiva arbitrariedad en nuestra vida *activa*, hay que admitir con SANTO TOMÁS que la voluntad sigue a la inteligencia: tanto más cuanto que este principio: «*voluntas intellectum consequitur*» o el equivalente «*nihil volitum quin precognitum*» son un caso particular de una ley metafísica general: siempre, en efecto, hay que buscar en la *forma* el origen de toda *tendencia* o actividad.

La voluntad obra, pues, dirigida por la inteligencia. Su objeto for-

mal, en efecto, es el bien; pero no *apetecido* de un modo ciego, sino en tanto, precisamente, que la inteligencia lo ha estimado y propuesto como tal: el objeto de la voluntad es el *bonum intellectum*.

Este *bonum intellectum*, este *bien entendido* goza de los caracteres de una *forma*, pero también de los de un *fin*. Como forma, dice razón de principio especificativo de nuestros actos voluntarios, ya que éstos se distinguen unos de otros precisamente en razón de su objeto. Como fin, en cambio, este *bonum intellectum* nos es propuesto por la inteligencia como *conveniens*, como conveniente; para mover la voluntad, ha tenido que introducirlo intencionalmente en nosotros, no como *bueno en sí* del modo abstracto como lo consideraría la Ética en sus juicios científicos de valor, sino como *algo que hay que obtener o realizar*. Su último dictamen — este dictamen que la voluntad aguarda — lo proferirá, pues, no en modo *indicativo*, sino *imperativo* u *hortativo*: *fac hoc*; aplicando así a cada caso particular el primer principio de nuestro conocimiento moral: *bonum est faciendum*, que impera la ejecución del bien; al cual bien, sin embargo, presupone, por otra parte, amado (50).

Estas observaciones mitigan la doctrina de la dependencia de la voluntad con respecto al entendimiento, que, llevada al extremo, nos alejaría ciertamente del peligro de la arbitrariedad, pero nos conduciría a otro no menor, a saber: al determinismo. Sigamos viendo cómo SANTO TOMÁS evita este segundo escollo.

Siendo el objeto de la prudencia lo concreto y circunstancial, su valor no puede ser concluído nunca con necesidad teórica; no puede determinarse *demonstrativamente* — como a veces pretendemos — cuál sea en un caso dado el camino a elegir en las materias que son objeto de nuestra actividad moral o política; no puede haber una *ciencia* de la manera de comportarse prudentemente, de *triunfar* en la vida (Cfr. II.^a-II.^{ae} q. 47, art. 2, ad 3.^{um}).

Ahora bien: SANTO TOMÁS establece que la voluntad sigue a la inteligencia en su último juicio práctico; pero, como el objeto de este juicio es teóricamente indeterminado, algo *esencialmente* relativo, *corresponderá a la voluntad misma* hacer salir a la inteligencia de su estado de indeterminación (51), decidiendo en cada caso *cuál* sea este último juicio que la condicionará a su vez. El hombre es libre, *com-*

pos sui, no porque obre al margen de todo juicio, sino *porque es dueño de su propio juicio*.

La naturaleza de la intervención de la voluntad en este acto del juicio prudencial es particularmente interesante (Cfr. I.^a-II.^{ac}, qq. 13 y 14; II.^a-II.^{ac}, qq. 47 y ss., etc.). Porque esta intervención no violenta la ordenación de nuestra inteligencia a la verdad, a *lo que es*, no falsea el juicio intelectual: cuando la voluntad decide *cuál* va a ser el último juicio práctico — este juicio simplemente permisivo, pero al que no puede dejar, sin embargo, de atenerse para proceder a la elección — no yugula despóticamente el proceso del deliberar — entrometiéndose en el campo de la *especificación*, privativo del entendimiento (52); antes interviene, si vale la frase, como *creadora de valor objetivo*, a saber: modificando las circunstancias que la inteligencia debe justipreciar en concreto, ya que entre ellas se cuenta justamente como muy principal, la particular relación de conformidad o de disconformidad que la cosa guarde con nuestras disposiciones subjetivas actuales. De aquí la importancia de la rectitud de nuestros apetitos e intención para que el fallo de la inteligencia sea prudente, *virtuoso*, nos conduzca a nuestro verdadero fin: toda vez que este fallo se moldea en parte sobre estas disposiciones: «*Verum intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum*» (I.^a-II.^{ac}, q. 57, articulus 5, ad 3.^{um}); la verdad del intelecto práctico se toma por conformidad con un apetito recto.

Pero en el caso de que el objeto goce, en cambio, de *necesidad «teorética»*, si, a diferencia del ejemplo anterior, se presenta *necesariamente* enlazado con los fines últimos — subjetivos u objetivos — de nuestro pensar y de nuestro querer, no puede ya la voluntad modificar las condiciones objetivas sobre las cuales recaerá la sentencia intelectual: el objeto está, en este caso, *completamente determinado por sí mismo*, por lo que respecta a su valor, y no le afecta en nada nuestro querer o no querer. Para escapar, en este caso, al fallo *restrictivo* de la inteligencia, queda tan sólo a la voluntad un recurso supremo y desesperado: *apartar hacia otro objeto la consideración inte-*

lectual. Puede, en efecto, obligar a la inteligencia a distraerse, a no considerar: y esto salva todavía su libertad.

En muchos casos, sin embargo, no nos queda ya, *de hecho*, ni tan siquiera este supremo recurso: cuando una pasión intensa, por ejemplo, obsesiona nuestra imaginación y nuestro pensamiento por su objeto: porque la *no consideración* deviene, entonces, prácticamente imposible. Por haber dejado dominar en sí las fuerzas de su psiquismo inferior, el hombre pierde en estos casos la libertad y la responsabilidad (53); *ha perdido el juicio*, el dominio sobre su propio juicio, y su acción ha quedado reducida a un modo de obrar inferior al modo *racional y electivo* que es el suyo característico.

Pero queda aún otro caso posible de *pérdida de libertad*: se trata del caso *único* en que el hombre está en presencia de su *objeto saciativo*, cuando se encuentra cara a cara con su Dios. El hombre, enamorado de Dios y abrazado con Él en una insuperable intimidad, ni puede dejar de considerarlo como su Bien, ni puede apartar de Él su consideración: a su respecto, pues, el hombre habrá perdido para siempre su libertad, no por haber abdicado torpemente de ella, sino por haber encontrado, por fin, la suprema Unidad que reclamaba su naturaleza. No con la *espontaneidad* de la pasión sensible, sino con la de una *pasión superior* (54); no con la *intuición* sensible, sino con una intuición superior, nuestra alma entra en contacto con un Ser que desborda, por fin, su ilimitada capacidad natural.

Debemos detenernos aquí. En oposición a unas filosofías que concediesen al conocimiento o al querer un valor *substantivo*, el valor de algo que se basa y sostiene *por sí mismo*, el *realismo* de SANTO TOMÁS descubre, en ellos y por ellos, el misterioso plano del Ser del que son la manifestación; en el fondo de las leyes del conocimiento y del amor, percibe, como una condición previa de ellas, la profunda *legalidad del Ser* que las subtiende: la Naturaleza.

Este descubrimiento no deja de traer consigo un problema.

EL ORDEN NATURAL O FÍSICO,
FUNDAMENTO DEL ORDEN INTENCIONAL.

«*Natura tendit ad unum*» (I.^a-II.^{ae},
quaestio 1, art. 5, c.).

«Lo anterior se salva siempre en lo posterior. Ahora bien: la Naturaleza es anterior al intelecto (*prior*), porque la naturaleza de un ser es su esencia misma. Por consiguiente, lo que pertenece a la naturaleza debe salvaguardarse en los seres que poseen inteligencia» (I.^a, q. 60, art. 1, c.).

La Naturaleza está en el fondo de toda la actividad de nuestro espíritu, sosteniéndola, posibilitándola, imponiéndole unas leyes que no puede infringir. Toda una serie de brillantes y abusivas concepciones del hombre y de la Sociedad arrancan de la negación o desconocimiento de este hecho: frente a ellas, SANTO TOMÁS afirmará con repetida insistencia que *no sólo por su objeto, sino por su sujeto, el orden intencional se funda en el orden natural* (55).

En dos realidades ordenadas, en efecto, lo que pertenece a la primera dice, con respecto a la otra, razón de principio; por consiguiente, «siendo la naturaleza lo que es primero en cualquier sujeto, lo que a la naturaleza pertenece dice en todo caso razón de principio» (I.^a, q. 60, art. 2, c.).

Hemos visto que lo intencional se desdobra según dos líneas diversas: la del conocimiento y la del amor, la intelectual y la volitiva. Pues bien: *en el fondo de una y de otra se encuentra siempre la Naturaleza:*

«En el proceso racional, es principio lo naturalmente conocido. »Parecidamente, el proceso del apetito racional que es la voluntad »ha de tener principio en algo naturalmente deseado. Y es preciso »que esto sea uno, porque la Naturaleza no tiende sino a lo uno» (I.^a-II.^{ae}, q. 1, art. 5, c.; cfr. vgr., I.^a-II.^{ae}, q. 10, art. 1, c.; XXII De Ver., art. 5, c.; etc.).

Principio de unidad, lo natural que está en el fondo de nuestra actividad élcita es, también, principio de necesidad o si se prefiere de estabilidad:

«Algo está *prescrito por naturaleza* a nuestro intelecto, a saber: »los primeros principios, acerca de los cuales no puede comportarse »más que de una manera; o el último Fin, que no puede dejar de »querer» (I.^a, q. 18, art. 3, c.).

Importaba descender hasta aquí. Hay un punto de partida y de apoyo fijo, preestablecido por la Naturaleza, en nuestro devenir intelectual y volitivo; una *unidad necesitante*, que dice razón de principio y de fin, que religa al hombre, previamente a toda *eclosión* de facultades, a Aquel en Quien se concentra su definitiva perfección; es, en efecto, *la moción en nosotros de la Causa primera* (Cfr. VI De Malo, art. 1, c.; I.^a, q. 82, art. 4, ad 3.^{um}; etc.).

Esta ordenación radical, inmodificable, del hombre a Dios, que ni él ni nadie puede hacer que no sea, se manifiesta inicialmente de modo vago, potencial, indeterminado; su objeto se nos ofrece, tan sólo bajo la razón general de *beatitud* (Cfr. I.^a, q. 2, art. 1, ad 1.^{um}). Hará falta un arduo trabajo de desarrollo espiritual para hacerlo pasar a una perfecta y explícita actualidad.

En este segundo momento, cuando la primitiva *reiligación* del hombre con su Dios empieza a salir de su latencia, aparece el desdoblamiento y despliegue de los diversos grupos de potencias y actividades nuestras cuya única razón de ser es permitirnos, un día, poseer a Dios en realidad de verdad. Con su habitual sencillez, describe así SANTO TOMÁS este *desdoblamiento* de nuestra naturaleza en facultades — por cuyo cauce se explicitará efectivamente nuestra ordenación natural a Dios:

«Por natural inclinación, el hombre está ordenado al Fin que le »es connatural. Esto sucede de dos maneras: primero, según la razón »o inteligencia, en cuanto contiene los primeros principios universales »conocidos por nosotros por la luz natural de la inteligencia, y de los »que parte la razón, tanto en lo especulativo como en lo práctico; »segundo, por la rectitud de la voluntad, que tiende naturalmente al »bien que la razón le propone» (I.^a-II.^o, q. 62, art. 3, c.).

Nuestra inteligencia incluye, pues, germinalmente toda ciencia en su asenso natural a los primeros principios; nuestra voluntad incluye germinalmente toda virtud en su ordenación natural al último Fin. Por estar anclados su conocimiento y su amor en este fondo natural primitivo, con su insoslayable exigencia de Unidad, se explica que el hombre no se pierda en el laberinto de verdades o de bienes particulares con respecto a los cuales debe, en cada momento, tomar posición; que pueda y *tienda*, en lo especulativo, a proponerse una *síntesis* de todos sus conocimientos; que pueda y *tienda*, en lo práctico, a adaptar cada decisión particular a la unidad de una trayectoria, robusteciendo con esto cada vez más su propósito de seguirla hasta el fin.

Mas no es tal esa unidad, esa ordenación interior a Dios, que elimine toda indeterminación de nuestra inteligencia y de nuestra voluntad: ni la primera se encuentra, en efecto, determinada por naturaleza con respecto a *toda* verdad que es capaz de conocer (sino que debe, por el discurso, ligarlas una por una a los principios que conaturalmente conoce, para que participen, así, de su certeza), ni se encuentra determinada nuestra voluntad con respecto a *todo* bien. Pero *ocurre aquí que la simetría entre nuestras dos facultades superiores no es perfecta*, como no es idéntico el modo de estar ordenada una y otra a su objeto. Si consideramos esta indeterminación desde el punto de vista de la perfección o imperfección que representan para una Persona, nos encontraremos con que: *si es en todo caso imperfecto que un intelecto no posea por naturaleza una ciencia universal, no lo es, en cambio, la indeterminación de la voluntad con respecto a todos los bienes particulares*. Explica así SANTO TOMÁS su pensamiento en el caso del ángel:

«El conocimiento tiene lugar por la presencia de lo conocido en »el que conoce. Ahora bien: es imperfección que un ser no posea »de presente todo aquello que por naturaleza debiera poseer. No sería, »pues, perfecto el ángel si su intelecto no estuviese determinado con »respecto a todas las verdades que puede conaturalmente conocer.

»Pero el acto de una facultad apetitiva consiste en la inclinación »del afecto hacia una cosa exterior. Ahora bien: no depende la per- »fección de un sujeto de *cualquier cosa* hacia la cual pueda sentir

»inclinación, sino, tan sólo, de su superior; y, por consiguiente, no es imperfección del ángel que no esté determinada por naturaleza su voluntad con respecto a aquello que está por debajo de él, pero lo sería que no lo estuviese con respecto a lo superior a él» (I.^a, q. 59, articulus 3, ad 2.^{mm}).

Una y otra imperfección, intelectual y volitiva, se dan, en cambio, en el hombre. Ni su inteligencia, en efecto, posee de modo innato todos los conocimientos de que es capaz — sino, tan sólo, los primeros principios (56) —, ni tiene, en sus comienzos, más que un conocimiento confuso de Dios, compatible con toda clase de errores (Cfr., verbigracia, III C. G., c. 38); ni, por otra parte, la ordenación natural de su voluntad hacia el último Fin está tan determinada por naturaleza que no quepa indecisión en nosotros con respecto al Ser que realiza, en concreto, este Fin (I.^a-II.^{ac}, q. 1, art. 7; etc.). Si es perfección, en efecto, que no se encuentre determinada, sino libre, con respecto a los bienes inferiores, es imperfección, en cambio, que esté indeterminada en su ordenación a Dios; en otras palabras, la posibilidad de pecar (57).

Nuestro espíritu no posee, pues, por naturaleza, toda su perfección, sino que debe alcanzarla por un proceso de sucesiva *concentración* en Dios de nuestro pensamiento y de nuestro amor; este es el efecto de la virtud *especulativa* por excelencia, a saber: la *sabiduría*; gustoso, *sápido*, cálido *saber* que dista tanto de la especulación sin amor, sin repercusión afectiva sobre el sujeto, de las ciencias físicas y matemáticas, cuanto su objeto: la Persona, está elevado por encima de todo lo cuantificable; mas sin que esta participación del sentimiento que es de su razón misma perjudique, sin embargo, una *certeza* que es necesaria para su condición de *virtus* o de perfección de la inteligencia; ella, en efecto, *dirige infaliblemente nuestra voluntad* a Dios:

«Así como la naturaleza está determinada a lo uno por su *virtud*, así la voluntad por su sabiduría: ya que por ella la voluntad *está infaliblemente dirigida a su Fin*» (III C. G., c. 23).

De esta manera se cumple la Ley que establece que *el fin corresponde al principio*. Al inicio de nuestra vida psíquica, de nuestra actividad intencional, está la Naturaleza, con su modo *determinado* de obrar; ordenada hacia un fin uno, pero tan sólo vagamente senti-

do o presentido en la forma general y abstracta de los primeros principios y en nuestra disposición nativa para el bien. Simétricamente, el *Acto final* en que dicha vida culmine deberá tener lugar igualmente, tanto como sea posible, no de modo indeterminado y *libre*, sino *infalliblemente, per modum naturae*. Una *evidencia* intelectual — no abstractiva ni discursiva, sino *intuitiva* —, presidirá a un modo no libre, sino necesario, de querer *superior a la libertad*; porque, en efecto. «no es debido a impotencia de la voluntad si se encuentra arrastrada »por natural inclinación hacia algún bien, sino, al contrario, a su vigor (*virtus*); la necesidad natural no repugna a la voluntad, sino, solamente, la necesidad de coacción» (XXII De Ver., art. 5, ad 2.^{um} contra); y ello es así, porque «de la perfección de un Bien depende que la »voluntad se sienta necesariamente atraída por él, con inclinación de »necesidad natural» (Ibid., ad 2.^{um}) (58).

Este Bien Absoluto, Incondicionado, poderoso para atraer irresistiblemente nuestra voluntad, *no puede ser otro sino Dios intuitivamente contemplado en su Esencia* (I.^a-II.^{ae}, q. 3, art. 8, c.; cfr., verbigracia, II.^a-II.^{ae}, q. 24, art. 11, c.).

La dignidad del hombre es tan alta que no puede alcanzar su perfección completa si Dios no le invita, gratuitamente, a contemplarle en amorosa intimidad. Se comprende el carácter *estrictamente sobrenatural* de esta dignidad y perfección: porque no hay fuerza creada — intelectual o volitiva — capaz de forzar la intimidad de Dios.

Pero ello no obsta para decir, sin embargo, que si bien no hay en ninguna criatura posible una *exigencia*, una *potencia* propiamente dicha con respecto al acto beatificante, sí que hay en la criatura racional *potencia obediencial* para él; la *sobre-elevación gratuita de su ser* al orden divino está posibilitada con potencia obediencial en la Persona por su naturaleza espiritual (Cfr. I.^a, q. 12, art. 4, c, ad 3.^{um} «Utrum aliquis intellectus creatus per sua naturalia divinam Essentiam »videre possit»); y este hecho es de tal magnitud, que por él puede definírsela entre todo otro ser.

Nos preguntamos ahora: ¿qué participación tendrán en el acto de la contemplación beatificante (y por analogía, en la contemplación imperfecta — natural o sobrenatural, adquirida o infusa — posi-

ble en esta vida) nuestras dos facultades superiores? ¿Guardarán entre sí una real *compenetración* que sería entonces el ejemplar de la que hemos descubierto entre ellas en el ejercicio de nuestra vida activa, o bien la pureza y simplicidad de este acto nos lo hará atribuir a *una sola* de ellas, relegando la participación de la otra a un lugar preparatorio o complementivo? ¿Deberemos optar necesariamente entre la clásica alternativa: *intelectualismo* o *voluntarismo*?

ROUSSELOT hace rotundamente su elección, como intérprete de SANTO TOMÁS. Para él, el DOCTOR ANGÉLICO no ve en la creación entera más que «un vasto sistema de medios ordenados a la intelección» (*«Intellectualisme»*, p. 32); la contemplación beatificante es, por consiguiente, un acto *rigurosamente intelectual*, sin más participación en él de la voluntad que el deseo antes y el gozo después (Ibid., p. 43).

Esta concepción suya resumió toda una corriente de interpretación del pensamiento del ANGÉLICO con tanta fortuna que, en adelante, sentó jurisprudencia entre amigos y enemigos. Pero en este caso, que nadie se lamenta de la resistencia que el hombre moderno opone, a pesar de tantos esfuerzos, a recibir la doctrina de SANTO TOMÁS: sus concepciones arquitecturales y frías no pueden satisfacer, en unos tiempos en que el amor se presenta como una necesidad tan grave e inaplazable, que de él depende la subsistencia misma de nuestra Civilización.

A.

LA PERFECCIÓN INTENCIONAL SEGÚN LA «VIS COGNOSCITIVA»

«Ut huic imperfectioni aliquod remedium esset, invenitur alius modus perfectionis... prout existens perfectio unius nata est esse in alio» (II De Veritate, art. 2, c.).

HACIA LA SUPERACIÓN DE LOS LÍMITES DE LA PERFECCIÓN NATURAL

Lo parcial, como tal, desconcierta nuestra inteligencia. ¿Podría ser de otro modo, si ella es todo lo contrario, la facultad de lo *Universal*? Ella ha nacido para los grandes horizontes; y si necesidades metodológicas o pragmáticas la obligan a menudo a rastrear grupos particulares de cosas, no podrá violentar así indefinidamente su naturaleza; pieza a pieza, si es preciso, intentará reconstruir el conjunto.

Si en algún momento, abdicando de su dignidad, se hubiese ilusionado por aquellas tareas relativas o serviles, una reacción de desengaño o de tedio se produciría al cabo de un tiempo. Porque ¿puede interesar *por sí mismo* lo que tan sólo es *parte* de un todo? Esta pregunta tiene el carácter dramático que tiene siempre la realidad; y la impresión que produce ver cómo los seres, por su insuficiencia conceptual, se encuentran férreamente encadenados entre sí con la necesidad, inexorable entre todas, de la lógica, se hace opresiva al pensar que en ello está comprometida nada menos que la dignidad de la persona humana.

BERDIAEFF pierde la serenidad ante este riesgo: «L'idée effarante

«d'un ordre universel veut reduire la personne humaine au rang de «moyen», exclama («*Cinc méditations sur l'existence*»). París. Aubier, 1936, p. 184).

SANTO TOMÁS es más ecuánime, en la medida en que es más genial. Él siente con igual intensidad la dureza de esta condición *militarizada* de los seres, reducidos a simples elementos de un orden; pero luego sabe descubrir, en el ser cognoscente, un remedio a esta situación. Una sensación de alivio acompaña a la brusca ampliación de horizontes que se produce cuando aparece en nuestro campo visual como una inesperada posibilidad de liberación; porque:

«Importa saber que *un supuesto puede ser perfecto de dos maneras*. Primeramente, por la perfección del ser que le compete según su «propia especie; pero, toda vez que el ser específico de una cosa es «distinto del de otra, la perfección que una posee tanto dista de «ser la perfección pura cuanto se encuentra en mayor grado en otra «especie. De suerte que *en una cosa cualquiera, considerada en sí misma, su perfección es imperfecta, como parte que es de la perfección «de todo el Universo; la cual surge de las perfecciones de las cosas «singulares reunidas entre sí*» (II De Ver., art. 2, c.).

La determinación específica de los seres que es condición de su posibilidad es a la vez una *determinación perfectiva*, que los hace emerger de la infinitud potencial de la materia, y una *determinación limitativa*, que contrae a un grado particular la infinita nobleza del Acto. Desde el punto de vista de su perfección, todo supuesto nos aparece, por lo mismo, como constitutivamente antinómico, por la violenta unión de dos elementos que debieran excluirse: *perfectio imperfecta*.

Una locución restrictiva viene a mitigar — en el pasaje que tal hecho describe — esta antinomia, y a insinuar una primera solución: «la perfección de todo supuesto, dice, *considerado en sí mismo* es im-«perfecta...»; porque tener en sí mismo una perfección imperfecta es, justamente, *el modo de ser de la parte en cuanto tal*. La parte *no puede ser considerada en sí misma* de modo definitivo, porque no tiene *por sí misma* razón de ser. La parte está vinculada al todo al que pertenece («*hoc ipsum quod est, alterius est*»), I.^a, q. 60, art. 5, c.) y sólo en él posee su último sentido.

La condición de *parcialidad* de los seres particulares se nos hace patente, al observar su limitación en perfección. Una unidad superior: el Universo — integrada por todos ellos — se nos presenta como una exigencia de su inteligibilidad.

Mas una nueva dificultad aparece en este momento. Si hemos logrado hacer que los seres fuesen inteligibles por su integración en un Todo, ello equivale a sacrificar su individualidad hasta cierto punto; lo cual — si no tiene mayor trascendencia en los seres inferiores, cuya individualidad es predominantemente material —, en el momento en que esta individualidad se identifica — y ello sucede a partir del hombre — con la *personalidad*, la repugnancia a esta situación es ópticamente insuperable. ¡*La cosa quedaría, pues, explicada con la destrucción de la Persona!*

Sigue entonces el ANGÉLICO:

«Mas, a fin de que hubiese algún remedio para esta imperfección, »se da un segundo modo de perfección en los seres creados, según el »cual la perfección misma de un ser se encuentra, al propio tiempo »en otro; y ésta es la perfección del ser cognoscente en cuanto tal: »ya que luego es conocido cuando de alguna manera está en el que lo »conoce. Y así, dice ARISTÓTELES en su libro «*Del alma*» que el »alma de algún modo lo es todo, porque puede conocerlo todo».

Por la propiedad que tiene de ser, *no tan sólo objeto, sino también sujeto*, de poder recibir en sí la perfección de otro *en tanto que otro*, puntualizará Juan de SANTO TOMÁS, los seres superiores podrán, de alguna manera, trascender todo límite, recibir en sí, en cierto modo, *la perfección de «todo» otro ser:*

«Según este modo, es posible que *en un solo sujeto* se concentre »*la perfección de todo el Universo*. Y esta era la más alta perfección »a que el alma podía aspirar, según los filósofos, y en la que ponían »su último fin: encerrar en sí la representación de *todo el orden del »Universo y sus causas*. Mas nosotros — añade — ponemos el Fin »del hombre en la visión de Dios» (II De Ver., art. 2, c.).

Si todo supuesto de la Naturaleza es finito, tanto específica como individualmente, hay en los superiores un remedio a esta finitud. Es el milagro del conocimiento.

CONOCIMIENTO E INMATERIALIDAD

*«Inmaterialitas alicujus rei est ratio
 »quod sit cognoscitiva, et secundum
 »modum inmaterialitatis est modus cog-
 »nitionis» (I.^a, q. 14, art. 1, c.).*

Tenemos el hecho. ¿Cuáles son sus condiciones? Una sola basta: *la separación de la materia:*

«Ahora bien: la perfección de un sujeto no puede estar en otro *según el mismo ser individual* que en el primero tiene; para que pueda estar en otro, hay que considerarla *sin esta limitación*. Pero, *siendo así que la forma y las perfecciones de las cosas están limitadas por la materia*, resulta que *un ser es cognoscible en tanto que está separado de la materia*.

»De lo cual se sigue que *también el sujeto en quien dicha perfección se recibe ha de ser inmaterial*: de lo contrario, la perfección recibida por él lo sería según un modo de ser otra vez concreto y limitado, no estaría en él *como cognoscible* según que la perfección de uno está hecha para estar en otro: *prout existens perfectio unius nata esse in alio» (II De Ver., art. 2, c.).*

Para que haya conocimiento, la forma del objeto ha de estar en el sujeto, y para ello deberá despojarse de la materia individual que en el primero pudiese tener. Pero esto no basta. Dicha condición se cumple, como ya sabemos, en cualquier relación de semejanza representativa, según la cual la forma del modelo *está* en la imagen. Para que surja, además, la relación especial de conocimiento, la forma del objeto ha de estar en el sujeto precisamente *como conocida*, y por ende, con todas las condiciones requeridas para ello; es preciso, pues, que esté recibida en el sujeto *intencionalmente (spiritualiter)*, no submergida de nuevo en una concreción material. *Tanto por parte del objeto como del sujeto, la inmaterialidad es condición del conocimiento y medida de su perfección:*

«Y así, vemos que según el orden de su inmaterialidad se encuentra en los seres el conocimiento. Las plantas, en efecto, y los seres inferiores a ellas, nada pueden recibir inmaterialmente; por esto están privadas de todo conocimiento. Los sentidos, reciben sin su materia la semejanza de las cosas, bien que con sus condiciones materiales. La inteligencia las recibe depuradas, incluso, de sus condiciones materiales.»

Y volviendo de nuevo al objeto cognoscible:

«Hay también un orden semejante en los seres cognoscibles. Las cosas materiales, en efecto, no son inteligibles si no porque nosotros las hacemos tales; en sí mismas, son tan sólo *inteligibles en potencia*, pero se hacen inteligibles en acto por la luz del intelecto agente, como los colores se hacen visibles en acto por la luz del sol. Los seres inmateriales, en cambio, *son inteligibles por sí mismos* y, por lo tanto, más manifiestos en sí, aunque lo sean menos con respecto a nosotros» (Ibid., II De Ver., art. 2, c.).

Las dificultades se acumulan en este pasaje. Ante la imposibilidad de solventarlas adecuadamente, nos limitamos a subrayar, tan sólo, el fundamento metafísico de la teoría tomista del conocimiento, energicamente establecido con la reducción del orden del conocimiento al orden del ser — que otra cosa no representa el poner la inmaterialidad como la *única* condición para que el conocimiento sea posible:

«*Inmaterialitas alicujus rei est ratio quod sit cognoscitiva, et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis*» (I.^a, q. 14, articulus 1, c.); «*Immunitas a materia est ratio intellectualitatis*» (De Spiritualibus Creat., art. 1, ad. 12.^{um}); «*Ex hoc aliqua res est intelligens quod est sine materia*» (I C. G., c. 44).

O, en el pasaje que estamos estudiando:

«Los seres inmateriales son inteligibles por sí mismos... los seres materiales son inteligibles tan sólo en potencia.»

Capacidad de conocer; capacidad de ser conocido, una y otra están, pues, causadas en todos los casos por un cierto grado de inmaterialidad. En el vértice, la inmaterialidad perfecta, es decir, la ausencia de toda pasividad, de toda accidentalidad, de toda determinación no identificada con el sujeto mismo, es la razón de una intelectualidad

perfecta en sentido a la vez subjetivo y objetivo. Una inteligencia pura será la suprema luz que ilumine todas las inteligencias; una *forma* pura será el ejemplar supremo por participación del cual serán todos los seres inteligibles (59).

Podemos ahora preguntarnos: ¿Cuál es la naturaleza de esta *forma*, de este supremo *ejemplar*? ¿Es tan sólo la *Ipsa Veritas* una *forma* en el sentido meramente *gnoseológico* de la palabra; la definición o fórmula suprema, en la que todo ser está sintentizado; o es, además, una *forma* en sentido *físico*, un principio de motivación, de eficiencia, de actividad? ¿Cómo debe computarse la semejanza de las cosas con Dios?

LA SEMEJANZA DE LOS SERES CON DIOS Y LA MANERA COMO ELLA DEBE COMPUTARSE

Acaba de probar SANTO TOMÁS en un pasaje de la «*Summa*» que *Dios es Perfectísimo*, recurriendo a la razón de Causa eficiente. El camino ha sido elegido para asegurar la *trascendencia* divina (60); ya que la causa eficiente no puede coincidir con el sujeto al que comunica el ser.

Se pregunta entonces el Santo Doctor: si la distancia de las criaturas a Dios es infinita, ¿podrá todavía alguna criatura ser semejante a Dios?

Y responde: aun siendo Dios perfectísimo y su distancia de las criaturas infinita, *queda todavía en éstas alguna semejanza suya*:

«Todo agente produce, por serlo, lo semejante a sí; mas todo agente obra en virtud de su forma; luego es necesario que en el efecto haya una semejanza de la forma del agente» (I.^a, q. 4, art. 3, c.).

Ya que esto es precisamente la semejanza: una conveniencia o comunicación en la forma.

Llegamos así al problema que nos ocupa: ¿Y cuál es esta *forma* divina a cuya semejanza han sido las cosas producidas?

Toda una concepción del Universo está incluida en la respuesta, en la que SANTO TOMÁS nos dice que *la Forma de la Acción divina* — esta *forma* a cuya semejanza han sido producidas las criaturas y que cada una de ellas, no poseyéndola de modo perfecto por su esen-

cia, intenta alcanzar en lo posible por su operación — *no es otra que la misma Bondad de Dios*:

«*Forma autem primi agentis non est aliud quam ejus Bonitas*» (Comp. Theol., c. 101).

Las consecuencias se suceden:

«Cualquier criatura participa, según su forma, de alguna semejanza con la Bondad divina» (Comp. Theol., c. 103; cfr. XXI De Veritate, art. 4; etc.). «Lo que Dios principalmente quiere de las cosas es el bien, que consiste en asemejarse a Él» (I.^a, q. 50, art. 1, c.). «Tienden las cosas a asemejarse a Dios propiamente, en cuanto es Bueno» (III C. G., c. 20); «Todo el Universo, con cada una de sus partes, se ordena a Dios como a su Fin, en cuanto que en los seres, por cierta imitación, se representa la Bondad divina» (Loc. cit., I.^a, quaestio 65, art. 2, c.); «los seres... tienen por fin la asimilación al Bien supremo» (III C. G., c. 25).

¿Qué sentido tiene este lenguaje sino que, más que una semejanza «estática» de Dios, lo que la Naturaleza ofrece a la contemplación de nuestra inteligencia es un gran movimiento para asemejarse a Él? (Comp. Theol. c. 103).

Ahora bien. Cuando nuestra inteligencia busca en la Naturaleza esta semejanza activa y actuante de su Dios, descubre, en el hombre, un hecho excepcional: la semejanza divina, la participación de la bondad divina, no se encuentra en él con una simple diferencia de «grado» con respecto a los seres inferiores: *al llegar a la Persona la semejanza con Dios cambia de orden.*

VESTIGIO E IMAGEN

Pasemos sobre las condiciones que rigen, en general, las relaciones de semejanza y de ejemplaridad (61), para fijarnos tan sólo en lo siguiente: que hay dos géneros de semejanza representativa, a los que este nombre conviene *no unívocamente, sino por analogía*:

«Todo efecto representa de alguna manera a su causa, pero de diverso modo. Porque hay efectos que representan tan sólo la causalidad de la causa, no su forma; y tal representación se llama *representación de vestigio*. Hay otros, en cambio, que representan la

«causa por semejanza con su forma, como el fuego engendrado al que lo produjo o la estatua de Mercurio a Mercurio; y ésta es *representación de imagen*» (I.^a, q. 45, art. 1, c.).

Para que una representación diga razón de imagen, no basta que dé a conocer su causa de cualquier manera: hace falta que imite su *forma*, en lo que tiene de específico (I.^a, q. 93, art. 2, c.). Ahora bien: porque tan sólo ellas se asemejan a Dios de esta manera, debido a su naturaleza intelectual, las criaturas racionales son «*las únicas que, propiamente hablando, son a imagen de Dios*», y ello tanto más perfectamente *cuanto más perfecta sea su naturaleza intelectual* (I.^a, q. 93, articulus 3, c.).

Pero que estas expresiones no nos lleven a engaño. Cuando SANTO TOMÁS dice *naturaleza intelectual* se refiere a la inteligencia en tanto que se contradistingue de la naturaleza sensible, pero *no en tanto que se contradistingue del amor*, al contrario, *en tanto que lo engloba, como una «forma» engloba la tendencia de que es principio*:

«Toda vez que decimos que el hombre es a imagen de Dios según su naturaleza intelectual, según aquello se parecerá más a Dios en que pueda una naturaleza intelectual imitarle. Y una naturaleza intelectual imita a Dios *sobre todo en eso*: en que Dios *se conoce y se ama a Sí mismo*. Y así, la imagen de Dios puede considerarse en el hombre... según que el hombre tiene aptitud natural *para conocer y amar a Dios*; y esta aptitud radica en la misma naturaleza de la mente, que es común a todos los hombres...» (I.^a, q. 93, articulus 4, c.) (62).

Si lo que comunica a los seres su *verdad*, su inteligibilidad, es su semejanza con Dios, el hombre es, pues, sin disputa *el objeto por excelencia de nuestro conocimiento* entre todos los seres de la Naturaleza sensible; porque es imagen — y no simplemente vestigio, de la Verdad y la Bondad primeras. Y más que el *hombre* debíamos decir — siguiendo la tendencia actual de la filosofía, que representa, en este punto, un progreso real sobre momentos anteriores — la *Persona*; porque el modo mismo como SANTO TOMÁS sorprende la semejanza de las criaturas con Dios en el ejercicio de sus operaciones, en este obrar que se da *siempre* en lo individual, ya hace ver que no representará tanta perfección el conocimiento *en abstracto* de la esencia *hombre*

— *Animal rationale mortale* — cuanto el conocimiento de la misma *encarnada en* individuos; explicitándose con todo su repertorio de posibilidades, *en una vida* individual y social. Porque si el conocimiento es una vida de la que la *forma* de otro es principio; si consiste en la posesión de esta *forma alterius* precisamente *ut alterius*, es decir, en tanto que *suya*, tal posesión lo será de ella no en abstracto, sino en concreto, viviendo y actuando en mí como término de un diálogo y tal vez de una lucha interior; hablándome su propio lenguaje, atrayéndome o repeliéndome; captada primero y objetivada después en la fisonomía, en el gesto, en las reacciones, en los ideales, en la vida entera, en una palabra, de que ella es principio.

Sólo de esta manera, en la vida personal de cada uno, en la sociedad, en la historia, se nos manifiesta plenamente esta *forma* de hombre que tiene un valor propio individual, querido por sí mismo y no subordinado al de la especie; que goza en el grado máximo entre todos los seres de la Naturaleza sensible, de aquella *unidad* a que tiende la inteligencia; que es *de principali intentione naturae*; que es objeto de una providencia y amor especiales por parte de Dios (63).

Descendiendo de la consideración de las Personas a la de las cosas, ellas dicen, con respecto a la Causa primera, semejanza tan sólo de vestigio, y *únicamente* son inteligibles en función de la imagen. Mas precisamente por esto es posible hacer a su respecto reflexiones paralelas a las anteriores. ¿Las considera SANTO TOMÁS un *vestigio* del Creador *tan sólo* por la *esencia* que poseen, de suerte que la perfección que puedan comunicar a nuestra inteligencia sea la de enriquecerla con una colección de *representaciones* a la vez estáticas y abstractas, o al contrario: su conocimiento puede integrarse realmente en una verdadera *vida* intelectual, o mejor dicho, espiritual?

Miremos en qué consiste, según SANTO TOMÁS, la razón de vestigio, y veremos que la explica no de otra manera que recurriendo a la teoría de la «species, modus et ordo» (I.^a, q. 93, art. 6, c.) (64); ahora bien: esto equivale a decir que las cosas dicen razón de *vestigio*, refractan algo todavía del *lumen intelligibile* por su esencia ciertamente, pero *en tanto que realizada u ordenada al «esse»*, a la existencia concreta a la que está en potencia; cada una según su propio *mo-*

das, lo mismo que con las operaciones y dinamismo en que culmina su actualidad; produciendo una riqueza de efectos de tal naturaleza que la sola consideración de la esencia en abstracto nunca hubiera podido hacer prever. Tan sólo así, en efecto, pueden declararnos de Dios no tan sólo su Poder o su Sabiduría, sino también su Amor (I.^ª, q. 93, art. 6, c.).

EL CONOCIMIENTO DE LA PERSONA Y EL CONOCIMIENTO ESTÉTICO

No yerra la filosofía moderna al plantear como caso particularmente interesante de nuestro conocimiento el conocimiento del *tú*, el conocimiento del alma ajena. Es el caso más importante, en efecto, del conocimiento de lo singular, y bien puede tomársele como prototipo.

SANTO TOMÁS atribuye a la Persona — en la medida de su espiritualidad — dos caracteres que estamos acostumbrados a mirar como contrapuestos: *es un ser a la vez individual y necesario*. Su individualidad consta ya en la clásica definición de BOECIO, y SANTO TOMÁS se complace, como hemos visto, en subrayar este carácter y su aspecto dinámico; de otra parte, en la Persona piensa, ante todo, cuando afirma repetidamente que «oportet aliquid esse necessarium in re» (I.^ª, q. 2, art. 3, c.).

Esto convierte de nuevo a la Persona en un objeto de conocimiento de naturaleza muy especial. Porque, en efecto, ni es ella objeto de *ciencia* propiamente dicha, ni es tampoco objeto de conocimiento *práctico*. *La persona en cuanto tal es objeto de contemplación* (65).

Ahora bien. Si en uso de la analogía generalizamos estas consideraciones sobre la contemplación de la Persona, descubriremos un tipo de conocimiento distinto del conocimiento *especulativo* (en el sentido moderno del vocablo), *porque no es universal*, pero distinto también del conocimiento práctico o del técnico *porque es desinteresado*: es el conocimiento estético, o contemplativo en sentido lato.

Toda una estética, si bien se mira, está exigida, por no decir involucrada, en la doctrina tomista del *conocimiento de lo singular*, y bastaría la acusación que ROUSSELOT hace al ANGÉLICO de no tener

propriadamente una estética (66) para sospechar que no ha comprendido su pensamiento.

Esta doctrina del conocimiento de lo singular se expone a menudo de modo muy empobrecido: no es de extrañar que levante resistencias. Se insiste en que el objeto propio del intelecto humano es «la *quiddidad* abstracta de las cosas materiales» y así es, si bien se entiende; pero se olvida de insistir igualmente en que, si el ente es perfecto de la inteligencia según una *ratio*, *la relación de verdad se cumple — en definitiva — en lo existente*; o, si se prefiere, se da formalmente en el juicio, no en la simple representación (67).

Ciertamente, la inteligencia — y es importantísimo insistir en ello — se distingue de los sentidos y se eleva incomparablemente por encima de ellos, porque aquello que conoce como individual y concreto *puede considerarlo luego separadamente de sus condiciones cuantitativas*; ver, no tan sólo cosas que *tienen* verdad, sino *en tanto que la tienen*:

«La vista (escribe, vgr., en la I.^a, q. 12, art. 4, ad 3.^{um}) de ninguna manera puede conocer en abstracto lo que conoce en concreto; de ninguna manera puede percibir una naturaleza si no en tanto que *ésta*. Nuestro intelecto, en cambio, puede considerar en abstracto lo que conoce en concreto; y así, si conoce a seres que tienen la forma en una materia, resuelve, no obstante, en una y otra el compuesto *y considera la forma por sí misma*.»

Pero no debe olvidarse, tampoco, que la *forma* o *esencia* dice una relación *constitutiva* a la materia concreta (68) y que, por lo mismo, nuestro conocimiento intelectual debe revertir necesariamente por reflexión a lo individual y sensible; y ello de tal forma que *esta «conversión» es imprescindible para la intelección*:

«Nuestro intelecto no conoce, *directamente*, más que lo universal; *indirectamente*, y por cierta reflexión, puede conocer lo singular. *Porque, como se ha dicho anteriormente (q. 64, art. 7), incluso después de haber abstraído las formas o especies inteligibles, no puede hacer uso actual de ellas sino revirtiendo sobre el fantasma o elemento sensible en el cual entiende las especies inteligibles*» (q. 86, articulus 1, c.).

Y este es precisamente el modo como objetiva sus representaciones:

«Y de esta manera forma esta proposición: Sócrates es hombre». (Ibid.).

Ahora bien. Si el conocimiento intelectual perfecciona y enriquece nuestra alma porque le permite asimilar las *formas* de los demás seres; si es la captación de *lo universal en lo particular*, según la fórmula que define el conocer humano: «*contemplare veritatem in phantasmati- bus*» (69), ¿no nos conduce ello como de la mano a *vindicar el valor del conocimiento estético*, por no decir a concederle la primacía? Si la belleza se define como «*splendor formae super partes materiae proportionatas, vel super vires, vel super actiones*», la captación de cada *forma* y de su *splendor*, no del modo *discursivo* que caracteriza tan sólo momentos intermedios de nuestros conocimiento, sino de un modo *cuasi-intuitivo*, admirativo: «ὅτι τὸτ' ἐξεῖν» ¿no reunirá, este acto, todos los caracteres de la contemplación estética?

Y si entonces se observa que la contemplación estética fácilmente conduce a conocer la Naturaleza en tanto que es *formalmente* (y no tan sólo *fundamentalmente*) una semejanza del Creador; que la contemplación estética es como un peldaño para la contemplación natural de Dios, «Belleza de toda cosa bella», que luego la mística vendrá a coronar, ¿cómo es posible suponer siquiera que SANTO TOMÁS no va a valorar altísimamente este modo de conocimiento?

De este conocimiento contemplativo, *experimental*, que nos introduce en la intimidad de los seres, el caso más destacado es el conocimiento de la Persona. Pero todo conocimiento estético es, en cierto sentido, antropomórfico (70); no es de extrañar, por consiguiente, que nuestra actividad contemplativa descubra en la Naturaleza la *omnipresencia de la Persona*: «πάντα πλήρη θεῶν», dice, con el viejo TALES, todo poeta (y SANTO TOMÁS es un altísimo poeta). El *splendor formae* — este reflejo de la unidad interior que brilla, en cada objeto, en la proporción y *claridad* de sus partes materiales, de sus fuerzas, de sus acciones — es adornado metafóricamente por nosotros con caracteres psíquicos; los elementos individuales (que en el orden del conocimiento *científico* son accidentales, porque ningún lazo de necesidad los religa a la esencia o al fin del objeto) cuando los consideramos — en uso del profundo paralelismo que ARISTÓTELES descubrió entre el arte y la Naturaleza — como producto, si vale la frase,

de una actividad *artificiosa*; cuando consideramos al objeto en su «φύειν» por analogía con la manera como nosotros producimos nuestras obras, *estos elementos individuales se vuelven significativos*; nos revelan, de un modo que tan sólo ellos pueden hacer, la ingeniosa arbitrariedad — *ordenado desorden* — con que se expresan y ejercen por su medio las virtualidades de su forma específica, hasta el punto de que *serían de la definición de individuo si el individuo la tuviese* (Quodl. II, q. 2, art. 4, ad 1.^m); y el modo individual que reviste en cada caso la forma aparece intelectualmente justificado por la suprema perfección y elegancia del arte divino.

En otras palabras. Al *personificar* al individuo material; al considerar, si se prefiere, la Naturaleza como *instrumento* del arte divino, *la inteligencia «contemplativa» encuentra en la individualidad misma de las cosas una razón de ser* que la inteligencia científica nunca hubiera podido apreciar; y como este antropomorfismo es una nota inamisible de nuestra manera de conocer, por esto también la inteligencia estética acompaña *siempre* a nuestro «θεωρεῖν», a nuestro «πράττειν» y sobre todo a nuestro «ποιεῖν», incluso en aquellas obras cuyo carácter es más directamente utilitario.

«ITINERARIUM MENTIS»

*«Noli foras ire; in teipsum reddi... et
»si tuam naturam mutabilem inveneris,
»transcende et teipsum!» (SAN AGUSTÍN,
De Vera Religione, c. 32).*

Tan sólo porque hay en los seres sensibles una semejanza de Dios, o en general, de los seres espirituales, su conocimiento nos perfecciona:

«El conocimiento de un ser inferior no nos perfecciona, sino en »la medida en que se encierra en él una participación de lo superior. Manifiesto es, en efecto, que la forma de una piedra o de una »realidad sensible cualquiera no perfecciona al intelecto humano si no

»en tanto que participa de algo semejante a lo que está por encima del »intelecto humano: el *lumen intelligibile*, por ejemplo, o algo parecido» (I.^a-II.^{ae}, q. 3, art. 6, c.).

La Naturaleza material es una *lección* para el hombre tan sólo en la medida en que es para él una *lectura*; algo que se le presenta con la asombrosa propiedad de poscer un *significado*; no tanto, por consiguiente, como un conjunto de *cosas*, sino como un conjunto de *signos*. Lo material como tal dejaría a la inteligencia en la inercia y en la indiferencia, de no encerrar en sí una *idea*. La Naturaleza material tan sólo es un objeto para la inteligencia por esta *idea* que retiene, y que aquélla deberá liberar. *Alguien* pretende dialogar, sin duda, con el hombre por este poema del Universo. *Alguien*, es decir, un ser inteligente; porque en definitiva — y ésta sería tal vez la intuición más profunda del idealismo — tan sólo la inteligencia es inteligible.

Por esto nuestra apetencia natural de saber no se satisface, de sí, con el conocimiento de seres que incluyen *fundamentalmente* una semejanza de Dios; de seres que *están*, pasivamente, bajo la luz de Dios — la cual quedaría, sin embargo, inadvertida en sí misma; antes bien, busca contemplarlos en tanto que encierran *formalmente* esta semejanza divina; *en tanto que son, precisamente, esta luz divina misma*, que ha encontrado en ellos la posibilidad de hacerse soportable a nuestra mirada. Por una exigencia de su naturaleza, la inteligencia, si es fiel a sí misma, se verá conducida, tarde o temprano, a considerar no sólo a seres *que son* imagen o vestigio de Dios, sino *en tanto que son* esta imagen o vestigio (Cfr. I.^a, q. 93, art. 6, c.).

El proceso *dialéctico* que así se origina es tan sólo una traducción intelectual del proceso *cosmológico* que ordena los seres de la Naturaleza a Dios. Hasta descansar en Dios, en efecto, nuestra inteligencia podrá prorumpir en actos imperfectos; no *in ultimum et completum*: porque en Dios tiene su Fin, su objeto saciativo (Cfr. I.^a-II.^{ae}, q. 3, art. 6 ad 3.^{um}). Esta verdad: que la inteligencia, por naturaleza, está ordenada a Dios, se sigue como conclusión ineluctable de admitir: 1.º Que la inteligencia es una facultad constitutivamente ordenada al *esse*; de admitir, en otras palabras, *el realismo intelectual*. 2.º Que su objeto formal es la *ratio entis*, la razón de ser; o, en otras

palabras, *que no tiene, de sí, límite objetivo alguno*. Porque, si ello es así, no podrá perderse definitivamente en la prosecución de un *Ideal* subjetivo, sucumbir a la pasión de las *ideas*, sino que tarde o temprano se le impondrá la necesidad de la realidad; pero de otra parte desbordará necesariamente, en este caso, cualquier ser particular que se le presente y, lejos de poder descansar en la tranquila posesión de las *formas* que vaya sucesivamente conquistando, no podrá tener *algún reposo* hasta tanto que reemprenda la marcha; profunda antinomia de nuestro ser *irrequietum* mal interpretada por pensadores de primera talla que siguen creyendo, todavía, que nuestro destino es el de un caminar sin Fin (71).

Este proceso dialéctico, verdadero «*itinerarium in Deum*» tiene su inicio — todavía inconsciente — en el sentido de una *interiorización*. En el ruido exterior, no se oye la voz de Dios. Este *entrar en sí* es una exigencia indeclinable de nuestra naturaleza racional; hasta el punto que, según SANTO TOMÁS, una vida tan sólo es humana cuando consigue imponer algún silencio a su alrededor, cuando sabe resistir a la relajante *extroversión* a que nos lleva nuestra *pasividad*, nuestras *pasiones*, para habitar en la bodega interior en que Dios nos aguarda. Y así, la vida activa misma no tiene otra razón de ser que asegurar al hombre la posibilidad de acudir a este retiro espiritual, haciéndole dueño de unas circunstancias en las que tantos, por desgracia, espiritualmente naufragan.

Mas ahora queremos decir tan sólo lo siguiente: Un primer grado elemental de interiorización, de reflexión, viene ya impuesto a nuestra inteligencia por el carácter mismo de la verdad que constituye su perfección: porque no basta que la verdad esté *materialmente* en ella, como simple concordancia de hecho con otros seres: no habría más aquí, en efecto, que en cualquier relación natural de ejemplaridad. Ni tan siquiera que esté en ella *formalmente* como *indivisión consigo misma* (en nuestro caso, como coherencia lógica), porque ello es atributo de la verdad de *todo ser*, según la magistral definición de SAN AGUSTÍN (72). Para que la verdad esté en la inteligencia del modo propio según el cual constituye su perfección específica y al que apunta.

el dinamismo intelectual («verum, *in quod tendit*, intellectus»: I.^a quaestio 16, art. 1, c.) ha de estar en la inteligencia *como conocida*:

«*Perfectio enim intellectus est verum ut cognitum*» (I.^a, q. 16, articulus 2) (73).

En otras palabras: la inteligencia es verdadera, cuando, fiel a su propia naturaleza, posee la verdad *del modo que a esta naturaleza corresponde*, es decir, por modo inteligible; y — siendo así que *la posesión intelectual de la verdad se da en el juicio* — cuando, no tan sólo pronuncia juicios verdaderos, sino que *sabe* que lo son.

A propósito de lo cual será útil hacer un paréntesis para distinguir diversas *dimensiones*, que tiene un juicio, o si se prefiere, su *es*. Hay, en primer lugar, una dimensión *enunciativa* — simple vinculación de un predicado a un sujeto; mas ya se ve que por este sólo carácter no constituiría todavía la perfección específica de la inteligencia: podría estar inscrita en ella, en efecto, de la misma manera como podría estarlo en un frontispicio. Viene en segundo lugar, una dimensión *objetivadora*, a saber: la *posición* del objeto en el campo analógico del *esse*, la adecuación del pensamiento con aquello que *es* (74). Mas tampoco esto sería suficiente aún. Para que el juicio sea la perfección de la inteligencia, hay que considerar todavía en él un tercer aspecto, a saber: el *psicológico*, el cual no es otra cosa que el *asenso* intelectual, por el cual nuestra inteligencia se compromete en el juicio formulado, tomando partido a su favor: «*intelligere est cum quadam approbatione »dijudicatis inhaerere*» (I.^a, q. 79, art. 9, ad 4.^{um}); apropiarse mentalmente (*mente suscipere*: In IV Metaph., lect. 6) el contenido del juicio. Y ello, no de modo ciego, por algún impulso incontrolado, sino conscientemente, con una *certeza* racional y justificada.

Ahora bien: *la certeza legítima, racional, exige la reflexión*. Es clásico en este sentido el maravilloso texto siguiente:

«La verdad está en el intelecto *como consiguiente* a su acto y *como »conocida* por él. Como consiguiente a la operación intelectual, en »cuanto que nuestro juicio es conforme con lo que la cosa es; como »conocida, en cambio, por el intelecto, en tanto que *éste refleja sobre »su acto*; y ello, no sólo en tanto que tiene conocimiento de su acto, »sino *en tanto que conoce su proporción con la cosa*; lo cual no lo

»puede conocer, sin *conocer la naturaleza de su acto*; y esto exige que »conozca también *la naturaleza de su principio activo* que es el propio intelecto: *en cuya naturaleza está el conformarse con las cosas*.

»Así, *el intelecto conoce la verdad, porque refleja sobre sí mismo*» (I De Ver., art. 9, c.) (75).

La inteligencia, pues, no sólo expresa verazmente en sus juicios la realidad de las cosas, sino que conoce e implícitamente afirma en ellos esta su veracidad. En otras palabras: la verdad está en ella no como un simple modo de ser, sino como un *deber ser*: revestida en un grado u otro de aquella nota de *esencialidad* que, por la subsunción al primer principio de todo contenido de juicio, acompaña siempre a nuestro pensamiento objetivo.

La justificación de esta pretensión de poscer *legítimamente* la verdad es posible para la inteligencia gracias, precisamente, al *poder de reflexión* que la caracteriza como *facultad espiritual* que es. Reflexión implícita, concomitante, en toda su actividad de pensar; pero que puede ser también explícita, sorprendiendo esta actividad en su mismo origen. Veamos esta reflexión expresa hasta dónde nos conduce.

En primer lugar, ella nos muestra los *contenidos* de conciencia en el *acto* del cual adquieren su valor dinámico, su *intencionalidad*; *acto* conocido a su vez no como simple *fenómeno* subjetivo, sino en su *quidditas*, en *lo que es*. Este acto nos es dado, a su vez, junto con el *principio activo* del que es perfección inmanente; y como esta conciencia, no es meramente sensible, —mera constatación de hechos internos— sino intelectual, es decir, *quidditativo*, la inteligencia, hecha inteligible al salir de su potencialidad; patente a sí misma en su operación, *toma conocimiento de su propia naturaleza de facultad constitutivamente ordenada al esse*: «*in cuius natura est ut rebus conformetur*» (76). La reflexión expresa nos ha llevado al conocimiento del *sujeto pensante, en cuanto tal*.

Obligándonos a recorrer hasta el fin el camino de la reflexión, SANTO TOMÁS nos ha hecho llegar nada menos que al *punto de arranque del orden intencional entero*, desde el cual nos aparece este orden como la *extensión y expresión de un dinamismo natural*. La *verdad lógica: adequatio rei et intellectus*, esta verdad que se convierte con

el ente «*ut manifestativum cum manifestato*» (I.^a, q. 16, art. 3, ad 1.^{um}), que es *manifestación* o *expresión* del ser, está en la inteligencia a modo de eclosión de una *verdad* más profunda, de la *verdad substancial* de la inteligencia misma, de su: verdad ontológica; y la unión intencional entre sujeto y objeto (en que la primera de estas verdades consiste) queda justificada en último término *por la implantación de uno y otro en el orden absoluto del Ser*.

EL CONOCIMIENTO PROPIO Y EL CONOCIMIENTO DE DIOS

Una última consideración se presenta espontáneamente a nuestra pluma. Un miedo, que en este momento sería ya inmotivado, al *psicologismo* nos ha hecho olvidar prácticamente la enorme importancia que tiene para el conocimiento esta toma de conciencia, esta *reflexión*: no ya por lo que tiene de formal aportación al mismo (condicionando *a priori* sus objetos), sino, además, de aportación material. Si antes hemos podido decir que la Persona humana es, para nuestra inteligencia, un objeto privilegiado de conocimiento, ello es verdad: 1.º Porque es el más noble que se le ofrece en la experiencia, aquel en quien se cumplen de modo superior las leyes universales del ser; 2.º Porque es el único que le es *inmediatamente* conocido (77) y por lo mismo es *un punto de comparación obligado para el conocimiento de los demás seres*. Realmente, no hay dificultad para incorporar al tomismo la siguiente frase de BERDIAEFF, si se la despoja del resabio *modernista* que podría recibir del contexto:

«El conocimiento es una *humanización* en el sentido profundo, »ontológico, de la palabra... El conocimiento filosófico es también »humanización, conocimiento del misterio del ser en el hombre y »por el hombre, conocimiento del sentido de la existencia en tanto »que es conmensurable con la existencia humana, con el destino humano...» («*Cinq. méditations sur l'existence*». París. Aubier, 1936).

Nuestro conocimiento encuentra en nosotros mismos un dato inmediato para investigar en él y generalizar por comparación con él las supremas leyes del Ser. Conocemos y nombramos toda realidad en función nuestra, porque todo objeto se nos da envuelto en un acto

de conciencia en el que percibimos, no tan sólo nuestra actividad de conocer precisivamente considerada, sino *todas las resonancias sentimentales y afectivas que la acompañan*, y que colorean diversamente el objeto con tintes humanos.

Este antropomorfismo es posible por el parentesco irrompible que hay entre el *yo* y los demás seres, por el hecho de su común participación en la existencia. El hombre, realidad psicológica es, anteriormente, realidad ontológica (78); las leyes de su espíritu, tanto psicológicas como morales, no son otra cosa que la versión humana del poema del Ser. Sólo así puede interpretarse debidamente la «segunda parte» de la «*Summa*».

Este antropomorfismo ¿no vicia radicalmente nuestro pensar? Lo haría, ciertamente, de no poder nosotros corregir, al poner objetivamente el contenido de nuestro pensamiento en el acto del juicio, el tanto por ciento de inexactitud que afecta a nuestras representaciones. Mas no sucede así. Incluso en pleno uso de la metáfora y del símbolo, *el hombre sabe que está usando metáforas y símbolos*; este mínimo bastaría ya para salvar de alguna manera el realismo del conocimiento.

Este contenido psicológico de nuestro lenguaje y de nuestra concepción afecta a *todos* los objetos de nuestro conocimiento, tanto superiores como inferiores a nosotros (decimos que está *airado* lo mismo el fiero *mar*, que Dios; a reserva de negar, al mismo tiempo, la univocidad del término). Ahora bien: la importancia de este hecho es grande cuando se trata de conocer el Mundo superior, espiritual; ya que el conocimiento vivido de nuestra propia naturaleza es *el único punto de apoyo con que contamos para ello*:

«Sabemos, ya por demostración, ya por fe, que las substancias »separadas son intelectuales; pero no podríamos adquirir ni de un »modo ni de otro este conocimiento si nuestra alma no conociese por »experiencia (*ex seipsa*) lo que es ser intelectual; y así debe usar la »ciencia de su propio intelecto *para todo cuanto conocemos de las »substancias separadas*» (III C. G., c. 46).

La teología racional, lo mismo que la fe, *presuponen el conocimiento por el alma de su propia naturaleza intelectual*, mejor dicho, espiritual. Una «θεολογία» no puede tomar como punto de referencia

los grados inferiores del ser; ya en el orden físico (*el mineral*), ya en el orden lógico (*el ens universale praedicamentale*); porque si el conocimiento del alma espiritual tan sólo alcanza a darnos de los espíritus puros no un conocimiento *substancial*, sino genérico y remotísimo (Loc. cit.), *nada podríamos saber de su naturaleza* si por imposible debiéramos apoyarnos tan sólo en lo que no es más que un *vestigio* suyo, sino a lo más el hecho de su existencia.

Lejos de ser ajena al pensamiento de SANTO TOMÁS, la *vía de la interioridad* (que suele reservarse a SAN AGUSTÍN), el conocimiento propio *es el punto principal de arranque de sus pruebas «a posteriori»*:

«Pues siendo Dios superior a todo, lo que de Dios se dice no hay »que entenderlo según el modo de las criaturas ínfimas, a saber, los »cuerpos, sino según la semejanza que se da en las criaturas más per- »fectas, que son las substancias intelectuales; por más que esta seme- »janza tomada de ellas falle todavía para representarnos lo divino» (I.^a, q. 27, art. 1, c.; cfr. III C. G., c. 47, fin).

Y, sin embargo, el pequeño atisbo que por este medio podemos alcanzar de Dios y del mundo de los espíritus puros tiene para el hombre un valor superior al de cualquier conocimiento del mundo material:

«El intelecto humano desea, ama y se deleita mas en el conoci- »miento de las cosas divinas (o espirituales) por poco que de ellas pue- »da percibir, que en un conocimiento por perfecto que sea de las cosas »materiales e ínfimas» (III C. G., c. 25) (79).

B.

LA PERFECCIÓN INTENCIONAL
SEGÚN LA «VIS APPETITIVA»

«*Voluntas intellectum consequitur*»
(I.^a, q. 19, art. 1).

DEL «EGOCENTRISMO» AL «HETEROCENTRISMO»

El propio *yo* es limitado. Por esto la perfección está en salir de sí. Este salir de sí empieza ya con la actividad intelectual.

Prescindamos de la que se ordena a un fin moral o utilitario, para fijarnos en la actividad intelectual típica, la que es buscada por sí misma: veremos entonces que cabe entregarse todavía a su ejercicio adoptando dos actitudes completamente diferentes. La primera sería la de proponerse, tan sólo, *saber por saber*, en el sentido de poner un único interés en el *ejercicio mismo* de la actividad intelectual («*gaudium de cognitione*»), podríamos decir, copiando a SAN AGUSTÍN); actitud sólo en apariencia desinteresada, pero en realidad hedonística, egocéntrica, porque *el sujeto se busca tan sólo a sí mismo* en ella; actitud que se nutre del aprecio del propio ingenio y del afán de exhibirlo; volcada a la construcción de frases brillantes, al agudo chispear de la ironía; juego de intelectuales de salón, mantenido por el empeño de dar un sentido y por lo mismo una justificación a su comfortable inutilidad.

No es esto una vida intelectual. La inteligencia vive del estremecimiento de lo sublime, no de la complicación cavilosa; del interés *objetivo* del ser, no de una fútil curiosidad.

Hay mucho de desánimo en esta actitud. No se cree en una auténtica grandeza, ni en la posibilidad de ordenar nuestro pensamiento a ella. Así fué posible la famosa frase de LESSING, de que el principal goce de la inteligencia está en la busca, no en la posesión, de la verdad. Se teme el momento de esta posesión. Se teme que la expectación decaiga cuando la Verdad nos sea conocida. Se cree que *todo* es vulgar. Y así, por miedo a esta decepción, se prefiere tener al Absoluto eternamente distante; mas, al desconocer con ello la profundidad de la Verdad, falseamos el destino de nuestra inteligencia y nuestro propio destino. Porque la inteligencia es una facultad ingenua, libre de toda servidumbre, hecha para la maravilla; la inteligencia es la facultad de maravillarse del Ser.

La admiración del Ser entraña su *ponderación*. Para serle fiel, no puede la inteligencia detenerse en la sola afirmación de su esencia o de su existencia, sino que tiene necesariamente que estimarlo en juicios de valor. Así lo exige el carácter analógico del Ser, su interna dinamicidad. Sólo cuando estima y valora, merece plenamente la inteligencia el título de *sentido de lo real* que tan acertadamente le atribuye ROUSSELOT.

Ahora bien. Con el juicio de valor, con la admiración y maravilla del Ser y la ponderación de su grandeza empieza ya un *heterocentrismo* franco. Lo que polariza el interés del sujeto, en efecto, no es ya en este caso la *idolatría del ingenio*, sino la *perfección del objeto*; su gozo — el austero «*gaudium de veritate*», que dice SAN AGUSTÍN en sus «*Confesiones*» — es indiferente a aquellos valores de *novedad*, de *originalidad*, etc., antes tal vez exclusivamente apreciados.

Consideremos más detenidamente la nueva *actitud* adoptada. La posesión de la Verdad, en que la perfección de la inteligencia consiste, es la reflexiva manifestación, en un juicio intelectual, de lo que *es*; de manera que, si bien la *quidditas abstracta* de un objeto, su *esencia* es la *ratio quod intelligatur*, el juicio intelectual no se perfecciona hasta tanto que, revirtiendo al dato sensible, apreciamos al objeto con todas sus determinaciones, con esto más propio suyo que constituye su *ser*. La verdad se da principalmente por adecuación al ser de la cosa.

Tenemos ya esta referencia a lo concreto, a lo individual *que existe* en la Naturaleza. Pero cuidemos ahora de no despreciar el primer elemento. Porque, con sólo *juicios de comprobación* no habríamos considerado todavía a los seres *en su razón de ser*, ni se habrían cumplido, por consiguiente, las exigencias de la inteligencia. La atención a la esencia corrige esta imperfección; el juicio resultante pone al objeto como encerrando en sí un elemento de universalidad y de necesidad; no como un puro *factum*, sino como algo que tiene *consistencia*.

Pero esta universalidad y necesidad no son absolutas. Por lo mismo, el pleno conocimiento del objeto exigirá, todavía, que lo situemos dentro del orden total, *objetivo*, de los seres, calibrando su densidad ontológica *sub ratione entis*, «a la luz de las razones eternas» (Cfr. XX De Ver., art. 8.; I.^a, q. 87, art. 1, c.). Esta tendencia valorativa es una dimensión implícita en todo juicio, pero que pide ser explicitada. Resultado de ello va a ser que cada objeto particular no será ya un *término* de nuestra actividad intelectual, sino, a lo más, un *alto* en una trayectoria: el impulso mismo que nos hizo apuntar a él nos lo hará, en efecto, desbordar. Y toda vez que el interés por el objeto está ahora condicionado ante todo *por su valor*, se comprende la afirmación aristotélica de que el hombre se gozará más en el conocimiento, por deficiente que sea, de los *supremos inteligibles* que en un conocimiento riguroso tal vez, pero no nutritivo, de lo cuántico y material. El «*Deum et animam scire cupio...*» expresa maravillosamente la situación personal del hombre en este estadio último de su actividad teórica.

Mas he ahí que en el momento mismo en que nos parece haber alcanzado el grado mayor de *heterocentrismo*, de *objetividad*, en el ejercicio intelectual, una circunstancia nueva parece comprometerlo irremisiblemente. Porque, en efecto, *todo juicio de valor entraña una indiscutible referencia al «sentimiento»*, a nuestras disposiciones *subjetivas*. ¿Cómo evitar, entonces, que el relativismo vicie radicalmente el dictamen de la inteligencia?

La dificultad sería, a nuestro parecer, insoluble de considerar en la voluntad tan sólo su actividad tendencial, o lo que es lo mismo, egocéntrica. Porque, ya lo habremos notado, el problema se ha trasladado a la voluntad. A ella, en efecto, hay que atribuir la primacía

en el orden del *ejercicio* sobre todas las demás facultades nuestras y, por consiguiente, todo examen de una *actitud*, aunque sea *intelectual*, debe comenzar por ella.

Pues bien; también la voluntad, el *sentimiento*, son capaces de *objetividad*. Su intervención no es necesariamente un obstáculo a la serenidad *objetiva* de nuestras afirmaciones ni hay que retroceder, por consiguiente, a aquellos juicios de *esencia* en los cuales la inteligencia se pronuncia sin intromisión alguna afectiva para encontrar el modelo del juicio perfectamente objetivo. Lo que se requiere en este caso es que *también ella, la voluntad afectiva, acate el orden objetivo de los seres* o, lo que es lo mismo (dada su naturaleza de facultad ordenada *al bien y al fin*) *el orden objetivo de los fines*; reconociendo vitalmente — *exercite* — por su parte la *primacía absoluta del Último Fin* en el que tiene aquel orden su principio.

La perfección de la vida intelectual — en su expansión por este campo de los juicios de valor, en los cuales no solamente se expresa la naturaleza del objeto afirmado, *sino, al mismo tiempo, la naturaleza del sujeto* («*qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*») — exige la perfección de éste *no sólo precisamente considerado, como sujeto de conocimiento* (la perfección, si se prefiere, de la inteligencia *ut est res quaedam*) sino, más profundamente, la perfección del sujeto *en su ser ontológico*, en su indivisa totalidad.

Ahora bien. Cuando, por la posesión de este *bonum* que *en el orden físico de los seres es anterior a la verdad* (XXI De Ver., art. 3, c.) el sujeto, por su rectitud personal, está en condiciones de pronunciar juicios de valor ajustados a la realidad objetiva, al orden objetivo del ser, vemos entonces que se diferencian radicalmente ante su mirada *dos tipos de valor* completamente heterogéneos: el *valor de persona*, valor substantivo, de un ser que existe *para sí mismo*: «*propter seipsum existens*» (II.^a-II.^{ae}, q. 64, art. 2, ad 3.^{um}) y el *valor de cosa*, valor adjetivo de un ser que no es *bien para sí*, sino para una persona.

Mas lo perfecto — cosa o persona — puede valorarse de nuevo — salvadas las distancias — según dos formalidades diversas: ya como algo *acabado en sí mismo*, como lo que goza de la plenitud de ser que le es debida, ya también como *centro de difusión*, en bien de los demás, de su propia perfección y valor.

Si unas líneas antes hemos debido considerar, aunque haya sido tan sumariamente, la intervención de la *voluntad afectiva* previa o concomitante a la actividad intelectual cuando ésta se aplica a la valoración de los objetos aprehendidos (lo cual, digámoslo de nuevo, no hace otra cosa que asegurar a la inteligencia su fidelidad a la naturaleza *analógica* del *ens* y del *verum* en función de los cuales se define) debemos considerar, en adelante, la actividad de esta misma voluntad afectiva cuando es *consiguiente* a la actividad intelectual; en otras palabras, la actividad *elícita* de la voluntad frente a aquellos seres que la inteligencia ha estimado merecedores, en mayor o menor grado, de nuestra atención.

Vemos entonces que aquella doble dimensión de lo perfecto, a saber: como *acabado en sí mismo* y como *centro de dijesión*, en favor de los demás, de su propia perfección, así como ha dado lugar a juicios de valor de tendencia claramente diversa, despierta también en nosotros dos clases de reacción personal igualmente diferenciadas: nos referimos, justamente, a los *dos sentimientos-tipo fundamentales de la admiración y el amor*.

1. LA PERFECCION COMO «TERMINATIVA» Y LA UNIDAD DE LA «JUSTICIA»

*«In omni enim communicatione vide-
»tur aliquod justum esse, et amicitia
»autem»* (Arist., VIII Eth., 11).

«ADMIRACIÓN», «RESPETO», «OBEDIENCIA», «JUSTICIA»

La admiración va a lo grande, a lo desconocido; a aquello en que tiene cumplimiento una ley que sobrepasa nuestra inteligencia; al reflejo de Dios que ilumina la frente de los seres. SANTO TOMÁS la describe como una especie de temor, como un «*actus consequens con-templationem sublimis veritatis*» (II.^a-II.^o, q. 180, art. 3, ad 3.^{um}). Esta resonancia afectiva que produce en la persona la maravilla del

Ser, representa, sobre su estimación por la inteligencia, un nuevo paso en el camino del *heterocentrismo*: porque la *sumisión* que implica no es ya solamente intelectual, sino personal y ontológica.

Ahora bien. Cuando la admiración va a la persona *como persona*, cuando la grandeza a que ella atiende es la *dignidad* propia de la persona, la admiración cambia de género: se transforma en el sentimiento, completamente nuevo y original, de *reverencia* o *respeto*. Nunca, en efecto — a no ser por un antropomorfismo abusivo — una cosa, una idea, una realidad no-personal puede ser acreedora de respeto: el respeto va esencialmente a la persona, y el misterio que lo provoca es el de su conciencia y de su libertad.

Esta dignidad de persona y, subsiguientemente, el respeto que ella suscita, pueden adoptar infinidad de matices: ya era de prever, dada la riqueza ontológica del supuesto personal. Puede tratarse, por ejemplo, de la dignidad *substancial* de la persona. Esta resplandece con tanta mayor fuerza cuanto más se presenta desnuda de todo valor sobreañadido (que pudiese originar de nuevo reacciones egocéntricas: reacciones de temor servil, por ejemplo). La dignidad humana se presenta más venerable en el débil, no por *resentimiento*, sino por la delicadeza, la reverencia que suscita siempre un valor de naturaleza puramente espiritual.

El matiz del respeto hacia la persona será diverso cuando atiende a su desarrollo moral: nos referimos al que merece el hombre *virtuoso*, cuya vida está presidida por la ley de la razón y por la Ley de Dios.

Cabe respetar también a una persona por su *dignidad social*. Cuando ocupa un lugar preeminente en la Sociedad, cuando es *persona pública* como dice SANTO TOMÁS; cuando está revestida de autoridad y nos aparece como *ministro de Dios*; cuando, además de exceder por su perfección formal, que la hace acreedora de *honor* y *alabanza* — dice, respecto a nosotros, razón de *principio*, de *causa eficiente*, el respeto origina entonces la *obediencia* — contención de nuestros impulsos y de nuestro querer para acomodarnos a su voluntad.

Sean los que sean los matices que puede revestir el *sentimiento primitivo* que hemos denominado *admiración* frente a la dignidad múltiple de que puede estar revestida una persona, nos parece una nota esencial, en todo caso, cierto *situarnos en nuestro lugar*, que nos

hará recibir, con emocionado agradecimiento, las muestras de *benevolencia* que nos dirija. *No es todavía el amor, pero sí una preparación para él.*

El carácter preparatorio del agradecimiento para con el amor no significa, sin embargo, que los sentimientos que estamos estudiando digan simplemente razón de *medio* a su respecto; porque no están destinados a desaparecer cuando el sujeto llegue a la perfección, al contrario, *son esenciales a ella.* Y así permanecerán, sublimándose, en el Cielo cuando la intimidad con Dios — presente a nosotros con toda su incomprensible Infinitud y Majestad — nos sumirá en el más completo anonadamiento y adoración. *Es el placer fundamental de la humildad,* expresión, en el ser finito, de la verdad de su limitación y de su dependencia.

Los sentimientos de respeto están a la base de todo orden social. Por ellos se supera ya el mayor peligro que amenaza a la Sociedad: el confusionismo y la anarquía, porque puntualizan debidamente la alteridad y distinción que la Persona requiere, y determinan orgánicas preelaciones sociales.

Este orden, fundado en el respeto, es el de la *justicia.* Ella es una relación *estrictamente «interpersonal»:* porque tan sólo la persona, en efecto, es sujeto de derechos y deberes, tan sólo ella tiene un valor individual absoluto y que, por consiguiente, no me es lícito sacrificar en mi provecho.

La justicia es la salvaguardia de nuestra dignidad personal, a la par que es su reconocimiento. Ella nos coloca uno frente a otro *de potencia a potencia;* pero este *encaramiento* previo es imprescindible para poder reunirnos luego en la unidad de la paz. Al puntualizar estrictamente para cada uno el valor de su respectiva dignidad, la justicia nos hace solidarios, en efecto, en ella; de suerte que todo atentado a la dignidad personal de mi prójimo es un atentado a mi propia dignidad personal.

Así, la justicia crea una primera forma de unidad. No es todavía la unión *afectiva* de la amistad que es el fin de la Ley (80), pero sí una unión efectiva, como la que se da entre quienes colaboran a una empresa común. La justicia equilibra las fuerzas sociales, dando a cada uno lo que se le debe. Las prestaciones de cada uno para el bien común

deben compensarse por los demás con *contra-prestaciones* equivalentes: ya con equivalencia estricta, de igualdad rigurosa, en la justicia *conmutativa*; ya de proporcionalidad en la *distributiva*. Los lazos de *coordinación* y de *subordinación* que de este modo surgen suponen, en la cúspide de la Sociedad, un Príncipe que preside para el bien común.

El dictamen, no simplemente *enunciativo*, sino *preceptivo*, del Príncipe es la Ley. La Ley — *ordinatio rationis ad bonum commune* — tiende al establecimiento del orden de la justicia entre los súbditos; del orden *objetivo* del *derecho* que respeta en cada uno lo que es, su *verdad*. En un segundo momento, la obra del legislador debe continuarse por su providencia y *gobierno* por los cuales *imprimirá* la Ley, en una participación lo más perfecta posible, en sus súbditos.

Esta *impressio* puede tener lugar de dos maneras: ya como *obligación*, ya como *inclinación* (81). En el primer caso, el súbdito queda vinculado a un orden, salvado de las improvisaciones de su capricho y de sus veleidades egocéntricas, tan sólo porque le domina la superioridad física o moral del gobernante; en el segundo, por el amor del Bien que es el fin de la Ley. Sólo en este segundo caso desaparece el disgusto por la Ley.

Este disgusto por la Ley, que nace de su *obligatoriedad*, hace decir a muchos que ella atenta a nuestra dignidad. No hay tal. La obligatoriedad de la Ley no coarta, de sí, nuestra verdadera libertad (ni quita, por consiguiente, el mérito o valor moral de nuestros actos), sino *el mal uso* de la misma; elimina tan sólo la *posibilidad de desorden*, que es nuestra mayor imperfección. Dada esta imperfección nuestra como sujeto libre, nuestra tendencia a decaer del plano de *universalidad* que es propio de la Persona, incluso la misma ley coactiva es un bien: porque ella fortalece nuestra libertad y sostiene su buen uso. Pero, siendo así que lo hace tan sólo *extrínsecamente*, por el temor puede ser un medio, siempre provisional; no puede ser el ideal a que el Príncipe aspira. Porque él se propone como fin de la Ley nuestro robustecimiento espiritual, «*facere homines bonos*» (Cfr. I.^o-II.^o, q. 92, art. 1, c.), formar a los súbditos en la virtud; de tal manera que espontáneamente, connaturalmente, se inclinen al cumplimiento de la Ley:

«Todo precepto legal versa sobre actos virtuosos. Ahora bien: di-
 »versamente se inclinan a hacer las obras de las virtudes los imper-
 »fectos, es decir, aquellos que todavía no tienen el hábito de la virtud,
 »y los que son perfectos, por la posesión de estos hábitos. Los prime-
 »ros, se disponen a hacer las obras de la virtud *por alguna causa ex-*
trínseca, por ejemplo, por la conminación de las penas..., los virtuo-
 »sos se inclinan a hacer obras de virtud *por amor a la virtud*, no por
 »ninguna pena o remuneración» (II^a-II.^{ae}, q. 107, art. 1, c.).

La Ley es un bien para el hombre, incluso cuando está grabada en tablas de piedra, y obra sobre el sujeto principalmente por la sanción que la acompaña: mas el *servilismo* no es compatible con la obediencia perfecta, que únicamente se da cuando la Ley está grabada en nuestros corazones, cuando ella nos impulsa, *fortiter et suaviter* a su Fin, porque ha conquistado para él nuestro amor (82). *La plenitud y perfección de la Ley es el Amor.*

«Como dice el Apóstol, el Fin del precepto es la Caridad; y a
 »esto tiende toda Ley: a constituir amistad ya de los hombres entre
 »sí, ya de ellos con Dios» (I.^a-II.^{ae}, q. 99, art. 1, ad 2.^{um}; cfr. articulus 2, c.; etc.).

En este momento queda asegurado el exactísimo cumplimiento de la Ley, porque el amor elimina su *gravosidad*. Por lo mismo, el orden de la Justicia — en última instancia, el orden de la *Verdad* — no queda destruído por el Amor, sino tan sólo lo que en él había de coactivo, de violencia extrínseca, de preparatorio: en su fondo, al contrario, *queda consolidado*: porque se ha liberado una fuerza más profunda que nos impulsa al fin establecido por él. Una reverencia mayor nos liga, en efecto, con quien ejerce la autoridad si es amado como un padre; el amor puro hacia nuestros semejantes aumenta la delicadeza con que respetamos su dignidad. Recíprocamente, este respeto, con todos sus matices, es esencial a la perfección del Amor: porque no se trata ya del temor *servil*, sino del temor *casto* o *filial*. Esto, que es válido respecto a toda Persona, encuentra su aplicación más alta cuando temor y amor tienen a Dios por objeto:

«Hay un doble temor: uno filial, otro servil. El temor filial no
 »puede menos de crecer con la Caridad, como crece el efecto al crecer
 »la causa...». «El temor filial aumenta con la Caridad, y se hace

»perfecto cuando la Caridad es perfecta» (II.^a-II.^{ae}, q. 19, artículos 10 y 11).

En este momento — en este eterno momento de la Gloria — en que no queda ya ninguna posibilidad de mal, *¿cómo puede subsistir todavía temor?*, cabe preguntarse, si pensamos que el temor se define, en principio, en función de un mal que amenaza.

Sí subsiste, dice SANTO TOMÁS, pero de modo eminente, purificado de toda imperfección; es *el temblor de admiración por la Incomprensibilidad de Dios*:

«Las mismas Virtudes Celestes, que ven a Dios sin cesar, *tiemblan en su contemplación*; pero este temblar, que no puede serles »penoso, no es de temor, sino de admiración; ya que, en efecto, ad- »miran a Dios como existente por encima de ellas e incomprendible» (II.^a-II.^{ae}, q. 19, art. 11, c.). Es el «*timor securus*» de que habla SAN AGUSTÍN.

Ahora bien. Si lo dicho hasta aquí es exacto, un salto, en la contemplación de la Persona, que nos llevara *directamente* de su conocimiento a su amor y amistad sin pasar por el respeto, la admiración, la justicia, *comprometería este misma amor y amistad*, privándoles de base estable, haciéndoles correr un riesgo constante de disolución y versatilidad. La amistad perfecta, la *caritas*, considera al amigo como *carus*, como estimado en mucho (I.^a-II.^{ae}, q. 26, art. 3, c.); la amistad propiamente tal, la amistad *virtuosa*, se funda y exige el pleno reconocimiento de los derechos respectivos y de la respectiva dignidad.

2. LA PERFECCION COMO «DIFUSIVA» Y LA UNION POR EL «AMOR»

La valoración de lo perfecto no es completa cuando lo consideramos tan sólo en absoluto, como *acabado en sí mismo*; hay que considerarlo también, lo hemos dicho, como centro de difusión, en bien de los demás, de su propia perfección y valor.

Sin embargo, esto no basta para que se depierte en un sujeto el sentimiento que denominamos *amor* propiamente tal: hace falta, to-

davía, que él mismo se considere comprendido en esta esfera de difusión; más aún: que la irradiación de la bondad tenga, a su respecto, este matiz de entrega *personal*, y no simplemente de entrega de bienes, sin lo cual su correspondencia sería siempre, hasta cierto punto, interesada y egocéntrica.

Antes hemos considerado las relaciones de justicia con el único empeño casi, en este momento, de dejar por sentado su necesidad para una teoría completa de la perfección personal; ya que un estudio directo desbordaba, en este momento, nuestras posibilidades; toca referirnos ahora, a las relaciones de amistad. Aquéllas se apoyan en los sentimientos de respeto, de honor, de admiración, de alabanza, de obediencia; crean entre los hombres una *unidad de semejanza, enlazándolos* en la participación de una dignidad común. La amistad, en cambio, los une en una *fusión íntima, física*, hace de ellos *una sola cosa*.

Situémonos en el caso del hombre y recorramos de nuevo, esquemáticamente, la trayectoria de su perfeccionamiento. Del conocimiento de las cosas y de los demás hombres ascendió al conocimiento de Dios. Frente a Dios, la *Religión* le mantiene en su lugar, le sume en la adoración que a Dios se debe; frente a los demás hombres, la justicia le une en lazos sociales. El amor completa la obra. Él le unirá con la Naturaleza, con su prójimo, con Dios, en una unión que, de momento, es tan sólo intencional, *afectiva*; pero que está ordenada de sí, como a su fin, a una unión real, *secundum esse naturale*.

Es este último problema: el problema del amor y de la unión que él procura, el que debemos, finalmente, estudiar.

EL PROBLEMA DEL AMOR

Los seres no están hechos para la soledad. La misma necesidad metafísica que les empuja a la perfección, les obliga a salir de sí; ya para buscar la ayuda de los demás ya, cuando ha alcanzado su perfección, para difundirla a su alrededor; porque tan sólo en el *dar* se justifica el *poseer*.

Por esta exigencia el hombre no puede permanecer encerrado en sí mismo, sino que está *constitutivamente abierto* a otros seres: a co-

sas que utiliza, a personas con las que convive y que ama. Que ama principalmente, si su amor es ordenado, por su valor de Persona, sin revertir sobre sí y sus limitados intereses; dándose generosamente a ellas y, con todo, pidiendo correspondencia, pues, precisamente porque se da y en la medida en que lo hace sin reserva, *el amante adquiere el modo de causalidad propio del bien y del fin*, que es *atraer, ser amable*, provocar en el amado una efusión correlativa de la suya propia.

Esta mutua efusión; este vaciarse de sí mismo en el amor de otro; esta unión de corazones en una comunidad de vida, tiene su expresión más alta posible en la contemplación. La contemplación es una comprensión recíproca, por intuición y connaturalidad, entre dos espíritus que se abrazan en la verdad de un amor sin reserva; es el acto en el cual la intimidad personal culmina porque dos personas se manifiestan por él, una a otra, su íntimo secreto.

La contemplación de Dios — última perfección del hombre y de toda criatura intelectual — es el caso puro de este amor; y a coadyuvar a esta unión con Dios, a esta *divinización* de las criaturas libres, está ordenado todo el Universo.

Más un falso concepto de la perfección ha viciado en algunos autores su noción del amor. «*Todo ser desea su perfección*», leen en SANTO TOMÁS; pero olvidan que, según el ANGÉLICO, la perfección definitiva de un supuesto no es nunca algo absoluto, sino relativo; no la tiene en sí, sino fuera de sí; tiene carácter ponderal, no estático, y no puede consistir en la especie de *espléndido aislamiento* como se ha concebido a veces el ideal del *sabio*: es, al contrario, un *salir de sí, éxtasis, arrobamiento*.

Este amor puro, desinteresado, *que supone perfección y plenitud en el sujeto* — no una limitación que haya que compensar — que lleva a la comunión de dos seres en acto (cuando todo utilitarismo ha sido superado y permanece la pura amistad) *es siempre un amor interpersonal*.

Tan sólo la Persona, según SANTO TOMÁS, es objeto de amor propiamente dicho; las cosas, los irracionales, son objeto de amor en un sentido analógico, disminuído, de la palabra. *El amor, en efecto, es*

una perfección análoga; como lo es el *bonum* que lo especifica, como lo es la unidad en que se funda o que procura.

En la primera línea de una obra, preparada al mismo tiempo que su tesis sobre el «*Intelectualismo de SANTO TOMÁS*» y que mereció el honor de ser incluída en la célebre colección de BAEUMKER: «*Pour l'Histoire du problème de l'amour au Moyen Age*», ROUSSELOT escribe:

«Lo que se llama aquí el problema del amor podría, en términos abstractos, formularse así: *¿Es posible un amor que no sea egoísta?* »Y si es posible, ¿cuál es la relación de este puro amor de otro con el amor de sí mismo, que parece ser el fondo de toda tendencia natural?» (Col. cit., 1908, t. VI, cuaderno 6, Prefacio).

Al preguntar si es posible un amor que no sea egoísta ROUSSELOT acaba de preguntar, simplemente, si es posible el amor. Su respuesta será, en realidad, negativa: su esfuerzo, el de reducir todo amor, por desinteresado que parezca, al amor de sí, «*en el que parece consistir todo el fondo de las inclinaciones naturales*» (Ibid.).

El amor propio, dice, es el más intenso porque el amor se funda en la unidad; pero como la unidad-tipo, según SANTO TOMÁS, no es la unidad imperfecta del *individuo*, sino la *unidad universal*, en un nuevo paso reduce ROUSSELOT todo amor particular al amor universal y al amor de Dios, resolviendo con ello el clásico problema medieval *Utrum homo naturaliter diligat Deum plus quam seipsum*. La teoría física del amor (que profesa, a su decir, SANTO TOMÁS), lo lleva a tomar como explicación del amor, en todo caso, la *doctrina del todo y la parte*. El egoísmo individual vendría substituído por un egoísmo social, cósmico si se prefiere; el amor sería siempre una *tendencia*.

El amor *extático*, el amor que iguala, el amor de amistad, quedaría reducido a «algo accidental propio del orden humano, si es que en realidad existe tal amor». El efecto propio del amor no es una unión cualquiera, sino la subordinación y la obediencia.

Tal interpretación de la doctrina tomista del amor nos presenta, desde el primer instante, una visión parcial al no conocer o no reconocer otro amor que el que siente lo imperfecto por su perfección, la parte por el todo; el que se da *en un ser en potencia* para el ser en

acto; dentro de este cuadro, el amor de amistad (*amor de dos seres en acto: actus perfecti*, podría decirse) no resulta posible.

Nótese después un segundo equívoco que introduce ROUSSELOT al establecer una desgraciada aproximación entre las nociones de *amor egoísta* y *amor de sí mismo*. Porque el amor de sí puede ser ordenado y legítimo, más aún: obligatorio; mientras que el primero aparece a toda conciencia recta como algo esencialmente desordenado, por ser la tendencia a subordinar a sí y a los propios intereses, como instrumento de la perfección propia, a la persona ajena y los suyos.

La raíz de este deficiente enfoque del problema del amor nos parece encontrarse en la corriente deformación que sufre en los autores la frase antigua y anticuada de «*amor concupiscentiae*». Se le toma como expresiva de un amor sensual, o, en general, de cualquier amor que envuelva una referencia al sujeto; cuando en realidad, por más que aquel primer significado sea el etimológicamente originario y pueda también tomarse en este segundo, el sentido primario de esta expresión es, en SANTO TOMÁS, totalmente diverso: significa, en efecto, el *amor que merece una cosa*, entendiendo por tal, en este momento, todo cuanto pueda poseer un valor adjetivo, inherente a una persona, y sea amado por este valor.

Vamos a aclarar este matiz sutil. La referencia al sujeto no vicia el amor, ni lo hace necesariamente egoísta: pues esta referencia se da, de sí, en todo amor incluso en la misma Caridad. Siendo, en efecto, el amor una *vis unitiva* el sujeto desea unir al amado a sí, poseerle, considerándolo *como conveniente* o bueno para sí.

Pero, que el amante intervenga siempre en la relación de amor *como sujeto* no quiere decir que intervenga siempre también *como objeto*, y este es el cambio de acentuación o de matiz que inconscientemente hacen los autores: todo amor implicaría que el sujeto se toma a sí mismo *como fin*, en cuyo caso se comprende la pregunta de ROUSSELOT de «si es posible un amor que no sea egoísta».

Si procedemos, en cambio, correctamente, debemos recordar que los actos se especifican por sus objetos, no por su principio; y que, por consiguiente, el *amor de posesión (amor concupiscentiae)* deberá definirse *por su objeto*, atendiendo a la *naturaleza del valor* que lo hace amable. Éste, ya lo hemos dicho, es el que denominamos *valor*

de cosa, valor de posible inhesión. Ahora bien: *el sujeto no se ama a sí mismo con este tipo de amor*, que es evidentemente no sólo inferior, sino heterogéneo al *amor de amistad* (amor especificado por un objeto que posee *valor de persona*, valor substantivo); sino, al contrario, *con un amor de «super-amistad», «aliquid majus amicitia»*, dado que se funda y tiende a asegurar no una *unión*, como la amistad, sino la interna *unidad* del sujeto. Por razón de esta exigencia óptica que hay en el fondo del amor de sí, nadie puede odiarse a sí mismo ni renunciar legítimamente al último Fin.

Mas tampoco es lícito impedir a otros la consecución de este Fin (lo cual tiene lugar siempre que los subordino a mí *a manera de puro medio*, interponiéndome en la trayectoria de su perfección personal); porque, con sólo una diferencia en la *intensidad* del deseo que es función de la *proximidad* al sujeto, *el motivo o razón de desearlo para mí y para los demás es exactamente el mismo*, a saber: *que toda persona le está directa e inmediatamente ordenada.*

Resumiendo. ROUSSELOT *concibe unívocamente el amor.* Que ello proceda de una confusión sobre la naturaleza del *amor de sí mismo* o, inversamente, la origine, en el caso particular del *amor de sí* es donde se manifiesta de modo más palmario la falsa noción del amor que tiene ROUSSELOT; de aquí, la consiguiente dificultad de aclarar la manera como los demás amores tienen en éste su origen, según el famoso texto aristotélico (IX Eth.): *«Amicabilia quae sunt ad alterum venerunt ex amicabilibus quae sunt ad seipsum»* («Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age», c. 1, p. 7); así como la reducción del amor en todo caso a una forma u otra de egoísmo, *a un movimiento centrípeto.*

SANTO TOMÁS concibe el amor de modo muy distinto. El amor es, según él, *una perfección análoga*, como son análogos los valores de *cosa* y *persona* que especifican sus géneros principales. El *amor de cosa*, en efecto, tan sólo en sentido análogo y disminuído merece el nombre de amor; y ello, precisamente, porque queda todavía en él un retorno del sujeto sobre sí mismo, porque *el salir de sí, esencial en el amor*, no es perfecto. Lo mismo ocurre en la amistad *util o deleitable*, en las que el amigo no es amado por sí, sino por el provecho o placer que nos proporciona. *El amor propiamente dicho es el amor*

de amistad desinteresada, «*secundum virtutem*»), cuando el amigo es amado por él mismo, *por ser él quien es*, por su valor substantivo; ya que tan sólo en este caso el *heterocentrismo* es perfecto.

Se comprende entonces que si ordeno las cosas a mi provecho, no incurro en egoísmo, en desorden alguno, al contrario: porque esto es precisamente lo que exige el tipo de valor que caracteriza la *cosa*: valor *servil*, que *pide esencialmente* esta subordinación.

El modo, en cambio, como el amor de amistad se reduce al amor de sí es totalmente diverso, a saber: *según una relación de ejemplaridad*. Y así, escribe SANTO TOMÁS (comentando la frase misma de la «Ética» que cita ROUSSELOT): «*Sic enim videtur esse unus homo aliterius amicus si eadem agit ad amicum quae ageret ad seipsum*» (lect. 4.^a), «un hombre se muestra amigo de otro cuando obra a su respecto como obraría consigo mismo».

Amo, pues, a las cosas *para mí*; amo a las personas *como a mí*. ¿Qué egoísmo hay en ello? Ciertamente, en la medida en que su duda metódica sobre *si un amor desinteresado es posible*, es una duda real, ROUSSELOT no ha entendido el misterio del amor ni el pensamiento profundo de SANTO TOMÁS.

Porque *este punto es central en la doctrina del ANGÉLICO*. Toda su obra, en efecto, es una invitación a contemplar el maravilloso espectáculo del amor y a dejarse arrastrar por él. Precisamente por esto su lenguaje es el lenguaje de la Sabiduría:

«¿Y dónde se encontró más claro que en el Doctor ANGÉLICO este *lenguaje de la Sabiduría*, siendo así que no le bastó instruir la mente de los hombres, sino que procuró con todo ahinco excitar sus *voluntades al amor del grande Amor que es la causa de todas las cosas?*»

Esta frase de Pío XI en un documento oficial célebre: la Encíclica «*Studiorum duces*», define la obra de SANTO TOMÁS de modo bien distinto de como suele hacerlo la interpretación *intelectualista*. Mas entonces no es desconsideración alguna preguntar: *esta interpretación (intelectualista), ¿no habrá viciado el sentido del tomismo?*

El análisis es siempre frío. Afortunadamente, la especulación no se detiene en el análisis, que tiene mero valor instrumental. En el fondo de los análisis a que SANTO TOMÁS somete su objeto, hay que

descubrir la intensidad de vida que late en el pecho de su Autor. Que se nos tolere, en las páginas que siguen, un esfuerzo de análisis, encaminado a reconstruir lo más fielmente posible la doctrina tomista del amor. Distinguiremos, en la vida de amor, *tres momentos*: el primero, cuando, herido el corazón por la belleza del objeto, por la *incandescencia* de su forma, el sujeto se lo incorpora *intencionalmente* a sí, como principio, en adelante, de su actividad. Si este amor suyo llega a obtener correspondencia, viene un segundo momento, a saber: la amistad, que no es ya una unión potencial con el objeto, sino una unión estable, habitual. Finalmente, cuando apartada toda distancia y obstáculo esta amistad consigue su fin: *ex ambobus fieri unum*, el amor ha alcanzado su estado perfecto y el amante con él: es la unión actual.

Primer momento

EL AMOR, UNIÓN POTENCIAL CON EL OBJETO

EL AMOR, FUNDAMENTO DEL MOVIMIENTO APETITIVO

Así como la inteligencia, bajo el influjo de su objeto, pasa por un primer período de esfuerzo y elaboración (*cogitatio*), hasta tanto que prorrumpe en el *verbo* o palabra en que el objeto está *dicho*, *manifestado*, *expresado*, en una versión intelectual, parecidamente, bajo la impresión del objeto se realiza un trabajo de elaboración subconsciente en nuestra voluntad, hasta tanto que prorrumpe en amor. El amor — *forma* o acto de una facultad afectiva (Cfr. III, D. 27, quaestio 1, art. 1, ad 5.^{um}, etc.)—, es correlativo, en su orden, de lo que es la *species* en el orden del conocimiento; y así como ésta puede ser *impresa* y *expresa*: con valor de *principio* de la actividad intelectual la primera (perfección *óptica* de la inteligencia), con valor de *término* la segunda (perfección *suya* intencional), así puede considerarse el *amor* ya como *principio*, ya como *término* del movimiento apetitivo.

Y así como el *verbum mentis* es un descanso o aquietación de la inteligencia (*stabilimentum*) en el objeto, cuya *verdad* ha pasado a

ser perfección suya, así el amor (en este sentido en que se le da el nombre de *pondus*) es también una *aquietatio* (In III Sent. loc. citato, ad 2.^{um}), un «*stabilimentum voluntatis in bono volito*» (II De Potentia, art. 9, c.), la traducción y confirmación por modo voluntario de la tendencia natural que nos lleva hacia él.

Empezará entonces un segundo *movimiento*: el de ejecución (prosecución del bien amado, *beneficencia*, etc.), que tendrá a este amor *elícito* por principio y que se cerrará en el objeto al unirnos a él. De esta manera se llevará a la actualidad la primitiva unión potencial en el ser que condicionó el entero proceso intencional que hemos resumido.

Así se armonizan, nos parece, tres series de textos en que el amor figura, respectivamente: a) como *principio del movimiento apetitivo*; b) como *término* de este movimiento; c) como *principio, esta vez, de la actividad operativa* del sujeto, tendente a asegurar la unión real con el bien amado (Cfr., vgr., en el primer sentido: I.^a, q. 20, articulus 1, c.: «*Amor naturaliter est primus actus voluntatis*»; III, D. 27, q. 1, art. 2, c.; en el segundo: «*Amor dicitur terminatio appetitivi motus*»; «*Amor enim dicit terminationem affectus*»; Ibid., articulus 3, c.; etc. O en el tercer sentido: «*Amor est principium motus tendentis in finem amatum*»: I.^a, II.^{ae}, q. 26, art. 1, c.).

Profundizando más, el amor aparece, no sólo como el principio o el término del movimiento apetitivo en sentido *temporal*, sino como un fundamento en el que en todo momento se apoya; como aquello inmóvil que hay en la base de todo movimiento; así debe entenderse, por ejemplo, la frase:

«*Omne agens, quodcumque sit, agit quamcumque actionem ex aliquo amore*» (I.^a-II.^{ae}, q. 28, art. 6, c.).

El influjo *actual* del amor sostiene en todo instante el movimiento apetitivo y en general la actividad toda del sujeto.

Ahora bien: puesto que SANTO TOMÁS distingue, como es sabido, tres clases de apetito: natural, sensitivo y racional, deberá distinguir y así lo hace, en efecto, tres clases de amor:

«En cada uno de estos tres apetitos, el amor es principio del movimiento tendente hacia el fin amado.

»»En el apetito natural, el principio de este movimiento es la

»*connaturalidad del apetito con aquello a que tiende*, y que puede llamarse *amor natural*; como la *connaturalidad* de un grave con respecto al lugar medio, a saber: su *gravedad*, podría llamarse *amor natural*.

»Y parecidamente, la *coaptación del apetito sensible o de la voluntad a algún bien*, es decir, la *complacencia misma en el bien*, se llama *amor sensible o amor intelectual o racional*, según esté en el apetito sensible o en el apetito racional» (I.^a-II.^{ac}, q. 26, art. 1, c.; Cfr., vgr., Comp. Theol., c. 107, etc.).

En este pasaje se dan nuevas precisiones sobre la naturaleza del amor (principio y fundamento de un movimiento apetitivo que se prolongará, de sí, en un movimiento exterior hacia el bien) al llamarlo el ANGÉLICO *connaturalitas*, *coaptatio*, *complacencia boni*, o en otro pasaje, *conformatio* (I.^a-II.^{ac}, q. 62, art. 3, c.). Un análisis más detallado nos pondrá en conocimiento de sus elementos principales.

PRIMER ELEMENTO DEL AMOR LA «PASIÓN» Y SUS CLASES

»*Ratio passionis magis invenitur in
parte appetitiva quam in apprehensiva*»
(I.^a-II.^{ac}, q. 22, art. 2, c.).

La *pasión* propiamente dicha: efecto del agente en el paciente, supone necesariamente imperfección en el sujeto, una materia que hay que conformar. (Cfr., vgr., I.^a-II.^{ac}, q. 22, art. 2, ad 1.^{um}). En el orden, en efecto, en que algo es perfecto — *totaliter factum* — ya no puede recibir, ni menos, por consiguiente, *padecer*; es decir, sufrir una *transmutación* por la acción del agente. Pero puede tomarse la *pasión* en sentido lato y designar con ella cierto grado de *pasividad* en general, según la cual un sujeto es movido a obrar por el bien que hay en un objeto: y en este sentido puede haber *pasión* también en el ser espiritual.

Precisemos esta terminología. La relación intencional por el amor

tiene lugar, a diferencia de la de conocimiento, *según el modo del objeto*; toda potencialidad, por consiguiente, que en esta relación se dé implica, pues, una *acomodación* del sujeto al objeto y repercute en el carácter *pasional* de su amor, ya en sentido estricto, ya en sentido lato.

Y así, puesto que en la relación según la voluntad el sujeto debe acomodarse al modo del objeto, se reserva de preferencia a la actividad apetitiva el nombre de *pasión* que no se aplica, en cambio, a la de conocimiento, aun cuando haya *pasividad* en ella: porque ésta impone siempre al objeto su propio modo. (Cfr. I.^a-II.^{ae}, q. 22, articulus 2, ad 1.^{um}).

Pero a toda pasión corresponde un *movimiento*. A la pasión propiamente dicha, un movimiento propiamente dicho: un *pasar* efectivo de un estado inicial a un estado final que, en el caso máximo, podrá ser incluso una transformación substancial. En cambio, a la pasión «*secundum receptionem tantum*» (Ibid., art. 1), a la pasión impropriadamente dicha, también un movimiento impropriadamente dicho, el que SANTO TOMÁS llama «*actus perfecti*», «según que al sentir, que-
rer o entender se les llama movimientos».

De este segundo tipo es la *passio* que se da en nuestra voluntad y en general, en toda voluntad que tenga su fin fuera de sí misma. La voluntad (que es, no solamente, una facultad *activa*, sino el primer principio interior, en el orden de la eficiencia, de toda la actividad racional de un ser) necesita, con todo, estar ella misma excitada y dirigida por el objeto a que dice orden en cada caso, recibiendo su influjo. Su ordenación indeterminada al bien necesita, en efecto, ser determinada y concentrada en cada caso hacia *tal* bien particular; y esta adaptación o acomodación *concreta*, a tal bien particular en concreto, tiene en el objeto mismo un origen. La voluntad finita es todavía, de alguna manera, una facultad *apetitiva* (Cf., vgr., I.^a, quaestio 19, art. 1, ad 3.^{um}).

Pero — ¡originalidad del movimiento voluntario! — la inclinación que en la voluntad sigue a la presencia de un bien finito considerado en sí mismo *no es necesaria*, sino libre. SANTO TOMÁS reserva a esta libre inclinación, en ciertos casos, el nombre de *dilectio*, que añade a la razón de amor cierta *elección* precedente; por lo cual no puede

darse en el apetitivo sensitivo, sino tan sólo en la voluntad (I.^a-II.^{ac}, quaestio 26, art. 3, c.).

Tratándose de la voluntad y de su modo propio de obrar, el influjo del objeto sobre el sujeto tan sólo en sentido lato merece el nombre de *pasión*; y si la voluntad finita sigue siendo un *movens motum*, si está afectada por el objeto que se le representa como bueno, *aficionada* a él, sin embargo, no está *arrastrada* por él, «*non trahitur ad agentem*»; y a diferencia de los irracionales, conserva ante cualquier bien finito el poder de entregarle o rehusarle su amor (83).

Recibiendo vitalmente la *impresión* del objeto según el *modus* propio de su naturaleza espiritual, de ella depende en última instancia el formar o no en sí misma aquel *pondus* decisorio que hará gravitar al sujeto hacia el objeto; no necesariamente, a manera de un *tender* hacia él, sino principalmente, de un *descansar* en él (IX De Potentia, art. 9, c.). Como principio efectivo o elicitivo, la voluntad conserva, pues, bajo la impresión actual de cualquier objeto particular su *libertad de iniciativa*; de modo que, permaneciendo dueña de sí misma, el amor en que prorrumpe lejos de introducir en ella una inestabilidad, de provocar la pérdida de su equilibrio, confirma definitivamente, al contrario, su serena actitud.

Si, pues, el amor tiene carácter *pasional*, este carácter le afecta tan sólo, estrictamente hablando, en sus formas inferiores: en aquellos seres cuya *appetitus* es una actividad orgánica. En los seres espirituales finitos, cuya naturaleza no encierra el Bien universal al que, sin embargo, aspiran, el amor es *passio* tan sólo analógicamente y en sentido impropio, en cuanto que la unión (*conjunctio*) con el objeto se realiza *según el modo de éste*; o en otras palabras, que *la bondad del objeto es medida de la bondad del acto*, no al revés.

El amor espiritual (incluso en el caso mínimo del hombre) es, por lo tanto, un *stabilimentum*, no una *transmutatio*, y podremos aplicarle lo que SANTO TOMÁS establece en un caso parecido: que si «acción y pasión convienen en la substancia de un mismo movimiento, difiriendo tan sólo según su diversa relación a su respecto, *suprimido el movimiento de la acción y pasión, no queda más que una relación*» (I.^a, q. 45, art. 2, ad 2.^{um}; art. 3, c.).

Con lo dicho tenemos bastantes elementos para una primera caracterización de la perfección que un sujeto alcanza por el amor. El amor perfecciona a un sujeto porque le ordena al bien, haciéndole así participar *de la bondad misma* que este bien amado posee por naturaleza; mas si por el amor el sujeto finito se hace bueno a la manera, como toda potencia, incluso la *materia prima*, es buena por su ordenación al acto y a la forma, esta ordenación no es necesariamente un *tender* hacia el bien; puede ser una *unión* con él, incluso indefectible, al modo como la materia de los astros, según la cosmología antigua, poseía indefectiblemente su forma. Pero, si observamos esto, descubriremos entonces que, más profundamente que por una *passio*, el amor debe definirse como una *relación unitiva*, un *nexus*, cuya particular naturaleza importa ahora considerar.

SEGUNDO ELEMENTO DEL AMOR LA «UNIÓN» Y SUS CLASES

«Amor est magis unitivus quam cognitio» (I.^a-II.^{ac}, q. 28, art. 1, ad 3.^{um}).

El amor es una unión. El amor importa, de alguna manera, la presencia del amado en el amante. El amor está precedido, constituido y seguido por esta unión o presencia. SANTO TOMÁS lo explica diciendo:

«La unión implica respecto del amor una triple relación. Hay una »primera unión que es *causa* del amor, y ésta es la unión substancial »por lo que se refiere al amor con que uno se ama a sí mismo; en »cuanto al amor con que uno ama a otro, es unión de semejanza.

»Una segunda unión es *esencialmente* el mismo amor; y ésta es la »unión por coaptación de afectos, la cual se asemeja a la unión substancial en cuanto, en el amor de amistad, el amante se comporta, con »respecto al amado, como consigo mismo; en el amor de concupis- »cencia como con algo suyo.

»Una última unión es *efecto* del amor; y ésta es la unión real, la

»que el amante busca con lo amado; y esta unión es según la conveniencia del amor. Y así, cita el Filósofo una frase de ARISTÓFANES que dice que los amantes desean de dos hacerse uno; pero, toda vez que sucedería que o los dos o por lo menos uno de ellos se destruiría, buscan la unión que es conveniente y adecuada, a saber: la convivencia, el coloquio u otras parecidas» (I.^a-II.^{ac}, q. 28, articulus 1, ad 2.^{um}).

1. LA SEMEJANZA, COMO CAUSA DE AMOR

Detengámonos un momento en el texto anterior. Hay una primera manera de unión requerida por el amor. Esta unión es substancial o numérica en el amor que uno se tiene a sí mismo; es tan sólo específica, genérica o incluso analógica en el amor que uno tiene a otro, al que dice alguna semejanza.

SANTO TOMÁS profundiza como de costumbre al establecer las relaciones que se dan entre semejanza y amor. En primer lugar, hace notar que la semejanza que es causa de amor natural se da según la forma natural; y la que es causa de amor elícito, según la forma intencional. En segundo lugar — y ello nos importa más en este momento — dice que *«hay dos maneras de semejanza: una, la que se da entre dos seres en acto; otra, la que se da entre un ser en potencia y un ser en acto»* (I.^a-II.^{ac}, q. 27, art. 3, c.).

ROUSSELOT, en un párrafo modelo de dogmatismo apriorista que reproducimos por entero, intenta explicar la teoría tomista del amor basándose de hecho *tan sólo en la segunda* de estas dos clases de semejanza; se comprende que toda su doctrina de la perfección ha de resentirse radicalmente de esta visión parcial:

«Ya no está en el primer plano la amistad libre (como, a su decir, ocurre en ARISTÓTELES), sino el amor necesario. *El amor es concebido, ante todo, por SANTO TOMÁS como un deseo de perfeccionamiento, como una tendencia a la actualización* y, por consiguiente, a la unificación. *El afecto-tipo, que es la medida de los demás, es aquel en que el bien del amante depende totalmente, exclusiva-*

»mente del ser amado: es el amor de Dios. Porque, según el principio de SANTO TOMÁS (?), que está, en esto, en perfecta coherencia lógicamente con el resto de su Filosofía (?), la peor posición posible para hacer una metafísica del amor es, precisamente, situarse en el punto de vista de la amistad igualitaria. *Esta no existe más que accidentalmente, si tanto es que pueda existir.* Para juzgar la esencia del amor, hay que substituir la igualdad por la submisión, situarse en el punto de vista de la desigualdad suprema, la que separa al Creador de la criatura... No debe considerarse el amor como una hipertrofia de la amistad, sino la amistad como una especie de amor, *como una forma accidental, propia del mundo humano, del sentimiento básico y primordial que empuja a todos los seres hacia Dios.* Cuanto más desigual es una amistad, tanto más se acerca al sentimiento tipo: es lo contrario de lo que nos decía ARISTÓTELES» (*Pour l'Histoire du problème de l'amour au Moyen Age.* Ed. cit., p. 28).

Es lo contrario también, podemos decir nosotros, de lo que dice SANTO TOMÁS, el cual escribe claramente:

«La semejanza, hablando con propiedad, es causa de amor. Pero es de saber que *la semejanza entre dos seres puede ser de dos clases.* La primera, *porque uno y otro tienen en acto una misma perfección,* como dos que poseen blancura se dicen semejantes; la segunda, *porque uno tiene en potencia y según cierta inclinación lo que el otro tiene en acto;* como si dijésemos que un cuerpo grave que está fuera de su lugar tiene una semejanza con el que está en él; o también como la potencia tiene una semejanza con el acto, porque en la potencia está de alguna manera el acto.»

Y continúa:

«Así, pues, *la primera de estas dos clases de semejanza causa amor de amistad o de benevolencia,* ya que por el hecho de ser dos seres semejantes en la posesión de una misma forma son uno, en cierto sentido, en aquella forma, como dos hombres son uno en la humanidad o dos cosas blancas en la blancura; y así, el afecto de uno tiende hacia el otro *como siendo uno con él,* y queriendo su bien como el propio. Pero *el segundo modo de semejanza causa amor de concupiscencia* o por lo menos una amistad utilitaria o de placer: porque en todo ser en potencia, como tal, está el deseo de su acto,

»en cuya consecución se deleita si tiene sentimiento y conocimiento» (I.^a-II.^{ac}, q. 27, art. 3, c.).

¿Cuál de estas dos formas de amor, podemos preguntarnos ahora, debe considerarse superior? La que se funda en el acto, la que une a dos seres perfectos en su orden, o el amor fundado en la indignancia, en la imperfección? ¿No será el primero, que tiene como modelo el Amor que Dios se tiene a sí mismo?

Más aún. Situémonos en el plano de la *desigualdad suprema* que constituye, según quiere ROUSSELOT, el punto de vista perfecto para juzgar lo que es el amor. ¿No encontramos como modélico, antes que el *amor a Dios*, antes que el amor ascendente del *deseo* que empuja las criaturas hacia Él, el amor descendente que es una *irradiación* de la plenitud divina; y que, por consiguiente, no es de ninguna manera «un deseo de perfeccionamiento, una tendencia a la actualización?»

Y si continuamos en las concesiones y buscamos en el amor de las criaturas a Dios el prototipo del amor perfecto, ¿no lo encontramos en la Caridad, es decir, en el amor a Dios considerado, no directamente como *mi bien*, como capaz de colmar todas mis necesidades, sino desinteresadamente, por ser Él quien es, Bondad infinita? (84).

Ciertamente, la interpretación de ROUSSELOT está en *perfecta coherencia lógica* con el resto, no de la Filosofía de SANTO TOMÁS, pero sí de la interpretación *rigurosamente intelectualista* que ROUSSELOT se ha empeñado en darnos de esta Filosofía: porque una pieza esencial de la misma es la *depreciación de la voluntad y de su acto*, considerado como *constitutivamente imperfecto*, mientras que el acto intelectual sería el acto perfecto (Cfr. «*Intellectualisme*», p. 46). Pero sabemos, ahora ya, que no es este el pensamiento de SANTO TOMÁS.

2. LA UNIÓN AFECTIVA, CONSTITUTIVA DEL AMOR

Si la unión por semejanza es causa del amor, la *unión «afectiva»*, intencional, es formalmente el mismo amor. Según ella, en efecto, el

amante está en el amado y éste en aquél; y *no por una tangencia superficial*, sino íntima: el amor «hace que el amante sea, por el «afecto, la cosa misma amada» (Cfr. III, D. 27, q. 1, art. 3, ad 2.^{um}; etcétera).

Si en un momento anterior el objeto (que gozaba de cierta comunión óptica con el sujeto) había penetrado en él bajo forma de representación y, al amparo de la naturaleza constitutivamente *expresiva* de la inteligencia, había devenido *verbo* en ella, al amparo, ahora, de la naturaleza constitutivamente *efusiva* de la voluntad se ha asegurado un nuevo modo de *estar* en el sujeto, a saber: como *pondus vital* que le une con él; que «inclina y en cierto modo impele *intrínsecamente* al amante hacia el amado mismo» (IV C. G., c. 19, in fine. Cfr. I.^a, q. 27, art. 3; q. 37, art. 1; etc.).

Y si el objeto y el sujeto, según la genial descripción aristotélica, *se habían hecho uno* en el acto de conocimiento: «*intellectus in actu*» «*est intellectum in actu*»; se hacen uno ahora de un nuevo modo por el amor; unión que, por ser más física, es más intensa si cabe: «*Amor est magis unitivus quam cognitio*» (Loc. cit.), haciendo del amante y el amado uno, «*non secundum quid, sed simpliciter; cum*» «*amans in interiora amati transformetur, et facit amatum esse formam amantis*» (In III Sent., Q. cit., art. 1).

He aquí cómo describe y matiza el ANGÉLICO esta unión o presencia que tiene lugar por el amor:

«*Se dice, en primer lugar, que el amado está en el amante, en tanto que está en su afecto por cierta complacencia; de tal manera que se deleita con él o con su bien, en su presencia; o, en su ausencia, tiende hacia lo amado mismo por amor de concupiscencia o hacia el bien que le quiere, por amor de amistad; en cuyo caso ello ocurre, no por alguna causa extrínseca, como cuando alguien desea una cosa por causa de otra que de ella depende, o quiere bien a alguien para alcanzar un bien para sí; sino por la misma complacencia interior en el amado; y así el amor se llama íntimo y se habla de entrañas de caridad.*

«*Mas, por otra parte, el amante está a su vez en el amado, aunque diversamente según que el amor sea de concupiscencia o de amistad; en tanto que, en el primero, no descansa el amante con cual-*

»quier posesión o fruición extrínseca o superficial de lo amado, sino
 »que busca poseerlo totalmente, como llegando a su más profundo
 »interior. En el amor, en cambio, de amistad, el amante está en el
 »amado en cuanto que reputa los bienes y males del amigo como
 »propios, y la voluntad del amigo como propia, de tal suerte que pa-
 »rece que él mismo es quien recibe en su amigo estos bienes y males.
 »y es afectado por ellos. Y por esto es de amigos querer lo mismo y
 »en lo mismo alegrarse o contristarse, como dice ARISTÓTELES; y así,
 »en tanto que lo que es del amigo lo estima como propio, el amante
 »parece estar en el amado como identificado con él; y al contrario,
 »en cuanto quiere y obra para el amigo como para consigo mismo,
 »como reputando al amigo una sola cosa consigo, se dice que el amado
 »está en el amante» (I.^a-II.^{ao}, q. 28, art. 2, c.).

3. LA UNIÓN REAL, EFECTO DEL AMOR

La unión por el conocimiento se basta, en cierto sentido, a sí misma; porque, en absoluto,, puede resignarse a no ser otra cosa que un brillante epifenómeno que ilumine por unos instantes nuestra conciencia. No ocurre así con el amor. *El amor conmueve en su ser mismo* al sujeto que ama, el amor *retiene* al objeto amado en el campo de la conciencia y no tolera distraerse de él: no fuera a frustrarse el fin que es exigido por su misma naturaleza: *la unión actual con el objeto:*

«Finalmente, una tercera clase de unión es efecto del amor. *Tal es la unión real*, la que en definitiva busca tener el amante con lo amado, *la sola que aquietta definitivamente el apetito*; y esta unión es según la conveniencia del amor: convivir, conversar, conocerse íntimamente, unirse con el amigo en comunión de vida» (I.^a-II.^{ao}, quaestio 28, art. 1, ad 2.^{um}).

CLASES DE AMOR

AMOR DE DOMINIO Y AMOR DE AMISTAD

Se habrá ya notado cómo, en los textos anteriores, cuida SANTO TOMÁS de distinguir, en todo momento, entre dos *tipos de amor*. Nominalmente, esta distinción es familiar en las Escuelas, y toda persona algo versada en Escolástica conoce la existencia de esta distinción entre *amor concupiscentiae* y *amor amicitiae*, a la que ya nos hemos referido repetidamente. Y, sin embargo, tal vez no sería aventurado decir que se ha caído poco en la cuenta de su importancia, máxime para el lector moderno: baste, como botón de muestra, el opúsculo citado del P. ROUSSELOT sobre el amor.

Esta preterición sorprende tanto más cuanto más se profundiza en el pensamiento del ANGÉLICO; porque la *diversificación analógica entre el amor que merece una cosa y el amor que merece una Persona* va apareciendo más cada vez como fundamental.

Empecemos por resumir lo que acaba de decirnos en el texto citado:

1.º *Dos clases de unión afectiva caracterizan dos clases de amor*. Primero, el amor de *amistad*, que se da cuando «*amans se habet ad amatum sicut ad seipsum*». El amante desea y se goza en el bien del amado, no por algún provecho o deleite que espere conseguir de esta amistad, sino por la afectuosa complacencia que interiormente siente por su amigo, y que le hace reputar sus bienes y sus males como propios, y su voluntad como propia.

Segundo, el amor de *concupiscencia*, el cual se da cuando «*amans se habet ad amatum ut ad aliquid sui*», buscando y gozándose en la posesión de la cosa que ama, posesión que pretende sea lo más completa posible.

2.º *Uno y otro amor tienen por causa dos clases distintas de semejanza*. El de amistad, en efecto, se funda en la que se da *entre dos seres en acto*, ninguno de los cuales busca *adquirir* algo por medio del amor, sino traducir, según el modo perfecto que compete a las Personas, su previa unión natural.

El amor de *concupiscencia*, en cambio, se funda en la semejanza que se da *entre un ser en potencia y un ser en acto*.

Tan sólo por aplicación de esta doctrina general de la potencia y el acto ya se habrían podido determinar *a priori* muchos caracteres de uno y otro amor: nos abstendremos, con todo, de hacerlo para seguir en nuestro comentario de textos.

3.º *También es diversa, finalmente, la unión real a que el amante aspira* con el objeto de su amor, según que este amor sea de *concupiscencia* o de *amistad*. Por el primero, busca gozar de la plena posesión o *dominio* de su bien; por el segundo, busca unirse con su amigo en comunión de vida. Bien podríamos, según esto, modernizar nuestra terminología y llamarles, respectivamente, *amor de dominio* y *amor de comunión*.

EL AMOR, PERFECCIÓN ANÁLOGA

La pregunta, latente o expresa en otros puntos de nuestro trabajo, se hace ahora, de nuevo, inevitable: *Estas dos formas de amor, ¿son reductibles a un género común?* O formulando de otro modo la pregunta: amor de comunión y amor de dominio, *¿merecen al mismo título el nombre de «amor»?*

Si la respuesta a esta segunda interrogación ha de ser afirmativa; si el amor de dominio y el amor de comunión merecen unívocamente el nombre de amor, entonces es posible reducirlos a la unidad de un mismo género, como parece ser el intento del P. ROUSSELOT en su opúsculo de la Baeumker; mas *si el amor de comunión fuese el amor propiamente dicho* y el amor de dominio tan sólo *amor secundum quid*, entonces ambos amores son irreductibles a un género común, y el amor sería una perfección análoga, como lo es, en su orden, el conocimiento.

¿CUÁL ES EL PENSAMIENTO DE SANTO TOMÁS?

«*El amor tiende siempre a un doble término*, nos dice, a saber: »al bien que se quiere a uno, y a aquel para quien se quiere dicho »bien. Porque esto es propiamente amar a alguien: quererle bien. Y

»por esto, cuando uno se ama a sí mismo quiere algún bien para sí, y, por lo tanto, quiere unir a sí este bien, todo lo posible. Cuando uno ama a otro, lo trata como a sí mismo, queriéndole bien como a sí mismo, portándose con él como consigo mismo» (I.^a, q. 20, articulus 1, ad 3.^{um}; Cfr., vgr., III, D. 27, q. 1, art. 3, etc.).

También es familiar, por lo menos nominalmente, a los cultivadores de la Escolástica, esta distinción entre *finis qui amatur*, el bien que es fin, y el *finis cui amatur*, la persona para la cual se quiere este bien.

Pasando ahora a la «*Prima secundae*», encontraremos que SANTO TOMÁS explicita más aún su pensamiento: porque, si de momento repite:

«Amar a alguien es quererle bien; así, pues, el movimiento del amor tiende a un doble término, al bien que se quiere (ya para uno mismo, ya para otro) y a aquel para quien se quiere dicho bien».

De suerte que «al bien querido para una persona se le tiene amor de dominio (*amor concupiscentiae*) y a aquel para quien se quiere este bien se le tiene amor de amistad» (I.^a-II.^{ae}, q. 26, art. 4, c.). En seguida añade:

«*Haec autem divisio est secundum prius est posterius*», es decir, por analogía.

Y con razón. Porque «lo que se ama con amor de amistad se ama por sí mismo, con amor propiamente dicho (*simpliciter et per se amatur*); mas lo que se ama con amor de dominio no se ama directamente por sí mismo, sino que se ama por otro».

Y aclara:

«Así como es un ente propiamente dicho «lo que tiene ser» y «lo que está en otro» es tan sólo «ente» en cierto sentido («*magis entis quam ens*», dijo en otro lugar), igualmente ocurre en el bien, convertible con el ente: será «bueno», propiamente hablando, el que «tiene la bondad», mas lo que es «bien de otro» será bueno tan sólo en cierto sentido.

»Y, por consiguiente, el amor con que se ama a alguien queriéndole bien es amor propiamente dicho («*simpliciter*»); mas el amor con que se ama a algo para que sea el bien de otro es amor tan sólo en cierto sentido («*secundum quid*»») (I.^a-II.^{ae}, q. 26, art. 4, c.).

Nótese cómo SANTO TOMÁS recurre, para establecer el valor de estos dos amores, a sus respectivos objetos; y una vez puesto en este terreno, cómo arriesga audazmente un atravedísimo paralelo con la analogía del ente, para concluir diciendo: que el valor que solicita y merece un «amor de dominio», a saber: el valor propio de una cosa, es tan sólo un valor adjetivo, como es adjetivo el modo de ser que compete al accidente; mas el valor que es digno de un amor de comunión, el valor propio de la Persona; del ser que debe ser amado, no para otro, sino para sí mismo, es el único valor substantivo, como es substantivo el modo de ser del *ens per se*.

La misma doctrina se encuentra en otros pasajes: no es, pues, algo esporádico dentro del sistema de SANTO TOMÁS, excusa que poca fuerza tendría, sin embargo, tratándose de un pasaje de la «*Summa*». Así, en la misma obra, escribe:

«Siendo el bien el objeto del amor; y siendo buenos tanto la substancia como el accidente, como es evidente, *algo puede amarse de dos maneras*: una, a modo de un bien subsistente; otra, a modo de un bien accidental o inherente.

»Lo que se ama como un bien subsistente, se ama queriéndole bien; lo que se ama como un bien accidental o inherente se ama queriéndolo para otro, a la manera como se ama, por ejemplo, la ciencia: no porque se le quiera ningún bien, sino para poseerla. Y a este amor le llamaron algunos «concupiscencia», así como «amistad» al primero» (1.^a, q. 60, art. 3, c.).

En el orden teleológico de los valores, la *cosa*, lo no-personal, es accidental, es un bien inherente; la *Persona*, en cambio, tiene un valor substantivo. *La analogía del «bonum» se traduce, pues, en una analogía del amor, especificado por él.*

Porque la Persona, y sólo ella, tiene valor substantivo, sólo ella merece ser amada de por sí, *con este amor propiamente dicho que hemos llamado «amor de comunión».*

LA PERSONA, ÚNICO OBJETO
DE AMOR PROPIAMENTE TAL

Resumamos brevemente lo establecido hasta aquí. SANTO TOMÁS ha distinguido dos clases de amor, que nosotros, tomando la nomenclatura del acto último a que cada uno de ellos aspira, hemos llamado *amor de dominio* y *amor de comunión*. Y presenta estos dos amores no *ex aequo*, como dos especies de un mismo género lógico, sino según un orden de prioridad: *secundum prius et posterius*. Mas con esta expresión significa siempre SANTO TOMÁS *el carácter analógico de una perfección*, que conviene a un sujeto primaria y propiamente, y a los demás de quienes se predica, tan sólo secundariamente y en cierto sentido. Según SANTO TOMÁS, por consiguiente, y pese a lo que diga ROUSSELOT, *el amor propiamente dicho es el amor de comunión*, *el amor de amistad* que busca al amigo no por el propio provecho, sino por sí mismo, por lo que es y vale, por su dignidad y su virtud; *el amor que no es egoísta*.

Mas esto es tanto como decir — y éste era el fin de nuestra argumentación — que si el amor verdaderamente tal, si este amor *voluntario* o espiritual (IX De Pct. art. 9, al 20.^{um}) que es el *primum analogatum* en el orden del amor es la amistad, *este amor sólo se tiene a una persona*: «ridículo fuera decir, en efecto, que uno tiene amistad al vino o a un caballo» (II.^o-II.^{ar}, q. 23, art. 1, c.).

No se puede amar con amistad a un animal o a una cosa, porque no hay *comunión* de vida posible con ellos, porque son seres sin intimidad propiamente tal, y en los que no podemos encontrar compañía; porque nunca, a no ser por un antropomorfismo abusivo, el bien que se les quiera puede tener en ellos mismos su última razón de ser. Los animales, las cosas, pueden ser un fin *qui*, algo amado; no un fin *cui*, que es siempre personal.

No incurre SANTO TOMÁS en la torpeza de colocar cosa y Persona en un mismo plano ontológico, sino que establece entre ellos una jerarquía precisa, lo mismo que entre el amor que respectivamente me-

recen. Tan sólo la persona es un fin para sí, tan sólo ella *tiene* el bien y es «señora de usarlo por su libre albedrío» (II.^a-II.^{ae}, q. 25, art. 3, c.) y, por consiguiente, tan sólo ella puede y debe ser amada por sí misma, con un *amor irredibilis*, es decir, que «no se da con intención de retribución» (I.^a, q. 38, art. 2, c.); el animal, la cosa, en cambio, son siempre para una persona y no pueden ser amados más que para ella.

VALOR DE MEDIO Y VALOR DE FIN
VALOR ABSOLUTO Y VALOR RELATIVO

¿Quiere significar lo anterior que lo *no-personal*, aquello que encarna en cierto momento un valor adjetivo, no tiene sino un *valor de medio*, de mera conducencia; o en general un *valor relativo*, un *valor «derivado»* de la persona, mientras que ésta tendría un valor de fin, un valor absoluto?

No se distinguiría acertadamente entre *cosa* y *Persona* de atribuirse siempre a la primera un valor relativo, medial, derivado; y a la segunda un valor propio, absoluto; porque, de una parte, puede amarse una cosa por algún bien que representa en sí misma, puede ser considerada como un fin (*finis qui*), especificar virtudes morales: mientras que es posible, recíprocamente, amar a una persona con amor de amistad y, sin embargo, no amarla por lo que hay en ella de valor absoluto, sino *por la relación que guarda con otro*; pues incluso la amistad:

«se extiende a alguien de dos maneras: ya con respecto a él mismo, ya con respecto a otra persona; como ocurre, por ejemplo, cuando alguien, por la amistad que tiene a uno, ama a sus allegados: hijos, siervos, o a los que de un modo u otro le están unidos. Y puede ser tal en este caso el amor al amigo que por él amemos a los suyos incluso si nos han ofendido o si nos odian.

»De esta manera la Caridad se extiende incluso a los enemigos que amamos en orden a Dios, a Quién se tiene principalmente la amistad de la Caridad» (II.^a-II.^{ae}, q. 23, art. 1, ad 2.^{um}).

Lo dicho habrá bastado, esperamos, para poder afirmar sin gratuidad que el complejo, matizado pensamiento del Santo sobre el amor puede centrarse — y esta vez, verdaderamente de acuerdo con toda su obra — en la distinción capital de dos tipos, analógicos, de amor: el *amor de dominio*, amor que posee un ser que tiene un valor adjetivo, y el *amor de comunión*, el amor que merece un ser que posee un valor substantivo, a saber: la Persona, en cuanto tal.

Amor de dominio, amor de comunión, uno y otro constan, en el hombre, de los dos elementos que hemos visto que constituyen el amor en general: la *pasión* y la *unión*; aunque la Persona, por ser espiritual, es amada con un amor que tiene su sede en nuestro apetito espiritual, es decir, en la voluntad y tan sólo en sentido analógico merecerá el nombre de *passio* (85).

Uno y otro amor (unión afectiva, *intencional*, con un objeto estimado *sub ratione boni convenientis* por la inteligencia) perfeccionan al sujeto, porque crean en éste una *connaturalitas*, una *coaptatio*, con respecto al objeto y le hacen participar de su bondad; a consecuencia, en efecto, del conocimiento sensible o intelectual valorativo, nace en el sujeto *una relación real al objeto cuyo término es éste en su ser natural*. Esta relación (considerada previamente a toda correspondencia por parte del amado) es una relación de potencia a acto; el amado, presente intencionalmente en el sujeto como razón de obrar, como *forma* de su actividad, «como el término de un movimiento está en »su principio motivo proporcionado» (IV C. G., c. 19), provoca en éste un movimiento que 'no concluirá ya hasta cerrarse el círculo, hasta que descansa en la *unión real* con él en su ser físico, «*secundum esse naturae perfectum*».

Ahora bien; cuando sujeto y objeto son seres racionales, cuando el amor va a una persona y aparece la *redamatio*, la correspondencia al amor con un amor parecido, surge *una segunda especie de unión afectiva* que no es ya *passio*, sino *habitus*; el amor, unión potencial con el objeto, se transforma en amistad, unión habitual.

Segundo momento

LA AMISTAD, UNION AFECTIVA HABITUAL

«*Hoc enim est principium in intentione diligentis, ut a dilecto redametur. Ad hoc enim praecipue studium diligentis tendit, ut ad sui amorem dilectum attrahat, et nisi hoc accidat, oportet dilectionem dissolvi.*» (III C. G. c. 151.)

Una cosa es el *amor de amistad*, es decir, el amor que aspira a la amistad, otra la amistad misma a que este amor aspira. Del amor de amistad o de comunión ya venimos tratando; interesa ahora tratar de la amistad misma, primer término que aquel amor aspira a conseguir.

Escribe SANTO TOMÁS en un pasaje ya citado (I.^a-II.^{ac}, q. 28, articulus 2, c.):

«La mutua inhesión puede entenderse aún *de una tercera manera*, en el amor de amistad, a saber: según la correspondencia o *redamatio*; es decir, en cuanto que los amigos se aman uno a otro y se quieren y hacen bien uno a otro.»

Recordemos el pasaje. Decía SANTO TOMÁS que, por el amor, el amado mora en el amante y éste en aquél. A lo que un objetante dice: «Si por el amor el amante está en el amado y viceversa, se seguiría que el amado se uniría al amante como éste a aquél, y, por consiguiente, el amante siempre sería amado a su vez; lo cual es manifiestamente falso». A lo que SANTO TOMÁS contesta que cabe un tercer modo de unión afectiva, la que tiene lugar por la amistad, en la que la correspondencia del amado le constituye en una razón nueva como objeto de amor porque no es ya simplemente *bueno* o *amable*, sino *amigo*; en la amistad, en efecto, «*amicus est amico amicus*».

Se ha producido, pues, en realidad, una nueva situación. La co-

correspondencia del amado, en efecto, ha conferido al amor primero un punto de apoyo firme de que antes carecía; no cabe ya temor alguno de que el amante oriente hacia otros su benevolencia, desde el momento en que se ha ligado a su vez con el amigo por el amor; de suerte que la primitiva *passio* que el sujeto sentía por él — orientación y conformidad con él de sí meramente pasajera, por cuanto la *conveniencia* con el amigo podía ser ilusoria y no traducirse nunca en una *coaptación* efectiva entre él y el sujeto — cuando esta *coaptación*, en cambio, se produce por el hecho de la correspondencia el amor adquiere una *seguridad* que modifica profundamente su naturaleza; en adelante, el amado no tan sólo estará presente en el amigo como *pondus* vital que polarizaba su actividad, sino que le estará, además, *realmente* unido por un *nexus*, por un abrazo destinado, de sí, a eterna permanencia. La amistad no procede ya de *un* solo principio, sino de dos que se aman entre sí:

«El amor, que procede según la voluntad, procede de dos que se aman mutuamente» (IX De Pot., art. 9, ad 20.^{um}).

SANTO TOMÁS resume en dos palabras esta distinción específica entre el simple amor y la amistad, diciendo:

«Amor y amistad difieren en esto: que la amistad es una especie de hábito, mientras que el amor y la dilección se entienden más bien a modo de acto o de pasión» (I.^a-II.^a, q. 26, art. 3, c.).

Las precisiones más detalladas sobre la naturaleza de la amistad se encuentran en el comentario de la «*Ética*» de ARISTÓTELES; pero como las principales se repiten en la «*Summa*», especialmente en el tratado de la Caridad, bastará, por esta vez, ceñirnos en nuestro estudio a este tratado.

Hay tres clases de amistad: útil, deleitable y honesta, según queramos al amigo por alguna utilidad o placer que de él pueda provenirnos, o al contrario, por lo que es (II.^a-II.^{ae}, q. 23, art. 5, c.). Pero si en todas ellas se salva la razón de amistad («la amistad es un amor con benevolencia; cuando amamos a otro queriéndole bien»: II.^a-II.^{ae}, quaestio 23, art. 1, c.), tan sólo la última merece propiamente el nombre de tal: a ella nos referiremos exclusivamente en adelante:

«En la amistad útil o deleitable deseamos ciertamente el bien del amigo, y en cuanto a esto se salva la razón de amistad; pero, toda

»vez que aquel bien lo referimos ulteriormente a nuestro deleite o »provecho, resulta que la amistad útil o deleitable, en cuanto se reduce al amor de *concupiscencia*, no alcanza la razón de verdadera »amistad» (I.^a-II.^o, q. 26, art. 4, ad 3.^{um}).

En la amistad interesada, en efecto, hay benevolencia con el amigo; pero esta benevolencia se refiere ulteriormente a nuestro provecho. Hay pues, amistad, pero no según su razón pura, sino *secundum quid*, en cierto sentido.

Esta benevolencia recíproca que es de la razón de amistad se funda, según SANTO TOMÁS, sobre cierta unidad o comunicación: unidad de origen, de profesión, de ideales; comunidad, en definitiva, en el *esse*, poseído en cada caso según un mismo modo de perfección; y habrá tantas clases de amistad cuantos sean estos modos diversos de participar en la existencia; cuantos sean los diferentes tipos de condición personal y social en que los amigos puedan convenir:

«Según la diversidad de comunidad en que la amistad se funde, es »de diferente especie esta amistad. Así, una es la que se da entre »consanguíneos, otra entre conciudadanos o compañeros de viaje; de »las cuales la primera se funda en una comunicación natural, las otras »en una comunicación civil o de peregrinación» (II.^a-II.^o, q. 23, articulus 5, c.).

De esta manera, entre todas las formas de amistad propiamente dicha (de esta amistad desinteresada por cuya existencia se pregunta ROUSSELOT, y cuyo equilibrio resulta, no de una competencia de egoísmos, sino de abnegaciones) destaca de sí, en el orden natural, aquella que tiene por fundamento la *unidad natural* más profunda, a saber: la *unidad de sangre* (Cfr. II.^a-II.^o, q. 26, art. 8, c.). En el seno de las relaciones de familia hay que buscar, por consiguiente, el prototipo de la amistad perfecta (86); y así, la bienaventuranza misma es definida por SANTO TOMÁS como «*quaedam familiaris conversatio cum Deo*» (I.^a-II.^o, q. 65, art. 5, c.).

Puntualicemos tan sólo aquí lo que va más directamente a nuestro actual intento, a saber: que *la correspondencia del amado especifica un nuevo tipo de amor* que dice razón no de pasión, de estado transitorio, *facile mobilis*, sino de hábito, de disposición permanente, que puede actualizarse en cualquier momento en actos de amistad. Su

objeto, ya lo hemos visto, no es la sola belleza o bondad del amado, sino su amor hacia nosotros; le considera, en efecto, como *amigo*, es decir, como correspondiendo con su amor al que él mismo ha despertado.

El amor aspira siempre, de sí, a esta correspondencia que hace de dos uno, a esta *ordenada concordia*, de que habla SAN AGUSTÍN (XIX «*De Civitate Dei*», c. 13); la cual vincula en un todo, no a dos individuos que dicen razón de parte (*duo bona*), sino, al contrario, que dicen razón de todo (*duo boni*); y esta unión se lleva a cabo sin merma de su respectiva plenitud.

Y con todo cabe preguntar: ¿constituye la amistad el término definitivo a que aspira el amor?

Todavía no. La amistad es compatible con la separación, con la lejanía, la ausencia. Si ha eliminado la soledad moral, puede quedar todavía la soledad física, y por lo mismo la añoranza y la tristeza. Ahora bien: *la separación es una violencia hecha al amor*; de suerte que, si accidentalmente puede intensificarlo («el amor se siente más »en ausencia del amado, según dice SAN AGUSTÍN»: I.^a-II.^{ae}, q. 29, articulus 3, c.), de por sí, y máxime si se prolonga en exceso, tiende la ausencia a destruir el amor: «Muchas amistades las disuelve la »falta de trato (*inapellatio*), es decir, el no frecuentarse con el amigo »o no conversar con él» (II.^a-II.^{ae}, q. 24, art. 10, c.).

¿Cómo podría, pues, satisfacerse el amor, de sí, con una situación semejante? Tan sólo por la esperanza de alcanzar el bien que ama, o por una renuncia al placer de la convivencia en aras de un bien mayor, le será posible soportarla y encontrar gozo en ella; porque el amor pide la convivencia; «es propio de los amigos convivir»

Y no se diga que puede sobrevenir de ello tedio o fatiga. Tan sólo en la medida en que una amistad busca el propio provecho o placer puede resultar de ella que la convivencia sea fatigosa — una vez alcanzado el bien que en ella se buscaba —. No así la amistad propiamente tal, la que busca la intimidad con el amigo por su mérito y virtud, *por ser quien es*:

«Cualquier amigo conviene agradablemente con su amigo» (II.^a-II.^{ae}, q. 25, art. 7, c.); «La convivencia es ante todo lo más propio

»de la amistad; aquella convivencia, quiero decir, que es conforme a
 »la amistad según la virtud» (In IX Eth., lect. 12, c.).

AMOR PROPIO, AMISTAD, «ÉXTASIS»

Vengamos de nuevo al punto que ROUSSELOT considera el más fundamental.

«Propiamente hablando, no hay amistad para con uno mismo, sino algo que es superior a la amistad. La amistad, en efecto, supone la unión; pues, según dice DIONISIO, «el amor es una fuerza unitiva». Mas de uno consigo mismo lo que hay es unidad, que es superior a la unión con otro. Y, por consiguiente, así como la unidad es principio de la unión, así el amor con que uno se ama a sí mismo es la forma y raíz de la amistad. Por esto, en efecto, se ha dicho que la amistad hacia otro viene de la que uno se tiene a sí mismo» («*amicabilia quae sunt ad alterum veniunt ex his quae sunt ad seipsum*»); de la misma manera que no hay ciencia de los principios, sino algo que es superior a la ciencia, a saber: inteligencia» (II.^a-II.^{ae}, q. 25, art. 4, c.).

Al desarrollar su teoría física del amor (la que a su entender, como sabemos, profesa SANTO TOMÁS), ROUSSELOT intenta, apoyándose en este pasaje y en otros afines, reducir la amistad al amor de sí, al amor propio: «*amicabilia quae sunt ad alterum veniunt ex his quae sunt ad seipsum*». ¿En qué sentido ello es exacto, y en qué sentido no lo es?

La teoría tomista de la amistad, según ROUSSELOT, le da por fundamento la unidad, y en ello acierta; mas surge al instante el problema: ¿Es posible entonces amar a otro, y en especial amar a Dios, más que a sí mismo?

ROUSSELOT resuelve brillantemente la dificultad, recurriendo con el ANGÉLICO, a la *teoría del todo y la parte*:

«Sobre la comunicación recibida de Dios de los bienes naturales se funda el amor natural, por el cual, no sólo el hombre, en la integridad de su naturaleza, ama a Dios, y más que a sí mismo, sino incluso cualquier otra criatura, a su manera, es decir, con amor intelectual, o racional, o animal, o incluso natural, como las piedras

»y en general cualquier ser carente de conocimiento. Ya que cualquier parte ama naturalmente más el bien común del todo que su bien particular: lo que se manifiesta por las obras: porque cualquier parte manifiesta una inclinación especial a la acción para común utilidad del todo. Se ve esto, por ejemplo, en las virtudes políticas, según las cuales los ciudadanos soportan dispendios en sus bienes y cargas personales para el bien de la comunidad» (II.^a-II.^{ac}, q. 26, articulus 3, c.); o en otros ejemplos, la mano, dice, se sacrifica a sí misma para proteger al cuerpo a que pertenece (Vid., vgr., I.^a, q. 60, articulus 5, c.).

Y ello es así porque la unidad, la razón de ser, el valor de la parte considerada en sí misma son tan sólo relativos e imperfectos, como hemos dicho en otro lugar; la unidad verdadera, formal y no simplemente material, tan sólo el todo la disfruta.

«Y lo que SANTO TOMÁS piensa de las *partes*, añade ROUSSELOT, «lo piensa más aún de las *participaciones*» («*Pour l'Histoire...*», p. 13). Tal es el caso con respecto a Dios. Dios no es, en efecto, el conjunto de los seres del Universo; es el *Esse* infinito, separado, del cual todos los seres participan, imitándole (Ibid.).

Hay muchos pasajes en los que SANTO TOMÁS argumenta en este sentido (87), y es evidente que él considera la unidad como fundamento del amor y de la amistad; más aún: como fundamento necesario. El defecto de ROUSSELOT no está, por consiguiente, en esto, sino en concebir, a pesar de lo que diga, esta unidad (88) y este amor como unívocos y no, como hace SANTO TOMÁS, como análogos.

En el mismo pasaje que hemos citado de la II.^a-II.^{ac}, q. 26, articulus 3, habría podido encontrar esta diferenciación de *un doble tipo analógico de amor*. Profundizando y completando, en efecto, la solución que acaba de darnos en el cuerpo del artículo sobre «si el hombre, por la caridad, ama a Dios más que a sí mismo», escribe, en la respuesta a la objeción tercera:

«El hecho de que alguien quiera gozar de Dios, pertenece al amor según el cual amamos a Dios como nuestro bien (*amor concupiscentiae*, amor de dominio o de apropiación). Ahora bien: amamos más a Dios con amor de comunión o de amistad que con amor de apropiación».

»ción, ya que es mayor el bien de Dios en Sí, que el bien de que podemos participar nosotros gozando de Él» (89).

Al no tener en cuenta la doctrina completa del ANGÉLICO, mejor dicho, al negar expresamente algunos de sus elementos fundamentales, ROUSSELOT nos presenta inevitablemente unas conclusiones parciales y falsas.

Notemos, para mejor formar nuestro parecer, tan sólo algunos aspectos de esta doctrina tomista del amor que ROUSSELOT voluntariamente pretiere. El primero, es que en la amistad hay que distinguir: *la intensidad del afecto*, que tiene como fundamento la unidad o proximidad con el amante; la unidad *subjetiva* con él, y *el mayor o menor bien que se quiere al amado* y que se funda, no en el grado de unión con el amante, sino, más bien, en el grado de unión con Dios: queremos decir, en su perfección, en su bondad, en su excelencia y merecimientos:

«El grado de amor que se tiene a uno puede pensarse según dos elementos: *por parte del objeto* — y así, aquel que dice una razón superior de bien o de perfección ha de ser más amado, como más semejante a Dios que es; o *por parte del sujeto* que quiere, y así se ama más al que nos está más unido» (II.^a-II.^{ae}, q. 26, art. 9, c. Toda esta cuestión, «*De ordine caritatis*», está dedicada a estudiar diversas aplicaciones de este principio).

Ambos aspectos son necesarios en la amistad. Sin el segundo, sin la unión subjetiva, no habría *affectio* o amor propiamente dichos, sino simple benevolencia (Vid. II.^a-II.^{ae}, q. 27, art. 2, c.); sin el primero, sin la atención a la dignidad del amado, la amistad resultante no sería *secundum virtutem*, carecería de su nobleza, porque nacería de un amor confusionario y egocéntrico, que amaría al amigo simplemente por ser mío. Y este doble aspecto es debido a que toda amistad supone necesariamente un doble término: un objeto que participa de cierto grado de semejanza con Dios, y el propio sujeto que ama; de manera que según la unión con el sujeto, se ama al amigo más intensamente; según su perfección y dignidad, se le desea un mayor bien (90).

¿Por qué ROUSSELOT pasa por alto esta distinción al tratar del problema que nos ocupa? Sin ella desaparece todo recto orden en

el amor. La Caridad misma requiere este orden, no como algo sobreañadido, sino que es de su misma razón (II.^a-II.^{ae}, q. 26, art. 1, c.).

Una segunda reserva puede hacerse a la tesis de ROUSSELOT: la confusión que ya hemos señalado entre el amor de sí, el amor que todo ser se tiene a sí mismo; si se quiere, *la posición de sí mismo en la relación de amor, como sujeto*, y el amor *concupiscentiae*, la posición de sí mismo como fin (Cfr., vgr., III, D. 29, q. 1, art. 3, ad 3.^{um}), el amor egocéntrico.

Nombremos, tan sólo, una de las consecuencias lógicas de este error: si el pensamiento de SANTO TOMÁS fuese el que ROUSSELOT le atribuye, el *éxtasis*, este efecto propio del amor que consiste en hacer salir al amante fuera de sí, no encontraría cabida en su sistema.

Y así es, en efecto, según el parecer de ROUSSELOT. A la teoría *física* del amor, a la teoría del *amor natural*, que atribuye a SANTO TOMÁS, le contraponen, como irreductible, la teoría del amor *violento*, antinatural; teoría *extática* del amor (91). No es, pues, extraño que silencio o deje inexplicados pasajes como el siguiente:

«Se dice que un sujeto padece *éxtasis* cuando se pone fuera de sí; »lo cual puede suceder según las potencias aprehensivas o apetitivas... »Según la potencia apetitiva, se dice que un sujeto padece *éxtasis* »cuando su apetito se orienta hacia otro, saliendo de alguna manera »fuera de sí mismo...

»*Este éxtasis es efecto directo del amor*; plenamente en el amor »de comunión; no plenamente, sino en cierto sentido, en el amor de »dominio. Porque en el amor de dominio el amante sólo en cierto »sentido *sale de sí*, a saber: en cuanto que, no contento con el bien »que ya posee, busca el disfrute de otro fuera de sí. Pero este salir »de sí no tiene lugar de modo total: toda vez que este bien extrín- »seco lo quiere para poseerle, de suerte que tal afecto hacia el objeto »concluye, al fin, en el sujeto mismo.

»Mas en el amor de amistad, el sujeto, por su afecto, *sale plena- »mente de sí*, porque quiere el bien del amigo y le hace bien como »teniendo providencia y cuidado de él, *por el amigo mismo*» (I.^a II.^{ae}, q. 28, art. 3, c.).

Esta consecuencia a que de hecho y de derecho conduce la interpretación de ROUSSELOT, a saber: la de no dar cabida en su sistema-

tización al amor *extático*, al amor *heterocéntrico*, *desinteresado*, en que el amigo sale de sí para preocuparse del bien del amigo *por el amigo mismo*, deforma esencialmente el pensamiento de SANTO TOMÁS (92).

Un recurso a la cuestión 60 de la «Prima» nos servirá para acabar de desvanecer esta confusión entre amor de sí y amor egoísta y puntualizar el verdadero carácter de la *unidad* que en el amor se exige:

«Toda vez que el amor natural (*dilectio naturalis*) se funda sobre una unidad natural, aquello que es menos uno con un sujeto naturalmente se ama menos: lo que es uno con él con unidad tan sólo específica o genérica menos que lo que es numéricamente uno con él, es decir, que a sí mismo. Pero es natural que tenga a otro un amor parecido al que se tiene a sí mismo en cuanto a esto: que, *así como se ama a sí mismo en tanto que quiere su propio bien, así ame a otro en cuanto quiere el bien de este otro*» (I.^a, q. 60, articulus 4, ad 2.^{um}) (93).

De aquí que,

«Cuando alguien ama a algo con amor de dominio, lo considera como pertinente a su bienestar; mas cuando alguien ama a otro con amor de amistad, le quiere bien como a sí mismo. Y de aquí que se diga que el amigo es un *otro yo*. Y AGUSTÍN dice: «Bien dijo uno de su amigo que era la mitad de su alma» (I.^a-II.^o q. 28, articulus 1, c.).

EL DESINTERÉS EN EL AMOR

¡Hermoso problema, éste que venimos tratando del desinterés en el amor! Recordemos que, para SANTO TOMÁS, el amor es el *don* por excelencia, algo que se da sin buscar retribución alguna:

«Propiamente hablando, un *don* es una *donatio irredibilis*, una entrega, según dice el Filósofo, que se hace sin intención de retribución. Y así, el concepto de *don* entraña la gratuidad de la entrega. Pero la razón de toda gratuidad es el amor: en efecto, si damos gratis algo a una persona es porque le queremos bien. Luego el primer don que le hacemos es el amor por el cual le queremos bien. Y así, *es manifiesto que el amor dice razón de primer don...*» (I.^a, q. 38, art. 2, c.).

A pesar de lo dicho, cabría instar:

«Él bien se ama *en cuanto es comunicable al amante*» (I.^a-II.^o, quaestio 28, art. 4, ad 2.^{um}); aserto mantenido en todo momento por SANTO TOMÁS, como algo que está implicado en la razón misma de amor; ya que el amor lo es siempre de un bien, no considerado en absoluto, sino estimado *como conveniente*; doctrina que no puede rechazar, por consiguiente, ni tan siquiera cuando se trata del amor de Caridad. No se arredra, en efecto, ante afirmaciones como ésta:

«Dios ha de ser para cada uno la razón de amor, porque es para »el hombre todo su bien. Mas, *supuesto por imposible que Dios no »fuese el bien del hombre, no habría razón alguna para amarle*» (II.^a-II.^o, q. 26, art. 13, ad 3.^{um}).

ROUSSELOT no se olvida de citar este texto: pero, ¿cómo hacerlo compatible con aquellos otros, incluso de la misma cuestión, en que SANTO TOMÁS dice, por ejemplo:

«La fe y la esperanza alcanzan ciertamente a Dios en tanto que »de Él nos viene ya el conocimiento de la verdad, ya la posesión del »bien; pero la caridad alcanza a Dios *para descansar en Él; no porque »de Él nos provenga algo*» (II.^a-II.^o, q. 23, art. 6, c.).

Vamos a buscar la solución de la antinomia, por esta vez, en un clásico texto, a menudo invocado en Teología, del «Comentario a las Sentencias»:

«La Naturaleza se dice que es *curva* porque siempre ama su propio bien. *No quiere esto decir que descansa su intención en el hecho »de que sea suyo, sino de que sea un bien: si no fuese un bien, para »ella, de alguna manera (ya según la verdad de las cosas, ya según »una apariencia), nunca lo amaría. Y, no obstante, no lo ama porque »es suyo, sino porque es bueno: lo bueno es de sí, en efecto, el objeto »de la voluntad*» (II, D. 3, q. 3, ad 2.^{um}) (94).

Demos un último paso. La bondad, la perfección, son el motivo y objeto del amor. Mas no necesariamente para atraerlas a sí, o retenerlas para sí: la bondad o perfección de un sujeto puede ser también para él su razón de amar, en cuanto que el sujeto *trata de comunicarlas a los demás*. En este sentido escribe SANTO TOMÁS en un famoso pasaje:

«Todo ser tiene inclinación por naturaleza al propio bien para »

»quirirlo cuando no lo posee, o para descansar en él cuando lo posee;
 »pero también *para difundir el propio bien en otros, en la medida de*
 »*lo posible*; y así, vemos que todo agente, en tanto que está en acto
 »y es perfecto, produce lo semejante a sí» (I.^a, q. 19, art. 2, c.).

Esta inclinación a *difundir el propio bien* se da en los seres *precisamente* en tanto que son perfectos y están en acto; o lo que es lo mismo, esta inclinación (que en el hombre sería, justamente, aquella «bondad, cualidad del corazón», que ROUSSELOT ha despreciado (Cfr. «*Intellectualisme*», p. 27, nota 2), *es esencial a la razón de bondad*:

«De donde se sigue que también esto pertenece a la razón de
 »bondad: que el bien que uno tiene lo comunique a otros en lo po-
 »sible» (Ibid.).

Tercer momento

LA UNION ACTUAL CON EL OBJETO «SECUNDUM ESSE QUOD HABET IN RE»

EL ÚLTIMO TÉRMINO A QUE ASPIRA EL AMOR

«*Amicitia vera desiderat videre ami-*
 »*cum*» (III, D. 27, q. 2, art. 1, ad 11.^{um}).

El amor no es indiferente a la presencia o a la ausencia del amado; ¿cómo podría serlo? «Uno está diversamente afectado en presencia o
 »en ausencia del amado» (XXIX De Ver., art. 3, ad 5.^{um}). La unión actual y perfecta con el objeto en su física realidad, «*secundum totum esse suum*» (XXI De Ver., art. 1, ad 4.^{um}) *es el último término a que aspira el amor*; porque el bien es perfectivo del hombre «no sólo
 »por el afecto, sino en cuanto que es» (XXI De Ver., art. 3, ad 1.^{um} contra). En efecto:

«Apetecer el fin es poseerlo imperfectamente. Pero todo lo in-
 »perfecto tiende a la perfección; y por esto el apetito natural, lo mis-

»mo que el voluntario, tiende a poseer este fin *realmente*, lo cual es »poseerle perfectamente» (I.^a-II.^{ac} q. 16, art. 4, c.).

Nos vemos conducidos a preguntarnos ahora: ¿Qué condiciones se requieren para que se realice esta *unión actual* con el amado? Se requieren, nos parece, dos condiciones: primero, su *presencia*; segundo, su *aprehensión* (Cfr. I.^a-II.^{ac}, q. 4, art. 3). Ahora bien: la cuestión se complica si consideramos que *ni una ni otra de estas dos condiciones están en poder de la sola facultad apetitiva*:

«*La consecución del fin no consiste en el acto mismo de la voluntad...* Ha de haber otro medio por el cual el fin mismo se haga presente a la voluntad. Y esto se ve claramente en los fines o bienes »de naturaleza sensible. Si conseguir dinero, en efecto, dependiese »del solo acto de la voluntad, desde el primer momento el avaro »habría alcanzado el dinero, con sólo quererlo; pero al principio está »ausente, lo consigue luego cuando lo toma con la mano, o de otro »modo parecido; y entonces la voluntad complacida descansa en el »dinero poseído» (I.^a-II.^{ac}, q. 3, art. 4, c.).

Es, pues, preciso un nuevo género de potencias o facultades que completan el movimiento hacia el objeto, y pueda el sujeto ser perfeccionado por él de la última y más perfecta manera que venimos estudiando, a saber: no por su sola presencia intencional en el conocimiento y en la voluntad, sino por la *comunicación real y física de su ser y de la bondad que posee*:

«En tanto que el alma se inclina hacia una cosa exterior, hay dos »géneros de potencias en ella: uno el *apetitivo*, según que el alma »se refiere a la cosa exterior como a su fin, que es lo primero en la »intención; otro, *motivo según el lugar*, según el cual el alma se refiere a la cosa exterior como al término de su operación o movimiento. Para alcanzar, en efecto, algo deseado o intentado, todo animal se ha de mover» (I.^a, q. 78, art. 1, c.).

Por la traslación, el sujeto corporal se encuentra finalmente en presencia del bien amado. Tan sólo falta que el sujeto tome este bien que se le ofrece («*assumere rem in facultatem voluntatis*»: I.^a-II.^{ac}, q. 16, articulus 3, ad 2.^{um}) para que el amor haya alcanzado su fin, el deseo su término y venga a coronar la operación, *sicut decor juventutem*, el

deleite o gozo, efecto de la conciencia (directa o refleja) de la perfección propia:

«Las cosas naturales, cuando se les constituye en la posesión de aquello que les conviene según su respectiva naturaleza, no lo sienten; los animales, en cambio, lo sienten, y de ello se causa cierto movimiento de ánimo en el apetito, que no es otro que el deleite» (I.^a-II.^o, q. 31, art. 1, c.).

Hemos llegado con esto a la perfección completa del proceso del amor:

«No es lo mismo, en efecto, poseer un bien que es nuestro fin, que meramente amarlo; el cual amor, *antes de la posesión es imperfecto, mas después es perfecto*» (III C. G., c. 26).

A las primeras causas de amor, en efecto, se unen ahora otras nuevas y eficacísimas, a saber: la visión del objeto (IX Eth., c. 5; citado en I.^a-II.^o, q. 67, art. 6, ad 3.^{um}) y el deleite que surge de esta posesión. Se comprende que SANTO TOMÁS diga, por consiguiente, que «el apetito está afectado más vehementemente en presencia que en ausencia de su objeto» (I.^a-II.^o, q. 33, art. 3, c.).

¿Cómo tendrá lugar esta aprehensión, o si se prefiere, este abrazo?

Si se trata de un objeto o de un bien materiales, *por cualquier medio que lo ponga en nuestra posesión, mejor dicho, que lo someta a nuestro dominio*: pues los seres corporales (incluso el hombre mismo, en tanto que ser corporal) por la limitación de su bondad no pueden ser gozados íntegramente por muchos (95). Por esto un amor hacia ellos es necesariamente celoso, busca, no sólo la posesión, sino *la exclusividad en la posesión*:

«El que codicia intensamente, se mueve contra todo aquello que se opone de alguna manera a la consecución o fruición que quiere del bien amado; y de esta manera, los varones celan a sus mujeres, a fin de que por el consorcio de otros no se impida la singularidad que en su mujer buscan. Parecidamente, los que buscan la excelencia propia se mueven contra todo otro que les parezca exceler, como obstáculo que es a la propia excelencia» (I.^a-II.^o, q. 28, art. 4, c.).

Ahora bien. ¿Cuáles son estas facultades que permiten al hombre alcanzar la presencia y la unión del bien amado, *último fin a que*

aspira el amor? ¿Cuál es la operación por cuyo medio «*primo consequitur finem?*» (III C. G., c. 26).

Si se trata de bienes corporales, ya lo hemos dicho: las diferentes *vires motivae* que ejecutan en el exterior nuestros deseos y nuestra voluntad. *Mas si se trata de bienes de orden superior*, la facultad que permite a la persona aprehenderlas, unirlas a sí cuando ello es posible (no tan sólo según su *ratio*, es decir, *asimilándolas* por el modo *abstractivo* a que nuestra inteligencia humana se encuentra condenada en su modo *actual* de funcionamiento, frente a seres que no tienen, directamente inteligible, más que su esencia específica; sino del modo que ahora estamos considerando, a saber: *presencialmente*, en la simplicidad del ser individual que poseen en la Naturaleza), *esta facultad será la inteligencia*: «*In his quae sunt supra animam idem est videre et habere*» (In Hebreos, XI, lec. 1). Y así, de la misma manera que sucede con respecto a los bienes sensibles, «sucede con respecto a los bienes inteligibles o espirituales: al principio, queremos alcanzarlos; los alcanzamos luego *cuando se nos hacen presentes por la inteligencia*; y entonces la voluntad descansa deliciosamente en el fin alcanzado ya» (I.^a-II.^{ae}, q. 3, art. 4, c.) (96).

Demos un paso más, el último que nos interesa ya en esta materia: dichas condiciones de *espiritualidad* y de *singularidad* (o si se prefiere, de *substantividad* que dan a un objeto la más alta nobleza, tan sólo se realizan a vez en un único caso, a saber: cuando el objeto espiritual es una Persona. Y el acto intelectual correspondiente, este acto intelectual noble entre todos que tiene por fin no ya enriquecernos *intencionalmente*, recibiendo la *forma* del objeto en su ser específico, sino *hacerlo actualmente presente a la voluntad en su ser individual*, en aquella su existencia real que es la «*ratio quod appetatur*» (CAYETANO, In I.^{am}, q. 82, art. 3) (97), tiene en el tomismo un nombre excelso y santo, ya que por un acto de esta naturaleza el hombre, sobrelevado al orden sobrenatural, entrará un día en unión con su Dios y alcanzará con ello la perfección suprema de su vida. *El nombre de este acto es la contemplación.*

«CONTEMPLACIÓN» Y «COMUNIÓN»

«*Amicitia in communicatione consistit*» (In VIII Eth., lect. 11).

Si toda amistad se funda en alguna comunicación o comunidad, la amistad propiamente dicha *se funda en la comunión de vida*:

«Convivir es, entre todo lo demás, lo más propio de la amistad; »es decir, lo más congruente con la amistad que es según la virtud» (In IX Eth., lect. 12) (98).

Comunidad en la vida, es decir, en aquello que es lo más propio, lo más espontáneo nuestro; en aquellas actividades en las que más poderosamente se despliega nuestro ser porque nacen de lo más íntimo suyo; en aquellas a las que más directamente nos impulsa el amor. No de otra manera, en efecto, se manifiesta la vida:

«Se llaman propiamente vivientes los seres que espontáneamente, »por sí mismos, se mueven u obran. Pero lo más espontáneo en un »ser es aquello que es más propio suyo, y a lo que más se siente »inclinado; y por esto todo viviente muestra que vive por la operación que es, entre todas, la más propia suya y a la que más está »inclinado» (II.^a-II.^{ae}, q. 179, art. 1, c.).

Pero, ¿de qué vida tratamos aquí? Por lo dicho, ya se ve que no será de la vida general, de una vida en abstracto; ni de la vida sensitiva, de una vida irresponsable y anecdótica: en algún lugar de la «Ética» ya decía desdeñosamente ARISTÓTELES, que la convivencia a que la amistad aspira no consiste en pacer juntos, como los animales, sino de la vida *propia* del hombre, de la vida honesta (99).

Mas no es todavía suficiente esta determinación. Porque, siendo la vida, como la actividad, algo que se da siempre *en concreto*, esta vida humana en la que quieren comunicar los amigos no es otra que *la vida personal de cada uno*.

SANTO TOMÁS la describe con ARISTÓTELES, diciendo:

«Los hombres quieren convivir (*conversari*) con sus amigos según

»aquella acción en la que principalmente se deleitan, aquella que reputan su ser, y por la cual eligen su vida, ordenando toda su vida a ella..., de suerte que cada uno quiere compartir con su amigo aquella acción que ama entre todas las de la vida. Y en tales acciones comunican los amigos, comunicación que estiman ser una *convivencia*» (In IX Eth., lect. 14).

Y refiriéndose a este y otros pasajes de la «*Ética*», resume su pensamiento diciendo:

«Se llama, de cualquier hombre, su *vida* aquello en lo que sobre todo se deleita, aquello en que pone su mayor intento y en lo que principalmente quiere convivir con sus amigos, según se ha dicho» (II.^a-II.^{ac}, q. 179, art. 1, c.).

La amistad busca, pues, el diálogo, la convivencia, la compenetración con el amigo en aquello — digámoslo con una palabra — en que se ha puesto el Ideal. El amigo aspira a comprender y a ser comprendido «*ingredi ad interiora amici*» (I.^a-II.^{ac}, q. 28, art. 2, c.), principalmente en aquello que constituye la razón de ser de su vida, en la confianza de unos Ideales, tal vez a nadie más comunicados, aspira a ser recibido en su intimidad (100).

Así, los amigos se tratan como amigos, cada uno demuestra al otro su amor. Ni hace falta discurso alguno para llegar a esta compenetración; basta una mirada que responda a otra mirada, pues el conocimiento alcanza aquí su acto más perfecto («*ultimus et completivus actus*»): II.^a-II.^{ac}, q. 180, art. 3, c.); deviene, en tanto que «*νοεῖν*», en tanto que *captación*, un conocimiento quasi-intuitivo: «*Intuitum simplicis veritatis*» (Ibid.); en tanto que «*λέγειν*», en tanto que *expresión*, la manifestación de todo nuestro ser. Cada uno conoce intuitivamente, experimentalmente, la verdad del otro, la verdad del amor del otro; es un conocimiento que nace del amor y que es pábulo del amor: «*Ad quem inclinatur affectio vel quem affectio consequitur*» (XIV De Ver., art. 4, c.).

Por esta actividad contemplativa; por esta actividad intelectual, imperada, no por la voluntad *efectiva*, sino por la voluntad *afectiva*, este objeto desconcertante que dice razón de *fin inteligible* (I.^a-II.^{ac}, quaestio 3, art. 4, c.); este objeto, que no es universal, sino al contrario, *constitutivamente incomunicable*, mas que no es tampoco flu-

yente e impenetrable a la inteligencia, como los seres singulares sensibles, sino al contrario: valioso por sí mismo, *dotado en sí mismo de razón de ser*; este objeto que constituye un escándalo para la interpretación *intelectualista* de la doctrina del ANGÉLICO (Cfr. ROUSSELOT, «*Intellectualisme*», p. 120), en una palabra: la Persona, el supuesto espiritual, cuando es contemplado por amor y es contemplado como amante, *deviene finalmente presente a nosotros en el ser mismo individual que posee en la Naturaleza* (Cfr. III C. G., c. 40, fin); por la contemplación, el amado «*fit praesens voluntati*» (I.^aII.^{ae}, q. 3, articulus 4, c.); y ésta sí que es comunión actual y perfecta.

Yo y tú, conmigo y contigo; y su infinita variedad de especies y matices, ésta es la más perfecta de las relaciones reales, siempre que esté fundada en el reconocimiento de la respectiva dignidad, o lo que es lo mismo, del orden objetivo de la verdad y de la justicia. Por ella queda vencida definitivamente la soledad (101), al quedar igualmente satisfechas tanto nuestras aspiraciones a ser comprendidos (102), apreciados, amados, como aquellas otras de dirección contraria, a derramar en otros la plenitud de nuestro corazón en apacible confianza. Por ellas queda el hombre situado en su verdadero ambiente, a saber: la familia y la Sociedad, y ocupa su puesto en el Universo.

La medida de esta perfección y del gozo correspondiente nos lo hará vislumbrar la consideración de lo que ella significa: el enriquecimiento de una Persona por lo que hay de más valioso en el Universo entero, a saber: por otra Persona, que se entrega a sí misma no en alguno de sus aspectos o bienes más o menos exteriores, sino introduciéndonos en lo íntimo de su vida y de su ser.

Únicamente el índice de potencialidad que afecta tan profundamente a nuestra naturaleza humana (pero también, en alguna medida, a toda naturaleza creada), impide la realización perfecta de este Ideal ejemplar de amistad espiritual. Únicamente este índice de potencialidad impide nuestra perfecta comunión con los otros hombres y con Dios. Mas entonces, ¿no cabrá superarlo en ningún caso, no podrá llegar el hombre en último extremo a este acto de contemplación perfecta que es el sueño de las almas superiores; a este acto perfectamente concreto y al mismo tiempo perfectamente universal, al acto

de heterocentrismo — de *teocentrismo* — total, en el que, únicamente, puede consistir la última perfección de la Persona, ordenada al Infinito?

La sola razón ha de bajar la cabeza ante esta pregunta; mas la fe viene en su auxilio. ¡Podemos mantener esta esperanza! La felicidad última del hombre consistirá, por la gracia de Dios, en un acto de contemplación que realice actualmente la perfecta unión de amor con Dios, por la visión intuitiva de su Esencia (103); presente en nuestra mente y en nuestra voluntad no por medio de una *species* y de un *pondus* vicariantes, sino en la incomprensible, pero inmediata realidad de su Esencia:

«Para que Dios pueda ser conocido por su Esencia, es preciso que »Él mismo se una a nuestra inteligencia a modo de *forma*; no ciertamente para constituir una sola naturaleza con ella, mas al modo »como la especie inteligible (el *verbum*) está unida al que entiende» (Comp. Theol., c. 105). Esta Esencia de Dios es, no tan sólo la Bondad misma, *Ipsa Bonitas*, sino el Amor mismo, *Ipsa Amor*; mejor dicho todavía: *Ipsa Caritas*, la misma Amistad:

«*Ipsa Essentia divina Caritas est, sicut et Sapientia et Bonitas est*» (II.^a-II.^{ae}, q. 23, art. 2, ad 1.^{um}).

Este tema de la Contemplación de Dios va a ser, por consiguiente, la última etapa de nuestro proceso.

III

DIOS, RAZÓN FINAL DE TODA PERFECCIÓN

*«Ultima uniuscujusque rei est ut
»conjungatur suo principio»* (Vgr. en I.^a-
II.^{ae}, q. 3, art. 7, ad 2.^{um}).

LA UNIÓN CON DIOS,
ÚLTIMO FIN DE TODA CRIATURA

«*Uterius autem, totum Universum,
cum singulis suis partibus, ordinatur in
Deum sicut in finem*» (Loc. cit.).

«El modo como un efecto ha de tender a su fin corresponde al modo como el agente obra. Ahora bien: Dios, agente primero de todas las cosas, no obra de tal modo que *adquiera* algo por su acción, sino dando por ella; ya que no está en potencia por la que pueda adquirir, sino en Acto perfecto, por el que puede dar. Y por lo mismo, *las cosas no se ordenan a Dios como a su Fin para procurarle algún bien, sino para recibirle a Él mismo de Él mismo, cada una según su modo: ya que Dios mismo es el Fin*» (III C. G., capitulum 18, fin).

La misma doctrina desarrolla el Santo en la célebre cuestión 44 de la «Prima»:

«Todo agente obra por un fin. Ahora bien: el fin del agente y el del paciente como tales es uno y el mismo, bien que de diverso modo; pues es uno y lo mismo lo que el agente intenta imprimir y el paciente recibir.

«Ahora bien: hay sujetos cuya actividad va siempre acompañada de pasividad, a saber: los agentes imperfectos; y a ellos les conviene que incluso en el obrar adquieran algo. Mas el Agente primero, que es puro Agente, no le conviene obrar para la adquisición de ningún fin, sino que *intenta tan sólo comunicar su perfección, la cual es su Bondad*.

«Por esto *toda criatura intentar alcanzar su perfección, que es una semejanza de la Perfección y Bondad divinas*.

»Este es el modo como la Bondad divina es el Fin de todas las cosas» (I.^a, q. 44, art. 4, c.).

Y, completando lo anterior:

«Obrar por indigencia compete tan sólo a un agente imperfecto, »que por naturaleza puede mover y ser movido (*agere-pati*); pero esto »no conviene a Dios que es, y sólo ÉL, la liberalidad misma (*maxime »liberalis*); ya que no obra para su utilidad, sino por su bondad» (I.^a, q. 44, art. 4, ad 1.^{um}).

Nótese el sentido de esta importantísima doctrina, que precisa magistralmente el teocentrismo de SANTO TOMÁS; porque caben dos maneras de ser *centro*, de ordenarlo todo a sí: ya para *apoderarse* de ello, para lucrarse y enriquecerse con ello o al contrario, para entregarse por completo y hacer la felicidad de los demás.

Se hace muy difícil al hombre concebir esta esplendidez divina, que no puede menos de ordenar a sí el movimiento del más pequeño átomo, el latido más insignificante de nuestro corazón, *precisamente* porque es la razón de ser *total* de cada una de sus criaturas, porque su apoyo les es absolutamente imprescindible. Dios, en su acción y gobierno sobre las criaturas, no puede proponerse la adquisición de bien alguno, no tienen ellas valor substantivo alguno para ÉL; mas entonces (siendo lo mismo lo que el agente intenta comunicar y el paciente recibir) las criaturas no pueden tener como último Fin, como última razón de ser final el *tributar* algo a Dios, sino *unirse* con ÉL, participar de su Perfección y Bondad en la medida posible a cada una:

«El último Fin de toda cosa es Dios; *apunta, pues, cada una de »ellas a unirse con Dios (Deo conjungi) como con su Fin, tanto como »le sea posible*» (III C. G., c. 25; etc.).

Ahora bien. *Esta unión con Dios, que es el último Fin de toda criatura*, puede tener lugar de dos maneras: una general, común a todas ellas, *por intencionalidad «física»*, a saber: *participando de su Perfección y Bondad por semejanza* (y así, «*asimilari Deo est ultimus »omnium finis*»: III C. G., cc. 19 y 20), y otra propia de la Persona, *por intencionalidad «psíquica»*, en tanto que «*Dios es el objeto de su »conocimiento y de su amor*» (I.^a, q. 8, art. 3, c.).

Este modo particular y más perfecto según el cual la Persona realiza el fin común a toda criatura: *Deo conjungi*, no simplemente por

semejanza (en tanto que la bienaventuranza «*est quaedam similitudo »divinae bonitatis*» : I C. G., c. 11), sino alcanzándolo en su misma substancia: «*Ad ipsam substantiam Dei aliquo modo pertingit*» (III C. G., c. 25) es la contemplación: única operación de la Persona humana de la que no participan los irracionales:

«Esta es la única operación del hombre que es propia suya y en »la cual ningún otro ser (inferior a él) comunica» (III C. G., c. 37).

Antes está por ella en continuidad con los Angeles y con Dios (Ibid.).

Del modo general de estar Dios en todo ser damos por suficiente lo poco que de ello se ha dicho al principio. Queremos ahora tan sólo notar que, incluso considerando únicamente este modo general de estar Dios en las criaturas, *está especialmente en las Personas*, objeto privilegiado de su Providencia: la cual, siendo así que se extiende, no sólo a las *causas universales*, sino al más pequeño hecho singular (III C. G., c. 76), *atiende de modo particular al individuo humano*:

«Tan sólo la criatura racional es dirigida por Dios a sus actos, no »sólo según lo congruente a su especie, sino también a cada individuo» (Ibid., c. 113).

Esta providencia singular que Dios tiene de los individuos racionales, de las Personas, ¿no derivará de un especial amor de Dios hacia ellas?

Así es, en efecto, según la doctrina de SANTO TOMÁS:

«El gobierno de la Providencia procede del Amor divino por el »que Dios ama a sus criaturas; ya que en esto consiste principal- »mente el amor: en que el amante quiera bien al amado. Por lo tan- »to, cuanto más ama Dios a un ser, tanto más cae bajo su Providen- »cia... Se sigue de aquí que Dios ama sobre todo (*máxime*) a las »substancias intelectuales» (III C. G., c. 90):

Amor que, si es principio de la divina Providencia, es, también, su fin, ya que exige ser correspondido:

«La intención principal de la ley divina es que el hombre se una »a Dios (*Deo adhaereat*) ; y el hombre se une a Dios principalmente »por el amor. Es, pues, necesario que la intención de la Ley divina »se ordene principalmente al amor» (Ibid., c. 116) (104).

EL CONOCIMIENTO Y AMOR DE DIOS,
MODO PARTICULAR COMO LAS CRIATURAS RACIONALES
LE POSEEN

«*Quamvis creaturae rationales specialiter quodam modo habeant finem Deum, quem attingere possunt sua operatione cognoscendo et amando*» (Loc. cit.).

La perfección de todo ser está en la unión con Dios, en la medida posible a su naturaleza; la perfección propia de la criatura racional estará en unirse a Él por el conocimiento y el amor. Sólo Dios, en efecto, puede saciar plenamente todas nuestras aspiraciones y deseos, y por consiguiente, comunicar al hombre su definitiva perfección; sólo Dios es el «*Bonum perfectum, complens appetitum*» (I.^a-II.^{ae}, q. 2, articulus 7, c.), sólo Él es la Verdad por Esencia, cuya contemplación hace perfectamente feliz («*Veritas per essentiam, cujus contemplatio facit perfecte beatum*»: Ibid., q. 3, art. 7, c.).

Hasta aquí concuerdan todos los intérpretes, Mas no parece haber la misma unanimidad al determinar *la naturaleza del acto* por el cual alcanzamos a Dios como nuestro último Fin (en términos técnicos, la «*Bienaventuranza formal*»); ni, correlativamente, la razón bajo la cual es Dios el objeto de la Bienaventuranza. Atendamos, pues, a ambos puntos.

NATURALEZA DEL ACTO BEATIFICANTE
(«BIENAVENTURANZA FORMAL»)

La perfección última del hombre, su felicidad perfecta, consiste en un acto u operación. El criterio que SANTO TOMÁS aplica para establecerlo, así como para probar que esta operación no puede ser otra que la del intelecto especulativo, se funda en la razón misma de

beatitud, que es la última actualidad del hombre, un bien no ordenado a algo ulterior.

Esta operación, en que ha de consistir el Fin último del hombre, es *la visión de Dios* (105). Parece, pues, que esta perfección es de naturaleza *estrictamente intelectual* y los intérpretes concuerdan en atribuir al ANGÉLICO este parecer (Cfr. I.^a-II.^{ae}, q. 3, arts. 4 y 5).

Mas al determinar en qué consiste la bienaventuranza imperfecta, la posesión o fruición de Dios posible en este Mundo, no suelen hacerla consistir ya en un acto de inteligencia. No serán, esta vez, las dotes intelectuales las que harán a un hombre bueno (*bonum simpliciter*), sino *la bondad moral* (106); o mejor dicho, el amor de Caridad. Y es indudable que esta última opinión tiene fundamento en la obra del ANGÉLICO, ya que, al tratar de la perfección del hombre *viator* sienta el siguiente principio:

«*Secundum caritatem specialiter attenditur perfectio christianae vitae*» (II.^a-II.^{ae}, q. 184, art. 1, c., ad 2.^{um}; art. 3, c.; etc.) (107).

Visión de Dios, en el Cielo; amor de Caridad, en este Mundo, *la solución tomista al problema de la Perfección sería una solución dual.*

Para el autor que advierte y admite esta dualidad, el problema que inmediatamente se le plantea es el de justificarla.

Recordemos, por ejemplo, la posición inicial de ROUSSELOT. Según él, el *intelectualismo* «es una doctrina que pone todo el valor, toda la intensidad de la vida y la esencia misma del bien, idéntico al ser, en el acto de la inteligencia; lo demás, en cambio, no puede ser bueno si no por participación» («*Intellectualisme*», Introd.). Es, pues, consecuente cuando, al discutir el problema que ahora nos ocupa, de la Bienaventuranza formal, de la naturaleza del acto por el cual el hombre consumará un día su unión con Dios, escribe:

«El nervio de la teoría tomista es la concepción de la inteligencia como una facultad que *tiene (qui tient)*, opuesta a la voluntad, facultad que *tiende*. No quiere ello decir que SANTO TOMÁS niegue a la voluntad, en la conquista del bien, toda función que no sea la tendencia: ella es también la sede del placer (*subjectum delectationis*). *Tendencia antes de la adquisición del bien, placer después, é* *tas son, según SANTO TOMÁS, las dos formas de la voluntad, y de su*

»acto característico: el amor. («*Intellectualisme*», p. 41). Según esto —prosigue—, la doctrina tomista que hace consistir la bienaventuranza formal en el acto intelectual de la visión de Dios, rechaza a la vez «cierto hedonismo teológico, que situaría la felicidad en la voluptuosidad del alma», y la tesis de los que ponen esta felicidad no en el placer, sino en la «fruición o inhesión de amor». Y añade: «Es inútil prolongar la explicación de una doctrina tan clara. El punto característico de la doctrina es la negación de una posesión cualquiera de ser por parte de la voluntad, distinta del placer y del deseo» (Ibid., p. 43).

Ahora bien, argumentará ROUSSELOT: el deseo no puede constituir la última perfección del hombre, porque implica en su razón misma la ausencia del bien deseado; el placer, por su parte, es mero complemento del acto intelectual de posesión (Cfr. I.^a-II.^{ae}, q. 3, articulus 4, c.), y si SANTO TOMÁS lo distingue de él esta distinción obedece más que nada a una necesidad de precisión intelectual: en realidad, posesión y placer no constituyen dos bienes distintos, sino un solo bien: «*Nec illa duo sunt consideranda quasi duo bona, sed quasi unum bonum*». SANTO TOMÁS ha mostrado con esto su «bon sens» («*Intellectualisme*», p. 43). ROUSSELOT respira.

Ya está descartado, pues, al parecer, el peligro de hedonismo o de eudemonismo más o menos purificados. Cabría, con todo, instar que la inteligencia «*faculté qui tient*» es, por lo mismo, una facultad egoísta. Unas páginas antes ROUSSELOT ha querido prevenir esta objeción, escribiendo:

«Contrariamente a los que ven en la inteligencia una facultad esencialmente egoísta, SANTO TOMÁS hace de ella la potencia esencialmente liberadora de la subjetividad, si puede hablarse así; la facultad de lo otro. Mas, en general, ella es, según SANTO TOMÁS, la facultad del ser, la facultad que del modo más verdadero toma, alcanza, retiene al ser. Ella reúne la intensidad subjetiva y la extensión objetiva en el más alto grado, porque, si ella alcanza el ser, lo hace llegándolo a ser de alguna manera; en esto, precisamente, consiste su naturaleza» (Ibid., p. 7).

Hasta aquí ROUSSELOT. Mas ahora puede uno preguntarse: ¿qué obstáculo ha apartado realmente de su camino al ilustre tomista?

Será, si se quiere, un *idealismo* que encerrase a la inteligencia dentro de sí misma: mas no resuelve con esto, en realidad, la dificultad gravísima que suscita su interpretación. En esta forma la propone, hablando en general, el P. Ramón ORLANDIS, S. J.:

«Un sistema de moral tal que pusiera el bien del hombre, su bienaventuranza esencial *en la adquisición y posesión intelectual de la verdad*, un sistema moral que apenas tuviera en cuenta las tendencias y aspiraciones intelectuales del hombre, sistema sería éste evidentemente egocéntrico, que haría aspirar al hombre como a su suprema perfección y felicidad, a la adquisición, a la posesión y al goce consiguiente de un tesoro máximo de verdad.

»Y por más que este tesoro máximo de Verdad fuera real y genuino, es decir, que no fuera otro que la misma Verdad increada e infinita, el sistema, por ser parcial, por detenerse a la mitad de camino, sería insostenible, *porque miraría a Dios solamente como bien del hombre*, como mero objeto de su satisfacción intelectual. No dejaría, por lo tanto, de ser egocéntrico.

»Por lo que a Dios se refiere, *no tendría en cuenta el mérito y el derecho de la divina Bondad a ser amada por sí misma con amor de benevolencia*; y por lo que toca al hombre mismo, no tendría en cuenta la tendencia innata en su corazón a no encerrarse en sí, sino a salir de sí por la entrega misteriosa del amor; ni la persuasión universal de que la perfección y la nobleza del hombre exigen este salir de sí mismo» (Revista «*Manresa*», ya citada, años 1942-43, número 50, p. 10).

Poner la última felicidad del hombre en la *posesión* de Dios por la inteligencia, sea la que sea la importancia concedida al gozo que acompaña a esta posesión, *hace blanco al intelectualismo de la acusación mortal de egocentrismo ético*. Porque este gozo, este descanso de la voluntad en Dios como en el único objeto que pueda colmar nuestra ansia de saber, si puede llamarse (pasemos por alto la imprecisión de la terminología) una forma de amor, no es éste el amor de caridad, el amor desinteresado de comunión; es, tan sólo, *amor de dominio*.

Nos encontramos, pues, con el hecho completamente paradójico, que ya hemos apuntado, de que la Caridad, *raíz y forma* de todas

las virtudes, la *virtud unitiva* por excelencia, *ve reducida a este Mundo su primacía*. ROUSSELOT, con todo, no se siente embarazado lo más mínimo por ello, sino que intenta justificarlo con un elegantísimo subterfugio:

«La vida contemplativa — escribe — sería lo que hay de mejor en el Mundo si Dios, por un exceso de su amor, no hubiese prometido al hombre una visión más sublime que todas aquellas a las que su deseo natural pudiese aspirar. Resulta de ello *una inversión accidental y transitoria de valores*. Porque, mientras esperamos el cielo, lo que nos hace vivir es la fe. Y esta fe, que nos prepara para una vida de intelectualidad más exquisita, encorva nuestra razón bajo el yugo penoso de la autoridad. Así, pues, *en la tierra los valores humanos no son directamente intelectuales, sino morales*» («*Pour l'Histoire...*» Introd., fin.).

Dejando de lado la concepción de la fe como un yugo penoso para la razón, que no podemos resignarnos a admitir, el pasaje anterior de ROUSSELOT levanta dos objeciones, a nuestro modesto parecer insuperables: la primera, que la heterogeneidad conscientemente establecida, entre lo que constituye nuestra perfección y felicidad incompletas de este Mundo y la felicidad y perfección ultimadas de que gozaremos en el Cielo, *es absolutamente contraria al pensamiento de SANTO TOMÁS*, repetidamente manifestado; la segunda, que llamar *morales* a los valores humanos que, al decir de ROUSSELOT, constituyen nuestra perfección en este Mundo equivale, bien a dejar de computar la Caridad, bien a considerarla una virtud *moral*, lo cual es empequeñecerla de tal modo que vendría a quedar subordinada a la prudencia y al entendimiento práctico; una y otra solución son igualmente inadmisibles.

Pero supongamos que no; que ROUSSELOT, por una feliz inconsecuencia, escapa a esta alternativa, y concede a la Caridad la primacía que le compete: todavía quedaría que esta primacía sería debida a una *imperfección accidental y transitoria* de nuestro modo actual de conocer. La *inevidencia de la fe*, en efecto, al obligarnos a «doblar la cabeza bajo el yugo penoso de la autoridad», sería la causa circunstancial que daría a la Caridad, no al conocimiento, su primacía en este Mundo sobre las demás perfecciones humanas.

Digámoslo sinceramente: si esto fuera el tomismo, poco faltaría para que debiera ser rechazado; y precisamente por interpretarlo en este sentido lo rechaza, dentro de la Escolástica misma, la tendencia franciscana.

No resuelven mejor el problema, a nuestro parecer, otras soluciones que se han propuesto y que nos parecen fruto de una consideración parcial de la doctrina de SANTO TOMÁS: ya suponiendo gratuitamente un cambio, en la Gloria, del modo centrípeto de funcionamiento de la inteligencia, o cierta igualación de ella con su objeto en la visión beatífica que le permitiría recuperar, en el Cielo, la primacía sobre la voluntad. Si bien se mira, *todos estos intentos introducen la contradicción en la obra del ANGÉLICO*, y se comprende que un autor como Pietro PARENTE, por ejemplo, que no ha sabido superar este punto de vista, confiese que «quedan siempre un cierto emba»razo y una cierta dificultad para quien lee serenamente SANTO TOMÁS» (Act. Pont. Acad., Scient. S.T.A., vol. X (Nova Series), Romae, 1945) (108).

Esta solución dual no puede ser admitida. Ella compromete, en efecto, la unidad y la coherencia de la «*Segunda parte*» de la «*Summa*» (y por ende de todo el sistema moral y metafísico del Santo), tanto más, cuanto que, al estudiar el tratado «*De ultimo fine humanae vitae*», SANTO TOMÁS ha pretendido, no sólo determinar en qué consiste esta perfección de la Gloria, sino *establecer una norma de valoración de los actos humanos a ella conducentes, que estudiará en el resto de esta «Segunda parte»*, buscando en aquella Bienaventuranza y Perfección definitivas del Cielo *un criterio para estimar la perfección y felicidad incompletas y provisionales de este Mundo*:

«*Primo considerandum occurrit de ultimo fine humanae vitae: ex »fine enim oportet accipere rationes eorum quae ordinantur ad finem*» (I.^a-II.^{ae}, q. 1, preámbulo).

De acuerdo con este criterio sentado aquí, insistirá explícitamente el Santo, en diversos pasajes, que la bienaventuranza relativa posible en este Mundo *no es un estado dispar* de la bienaventuranza perfecta, en el sentido de que haya de estimarse según un canon diverso, sino

al contrario: un anticipo, una incoación, una participación o semejanza analógica de ella:

«*Nunc autem contemplatio veritatis competit nobis imperfecte, videlicet per speculum et in aenigmate; unde per eam fit nobis quaedam inchoatio beatitudinis, quae hinc incipit ut in futuro continueatur*» (II.^a-II.^{ae}, q. 180, art. 4, c.) (109).

O bien:

«*Beatitudo imperfecta non attingit, sed participat quamdam particularem beatitudinis similitudinem*» (I.^a-II.^{ae}, q. 3, art. 6, c.).

Esta bienaventuranza imperfecta sigue consistiendo en la unión con Dios:

«En los hombres, empero, según el presente estado, la última perfección se da según la operación por la cual el hombre se une a Dios» (I.^a-II.^{ae}, q. 3, art. 2, ad 4.^{um}).

Pero esta unión con Dios, si puede tener lugar por cualquier tipo de perfección que el hombre posea, conforme con su naturaleza (Cfr. III C. G., c. 37), tan sólo secundaria y dispositivamente consiste en estos bienes: primariamente sigue consistiendo en aquella operación que tiene a Dios por objeto, a saber: la contemplación.

«La bienaventuranza imperfecta que podemos tener aquí *primera* y principalmente consiste en la contemplación; secundariamente, también en las obras según el intelecto práctico, que ordena las acciones y pasiones humanas» (I.^a-II.^{ae}, q. 3, art. 5, c.).

O también, por ejemplo:

«El último fin de todo ser es Dios: luego el último fin del hombre debe ponerse en aquello por lo cual más se allega (*appropinquat*) a Dios. Pero... la mayor unión con Dios (*appropinquatio*) se alcanza por la contemplación; luego...», etc. (III C. G., c. 27).

En coherencia con esta doctrina, nótese cómo SANTO TOMÁS afirma la *primacia de la sabiduría*, virtud que preside a la vida contemplativa, sobre la prudencia, que preside a la vida activa o moral, precisamente porque nos ordena más directamente a Dios, objeto de nuestra felicidad:

«La prudencia atiende a los medios por los cuales se llega a la felicidad; pero la sabiduría considera el objeto mismo de esta felicidad, que es el supremo inteligible.

»Y ciertamente, si fuese perfecta la consideración de la sabiduría con respecto a su objeto, habría una felicidad perfecta en su acto. Mas, toda vez que el acto de la sabiduría en este Mundo es imperfecto con respecto a su objeto principal, que es Dios, por esto, en el acto de la sabiduría hay tan sólo *una incoación o participación de la felicidad futura*» (I.^a-II.^{ac}, q. 66, art. 5, ad 2.^{um}).

No existe, pues, este pretendido dualismo en el sistema del Santo, no se computan de sí, según razones diversas la perfección y felicidad incompletas posibles en este Mundo y la perfección y felicidad perfectas de la Gloria; sino, *según la mayor o menor perfección de un mismo acto, a saber: la contemplación* (110).

EL OBJETO FORMAL DE LA CONTEMPLACIÓN BEATIFICANTE

«Beata quippe vita est gaudium de Veritate» (S. AGUSTÍN, X Conf. c. 23).

El problema de la recta comprensión de la doctrina tomista sobre la perfección se centra, pues, todo él (dado que una solución dual nos apartaría de la mente del Santo) en el concepto de contemplación.

Ahora bien. Toda vez que los actos u operaciones se especifican por sus objetos, será un buen método para determinar la naturaleza de la contemplación estudiar su objeto especificativo, es decir: la *razón formal* bajo la cual será Dios el objeto de nuestra perfección y felicidad.

¿Será esta razón formal la de *Verdad primera*?

SANTO TOMÁS ha escrito:

«De donde se sigue que *sólo Dios es la Verdad por esencia, cuya contemplación hace perfectamente feliz*» (I.^a-II.^{ac}, q. 3, art. 7, c.).

Esta conclusión se refuerza, si cabe, al recordar que la Verdad es el último fin, no sólo de las naturalezas intelectuales, sino de todo el Universo:

«*Oportet igitur Veritatem esse ultimum finem totius Universi*» (I C. G., c. 1).

Sin embargo, estos pasajes deben completarse, porque un intento precipitado de sacar de ellos conclusiones podría desviarnos. Busquemos, pues, y en la cuestión 180 de la II.^a-II.^{ae}, art. 1, central en esta materia, nos encontramos con que SANTO TOMÁS escribe, a propósito de la vida contemplativa:

«Y por esto GREGORIO constituye la vida contemplativa en la Caridad de Dios; en cuanto alguien, por la Caridad de Dios, se encuentra en deseos *de contemplar su Belleza*».

Prescindiendo de momento del resto del párrafo transcrito, nótese cómo en este pasaje hace consistir SANTO TOMÁS el objeto formal de la contemplación *en la Belleza divina*. No faltan los pasajes que lo hacen consistir *en la divina Bondad*:

«El objeto óptimo de la inteligencia *es el Bien divino*» (I.^a-II.^{ae}, quaestio 3, art. 5, c.).

«La felicidad del hombre consiste esencialmente en su unión con el *Bien increado*» (I.^a-II.^{ae}, q. 3, art. 3, c.).

A estas mismas conclusiones podría haberse llegado por otro camino, ya desbrozado en este trabajo. Lo tomaremos, con el P. Ramón ORLANDIS (loc. cit.) del propio tratado *«De ultimo fine»*, en el que principalmente se apoya la interpretación *intelectualista* que combatimos por incompleta. Ya hemos citado, nos parece, el pasaje:

«Si el intelecto humano, conociendo la esencia de algún efecto, no conoce de Dios sino que existe, su perfección no alcanza del todo la Causa primera, y le queda un deseo natural de inquirirla; no es, pues, perfectamente feliz. Y así, alcanzará su perfección en la unión con Dios, como con el objeto en el que, únicamente, puede consistir la felicidad del hombre» (I.^a-II.^{ae}, q. 3, art. 8, c.).

El objeto de la contemplación beatificante es, pues, *la Esencia misma de Dios, bajo razón de Causa primera*.

Ahora bien: la Causa primera no será conocida *en su Esencia* si no la conocemos, no sólo como suprema causa eficiente, sino también como el Ejemplar perfecto y como el último Fin de las criaturas; o lo que es lo mismo, en su infinita Belleza, en su infinita Bondad y Amabilidad; dando, en una palabra, a la expresión de *Causa Primera* toda la plenitud de sentido, todo el contenido ontológico que requie-

re su misma razón, y que el ANGÉLICO le atribuye, vgr., en la célebre cuestión 44 de la «Prima» (111).

Mas una vez aquí, cabe preguntar: «Una visión semejante de »Dios, ¿puede dejar de mover nuestro corazón a que se entregue a »Él sin reserva; al amor perfecto, que es el de Caridad?» (R. ORLANDIS, loc. cit.). Esta pregunta abre paso a nuevas consideraciones.

EL AMOR DIVINO, COMO OBJETO FORMAL DE LA CONTEMPLACIÓN BEATIFICANTE

Dios, Causa primera de todas las cosas por su Omnipotencia, su Sabiduría, su Bondad infinitas, lo es también por su Amor comunicativo:

«*Amor Dei est infundens et creans Bonitatem in rebus*» (I.^a, quaestio 20, art. 2, c.).

Se hacía preciso llegar expresamente hasta aquí para superar del todo la interpretación que venimos acusando de incompleta y mostrar que, según SANTO TOMÁS, Dios es el objeto y causa de nuestra bienaventuranza, no tan sólo por ser *Bueno* con no sé qué especie de *Bondad ontológica* de que habla ROUSSELOT, sino *precisamente en cuanto nos ofrece su Amistad divina y nos pide entera correspondencia* (112).

El pensamiento del Santo si no explícito, es bien claro en este punto. Cuando trata, en efecto, de mostrar que el amor de Caridad es una especie particular y distinta de amor, apoya su argumentación en el siguiente hecho: se dan diversas especies de amistad según las diversas especies de comunicación en que cada una se funda, y

«Habiendo una especial comunicación del hombre con Dios *en tanto que nos comunica su Bienaventuranza*, hay que fundar una »amistad especial sobre esta comunicación: y esta amistad es la Caridad» (II.^a-II.^{ae}, q. 23, art. 1, c.) (113).

O en el artículo cuarto:

«Los actos y los hábitos se especifican por sus objetos. Ahora bien: »siendo el bien el objeto propio del amor, donde haya una razón »especial de bien, ha de haber una razón especial de amor. Mas el »Bien divino, *en tanto que es el objeto de la bienaventuranza*, dice

»una razón especial de bien; luego el amor de Caridad, *que es el amor de este Bien*, es un amor especial» (II.^a-II.^{ac}, q. 23, art. 4, c.).

Retengamos de estos textos lo que en este momento nos interesa: que el Bien divino especifica el amor de Caridad y la Contemplación beatificante *bajo una misma razón formal*. ¿Y cuál es esta razón formal, sino que Dios, sin ningún merecimiento nuestro, nos brinda y entrega su amistad?; ¿qué otra, sino *el Amor de Dios al hombre*?

Y este amor no es un Amor cualquiera; es un amor completa, necesariamente desinteresado de un Dios que quiere, tan sólo hacernos partícipes de la beatitud perfecta de que Él mismo goza. *Pala-dear, gustar* este amor (114); rendirse a la evidencia de su realidad en la experiencia inefable de su dulzura («Ὁ μόνον μάθω, ἀλλὰ καὶ πάθω θεία» : «*non solum discens, sed et patiens divina*»), según el célebre pasaje de DIONISIO, con tanta frecuencia citado por SANTO TOMÁS), tal es la esencia de la contemplación.

Por ser nuestro supremo bien, objeto de la virtud de la Esperanza; pero más todavía por ser Infinitamente Bueno en sí mismo y ofrecernos la participación de su Amor, no hay placer comparable al que se sigue de esta *complacentia divinae voluntatis*:

«Ninguna virtud tiene tanta inclinación hacia su acto ni obra »tan deliciosamente como la Caridad» (II.^a-II.^{ac}, q. 23, art. 2, c.).

LA CARIDAD, EN LA CONTEMPLACIÓN BEATIFICANTE

Hemos determinado, de acuerdo con el pensamiento del ANGÉLICO, el objeto de la contemplación beatificante, a saber: Dios, bajo la razón de Verdad, de Belleza, de Bondad y de Amor supremos. Ahora bien: una vez que semejante objeto se hace presente a nuestra voluntad por el conocimiento (sea en la Gloria, por la intuición de la Esencia divina, sea en este Mundo por la Sabiduría y la experiencia mística) *necesariamente la voluntad se adhiere a Él y le ama sin reserva* (115). Insistamos de nuevo en la pregunta: ¿Cuál es la naturaleza de este amor? ¿Es exacto confundirlo con el gozo por haber alcanzado la perfección propia, sea bajo la forma de un *gaudium de Veritate* precisivamente entendido como gozo de la perfección intelectual, como quiere ROUSSELOT, sea bajo la forma de un gozo por la po-

sesión del Amor de Dios, en tanto que es nuestro bien y felicidad? (116).

Tal vez no hayamos dejado bastante claro, en efecto, que el problema que aquí se debate no es tanto el de si el amor constituye o acompaña la bienaventuranza, como el de saber *qué clase de amor es el requerido* por este estado perfecto del hombre en que todo él está ordenado a Dios sin reserva, y que garantiza un perfecto *teocentrismo*.

Debemos dar de nuevo un rodeo para responder a esta pregunta. En el tratado «*De ultimo fine*» se pregunta en cierto momento SANTO TOMÁS «si la rectitud de la voluntad se requiere para la beatitud».

Desdobra entonces la cuestión y considera: a) si la rectitud de la voluntad es precisa *antecedentemente* a la visión beatífica; b) si es precisa como *concomitante* a ella. Y responde:

a) *Antecedentemente a la visión beatífica*, se requiere la rectitud de la voluntad: «porque consiste en el debido orden al último fin. »Y, así como la materia no puede alcanzar la forma si no está debidamente dispuesta, así nadie consigue su fin si no está debidamente ordenado a él. Nadie puede, pues, llegar a la bienaventuranza si no »tiene rectitud de voluntad» (I.^a-II.^o, q. 4, art. 4, c.).

La rectitud de la voluntad se requiere, pues, porque no es otra cosa que la *debida ordenación al Fin último*. Ahora bien: ¿cuándo está la voluntad debidamente ordenada al último Fin, es decir, a Dios?

La respuesta la encontraremos en otro tratado, en el tratado «*De caritate*», de la II.^a-II.^o; cuya confrontación con el «*De ultimo fine*» es esencial para el establecimiento de esta doctrina. Allí escribe SANTO TOMÁS:

«*Ordinatio debita ad finem est per caritatem*» (II.^a-II.^o, q. 23, articulus 7, ad 2.^{um}; cfr. art. 8, c.; etc.).

Luego, *antecedentemente a la visión beatífica*, se requiere como disposición imprescindible *que la voluntad esté rectificadada por el amor de Caridad*; es decir, que la Persona ame a Dios no tan sólo como su bien propio, con un movimiento de deseo que la virtud de la Esperanza alimenta; sino como *infinitamente amable en Sí mismo*

y por *Sí mismo*, correspondiendo con una desinteresada entrega a la entrega y solicitud divinas.

La anterior aproximación de textos (cuyo resultado es tan convincente para el sentir cristiano, y que es, por otra parte, el único medio de evitar toda incoherencia en la interpretación de la doctrina tomista), no es frecuente en los autores (117).

Limitémonos a consultar, por ejemplo, el comentario del Ilustre Cardenal de VIO, en el pasaje de la I.^a-II.^o, últimamente citado.

Todo el esfuerzo de CAYETANO se dirige a probar que la rectitud de la voluntad se requiere en la visión beatífica porque «*habere voluntatem rectam*» es lo mismo que «*non avertere ab essentia bonitatis*»; o bien que «*recte velle nihil aliud est quam secundum Deum velle*». Ni tan siquiera menciona, si hemos leído bien, el amor de Caridad.

¿Quién sabe si esta imperfección de su Comentario en este punto (118) es el origen remoto de este *intelectualismo tomista* que estamos combatiendo?

b) *Concomitantemente a la visión beatífica* se requiere igualmente la Caridad.

Después de lo dicho, la argumentación es fácil. La visión beatífica tiene por objeto la divina Esencia, la cual es la Bondad misma, la Caridad misma; de suerte que el que ve la Esencia de Dios necesariamente ama cuanto ama, incluso su propio bien personal, *refiriéndolo a Dios*; y esto es tener la voluntad recta. Mas la rectitud de la voluntad no es otra cosa que la Caridad: luego en la visión beatífica se requiere la Caridad.

Y así escribe el ANGÉLICO:

«Amar el Bien de que participan los bienaventurados *para tenerlo* »o *poseerlo*, no rectifica todavía al hombre con respecto a la bienaventuranza (*non facit hominem bene se habentem ad beatitudinem*), »porque también los malos desean para sí (*concupiscunt*) este bien; »pero amar este Bien por sí mismo (*secundum se*) para que permanezca y se difunda, y nada se obre en contra suya, esto hace que el »hombre permanezca como es debido respecto a aquella Sociedad de los »bienaventurados. *Y esta es la Caridad*, que ama a Dios por sí mismo

»y al prójimo, que es capaz de bienaventuranza, como a uno mismo,
 »y que lucha contra todo impedimento que a ello se oponga, tanto
 »en sí como en los demás; y por esto es incompatible con el pecado
 »mortal, que es el impedimento para la bienaventuranza...» (Q. D.
 De Car., art. 2).

GENERALIZACIÓN DE LAS ANTERIORES CONSIDERACIONES

Podemos pasar ya a establecer la relación que guarda la Caridad con la Contemplación no tan sólo en la Gloria, sino en este Mundo. Ya hemos citado el pasaje en que SANTO TOMÁS escribe:

«Y por esto GREGORIO constituye la vida contemplativa en la Caridad de Dios: en cuanto alguien, por la Caridad de Dios, arde en deseos de contemplar su Belleza» (II.^a-II.^{ac}, q. 180, art. 1, c.).

De suerte que el Amor que mueve al hombre a aplicarse a la contemplación de Dios es primordialmente el amor de Caridad:

«La vida contemplativa, aunque esencialmente está en el intelecto, no obstante tiene en el afecto su principio: *en cuanto alguien, por la Caridad, es incitado a la Contemplación de Dios*» (II.^a-II.^{ac}, quaestio 180, art. 7, ad 1.^{um}).

O también:

«*La vida contemplativa pertenece, directa e inmediatamente, al Amor de Dios*» (II.^a-II.^{ac}, q. 182, art. 2, c.).

Por la Caridad, el hombre ama a Dios más que a sí mismo, más que a su propio bien: no es que el amor propio legítimo quede excluído, pero sí subordinado al amor de Dios. No puede negligirse ninguno de estos dos amores, claramente distintos en su tendencia y causa de diverso deleite; el cual no es efecto tan sólo de la actividad de contemplar, sino principalmente de la convivencia y comunión con Dios, íntimamente unido a nosotros por el amor común:

«En la vida contemplativa no tan sólo hay deleite por razón de la Contemplación misma, sino *por razón del amor de Dios*. Y en cuanto a una y a otra causa, este deleite excede a todo deleite humano» (II.^a-II.^{ac}, q. 180, art. 7, c.).

Amor perfectamente *heterocéntrico* al fin, porque, si busca la

unión del hombre con Dios, realiza esta unión no por una *asimilación* de Dios al hombre, sino por cierta transformación del hombre que lo asimila al último fin — por una *divinización* del hombre:

«...y en cuanto a cierta unión espiritual el hombre de alguna manera se transforma en aquel último Fin; lo cual hace la Caridad» (I.^a-II.^{ae}, q. 62, art. 3, c.).

EPÍLOGO

INTENTO DE PRECISIÓN TERMINOLÓGICA

Para el lector que se acerca hoy en día a SANTO TOMÁS, es una dificultad no notada, y por lo mismo una fuente de error en su interpretación, la variación de sentido que han sufrido algunas palabras fundamentales de su vocabulario. No dudamos que la interpretación *intelectualista* que hemos venido combatiendo se funda en gran parte en equívocos parecidos. Nos parece, pues, que no estará de más resumir, como despedida de nuestros lectores, algunos de los que nos han salido al paso.

1. Cuando SANTO TOMÁS utiliza expresiones tales como: *Summum vel optimum intelligibile*, *Bonum rationis*, *Bonum intellectus*, etcétera, hay que distinguir por el contexto si las toma en sentido estrictamente limitado al orden del conocimiento o, al contrario, si las toma como sinónimas de *Summum vel optimum spirituale*, *Bonum spirituale*, etc., en contraposición al *Bonum sensibile et terrenum*, como hace, por ejemplo, en la I.^a-II.^{as}, q. 91, art. 5, c. Esta extensión es tanto más legítima cuanto que en algún momento llega incluso a llamar *rationalis pars sive intellectiva* a toda facultad nuestra capaz de obedecer al imperio de la razón, comprendiendo en esta denominación al mismo apetito sensible (Cfr., vgr., Q. D. De Virt., art. 12, c.). Así, también, el famoso principio «*voluntas in ratione est*».

2. Lo *universal*, en sentido de *lo común*, si bien entra en la definición del *objeto formal* de nuestras facultades superiores: inteligencia y voluntad (*ens in communi*, *verum universale*, de una parte; *bonum commune vel bonum universale*, de otra) está, al contrario, rigurosamente excluído de la de su *objeto saciativo*, a saber: del Fin

— siempre dotado de la Singularidad que acompaña necesariamente a la existencia — a qué apunta su respectivo dinamismo.

Los autores que incurrir en esta confusión (119), no pueden evitar, de derecho, el dilema siguiente: o *comprometer el realismo* gnoscológico y ético o al contrario, *exacerbar este realismo*, hipostasiando, *platónicamente*, lo que es pura unidad formal de nuestro pensar.

3. Cuando SANTO TOMÁS dice: *operatio intellectus speculativi vel practici* significa, a menudo, *operatio secundum intellectum speculativum vel practicum*, es decir, operación *presidida* por el intelecto especulativo o práctico, incluyendo en ambos casos *toda* la actividad superior del sujeto (Cfr., vgr., I.^a, q. 87, art. 4, c.; I.^a-II.^{ae}, q. 15, articulus 1, ad 1.^{um}, etc.).

4. «*Conjunctio intellectus ad voluntatem non facit intellectum »practicum, sed ordinatio ad opus*». De suerte que «*voluntas est »communis speculativo et practico, quia est de fine, qui convenit utri- »que intellectui*». La unión de la actividad voluntaria a la intelectual no convierte a ésta en actividad *práctica*, sino la ordenación a la acción. La voluntad, en efecto, es común al intelecto especulativo y al práctico, ya que su objeto, que es el fin, conviene a uno y a otro intelecto.

El olvido de que hay una actividad de la voluntad *regida por el intelecto especulativo*, una actividad de la voluntad que apunta al bien y al fin conocidos, *sin ordenación a obra alguna ulterior* («*quae »non ordinatur ad aliqua operata*»): III C. G., c. 25), nos parece ser una de las causas de que ROUSSELOT, por ejemplo, no vea que el amor de comunión, pertenece principalmente a la vida contemplativa; y contraponga tan radicalmente como hace *visión y caridad*.

5. Cuando SANTO TOMÁS dice que: «*nec invenitur aliqua actio »in rebus humanis quae non ordinetur ad alium finem nisi considera- »tio speculativa*» (III C. G., c. 25, circa méd.), puede referirse:

Ya a la actividad por la cual el sujeto inteligente se aplica a considerar un objeto por amor y gusto de saber (sentido moderno de la palabra *especulación*); ya a la actividad por la cual el sujeto se aplica

a la consideración de un objeto *por amor al objeto*; que se proponga, no saber por saber, sino *saber por amor*.

Según nuestra manera actual de hablar, no llamaríamos *especulativo* a este segundo tipo de conocimiento, al conocimiento *afectivo*, que tiene como objeto principal a Dios y en general a una Persona; en cambio, aunque SANTO TOMÁS contrapone en algún momento ambas formas de conocimiento, vgr., cuando escribe: «*Duplex est cognitio divinae bonitatis: una quidem speculativa... alia affectiva seu experimentalis, dum quis experitur in seipso gustum divinae dulcedinis et complacentiam divinae voluntatis*» (II.^a-II.^{ac}, q. 97, art. 2, ad 2.^{um}), lo más frecuente es que englobe uno y otro tipo de conocimiento bajo la misma denominación de *conocimiento especulativo*, en oposición al conocimiento *factivo* o *práctico*, según la clasificación de ARISTÓTELES.

6. Al conocimiento *especulativo* corresponde la *vida contemplativa*; al conocimiento *práctico*, la *vida activa o moral*. Mas, para SANTO TOMÁS, *vida* es siempre, ante todo, *intentio, amor*; no es, pues, lícito reducir el amor a los ámbitos de la segunda.

7. Ni es lícito reducir el sentido de la palabra castellana *querer* a la actividad *electiva* de la voluntad cuando, al contrario, su actividad puramente *afectiva* es más noble, hasta el punto de que, cuando tiene por objeto a Dios, en ella consiste la vida del alma: «*Vita animae est per caritatem; quae conjungit nos Deo, per quem anima vivit*» (X De Malo, art. 2, c.; etc.). La primera, en efecto, tiene principalmente por objeto a *cosas*; la segunda, a *Personas*.

8. SANTO TOMÁS mismo nos hace notar la *vocabulorum inopia* del lenguaje amatorio, debido a que la *processio amoris* es más difícil de observar que la *processio verbi*, que el proceso intelectual (I.^a, q. 37, articulus 1, c.).

Ocurre, a este respecto, que se niega a veces la existencia de una actividad *afectiva* superior, reduciendo al solo amor sensible todo lo que en el lenguaje corriente ha venido en llamarse *corazón*. Contra el claro pensamiento del Santo, todo amor es concebido entonces como una *appetitus*, como algo *pasional* en sentido estricto. Contribu-

ye a esta confusión especial (tan marcada en ROUSSELOT), la naturaleza del *appetitus*. En efecto. Así como en el orden del conocimiento (una vez advertido que el objeto directo de nuestra inteligencia es lo universal, la *razón de ser*, y el de la sensibilidad es lo singular concreto), es relativamente fácil no confundir ambos géneros de facultades con sus actos respectivos; en el orden apetitivo, en cambio, por más que la voluntad pueda en algún momento tomar como objeto algo universalmente considerado, sin embargo, su acto termina siempre, definitivamente, *en lo singular*, y la diferencia con el apetito sensible es menos clara. No proviene, en efecto, del objeto, sino de un diverso modo de tender hacia él, a saber: con dominio o no de su propia inclinación (XXII De Ver., art. 4, ad 4.^{um}).

9. Al comparar la actividad intelectual con la volitiva para determinar la dignidad respectiva de ambas facultades, hay que comparar actos correspondientes, como dice Juan de SANTO TOMÁS tratando de este tema (Curs. Phil. «De Anima», q. 12, art. 5). Al mismo tiempo, toda vez que «*unusquisque videtur esse quod est potior in ipso*», una y otra facultad deben caracterizarse por sus actos más nobles. De suerte que, si no es lícito definir la inteligencia por sus formas inferiores discursivas (y en esto tiene razón ROUSSELOT), tampoco lo es definir la voluntad por su actividad *tendencial*, por la *appetitio*. SANTO TOMÁS nos advierte del riesgo que con ello se corre, verbigracia, en I.^a, q. 19, art. 1, ad 2.^{um}; q. 59, art. 1, ad 2.^{um}; etc.

Falla, pues, ROUSSELOT en este punto, cuando escribe: «L'amour »de Dieu, par exemple, ou le desir de Dieu, ce n'es pas autre chose »qu'*une certaine disposition de notre appetit conditionnée par une »perception abstractive de l'intelligence*».

10. El principio metafísico general de la *interdependencia de las causas*, de tanta fecundidad en psicología, debe aplicarse a las relaciones entre inteligencia y voluntad no sólo al tratar de la naturaleza de ambas facultades (Vid., vgr., I.^a, q. 19; q. 59, etc.), o al tratar de la actividad prudencial o electiva (Vid. I.^a-I.^{ae}, q. 6, y ss.), sino también en el acto perfecto de una y otra, a saber, en la *contemplación*. Y ello tanto más cuanto que sus respectivos objetos específicos: el *verum* y el *bonum* se identifican entre sí al ser asumidos en

la eminente razón de *Deidad*. Así se origina la curiosa vacilación de terminología del ANGÉLICO que puede notarse en frases como éstas: *Objectum optimum intellectus est «Bonum» divinum*, o recíprocamente, *Veritas est finis totius Universi*. Bien examinado, ello no es vacilación, sino profunda sabiduría.

Esta compenetración de nuestras facultades superiores en la contemplación (tanto más íntima cuanto más elevado y simple es su objeto y el modo de nuestra unión con Él) nunca puede llegar en una criatura a hacer desaparecer toda distinción entre ellas. Mas en Dios, en quien lo natural y lo intencional son una misma cosa (Cfr. I.^a, quaestio 14, art. 4, c., y I C. G., c. 28 y 45; I C. G., c. 73), también son una misma cosa la inteligencia y la voluntad (I.^a, q. 59, art. 2, c.). Y con todo sigue subsistiendo entre la inteligencia y la voluntad divinas una distinción de razón, fundada, no en alguna diversidad real entre ellas, sino tan sólo en las diferentes relaciones de dependencia que sus obras guardan con respecto a Él (distinción *virtual*). Sin esta reserva, se confundiría toda *Teología*.

11. Cuando el *intelectualismo*, por boca de ROUSSELOT, excluye «toda posesión de ser por parte de la voluntad» distinta del deseo y del placer, en aquel momento está teorizando por su cuenta, no interpretando a SANTO TOMÁS. Ha suprimido de un plumazo, en efecto, *todo el orden de la inexistencia intencional por vía de amor*, contra la constante y bellísima doctrina del Santo, que escribe, por ejemplo:

«*Sicut enim ex hoc quod aliquis rem aliquam intelligit, provenit »quaedam intellectualis conceptio rei intellectae in intelligente quae »dicitur «verbum», ita ex hoc quod aliquis rem aliquam amat provenit »quaedam «impressio», ut ita loquar, rei amatae in affectu amantis; »secundum quam amatum dicitur esse in amante, sicut et intellectum »in intelligente» (I.^a, q. 37, art. 1, c.).*

O bien:

«*Amatum necesse est aequaliter esse in voluntate amantis; est »autem amatum in amante secundum quod amatur» (IV C. G., c. 19).*

CONCLUSIÓN

El estudio de *todo el orden del Universo y sus causas* desde el punto de vista de la *perfección*, nos ha conducido a establecer, creemos que con solidez, la insuficiencia del epíteto de *intelectualista* que suele aplicarse a la doctrina del ANGÉLICO cuando se trata de definir esta doctrina. Creemos haber mostrado, en efecto, como ella desborda ampliamente el significado — generalmente usado, además, en sentido peyorativo — de este vocablo, tan apto para dar del pensamiento de SANTO TOMÁS una idea absolutamente diferente de la realidad. Queda olvidado o postergado, en primer lugar, todo el aspecto *afectivo* del hombre e igualmente todo lo que se refiere al ente individual. Sin descuidar (cediendo a la reacción pendular injusta que se está produciendo en este momento) los elementos de verdad que el *intelectualismo* contine, se impone, pues, integrarlo en una concepción más amplia, si se quiere recuperar la plena densidad ontológica que caracteriza al realismo tomista. La doctrina, de origen agustiniano, de la *species, modus* y *ordo* (teoría del ente perfecto, del ente que ha llegado, en su orden, a la plenitud) nos ha parecido dar cumplida solución al problema.

Citemos de nuevo un pasaje de ROUSSELOT :

«Hay, en Escolástica, una cuestión principal, casi podría decirse: »única: *la conquista del Ser*. Hay que abordar por este lado a los »pensadores medievales, si queremos comprenderles tal como fueron» (*«Intellectualisme»*, Introd., p. XVI).

La conquista, mejor dicho, *la posesión del Ser* es, en efecto, por lo que a SANTO TOMÁS se refiere, la cuestión principal. Y deberíamos añadir (sin temor a que ROUSSELOT nos desautorizara, porque nos

movemos, hasta aquí, en plena concordancia con las directrices de su pensamiento) la posesión, no de *un ser* disminuído y analógico, sino *del Ser* en toda su plenitud, del *Esse subsistens*, en otras palabras: *la unión con Dios*. Porque el realismo, en efecto, conduce necesariamente al teocentrismo en el cual, y sólo en él, encuentra su definitiva justificación.

Pero ROUSSELOT olvida, en cambio, que la *conquista del Ser*, la *posesión del Ser*, la *unión con Dios*, debemos realizarla con *todo* nuestro ser, ya que *todo* nuestro ser ha de ser perfeccionado por ella; con nuestro ser, por lo tanto, tomado de aquel modo *individuo* que define la personalidad; no por *una* de nuestras facultades precisivamente considerada, aunque sea la más noble de todas ellas: la inteligencia. «*Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum*».

Reconstruir, en el orden de la existencia y de la vida — por la convergencia de *todo su ser* en este Dios que concentra en Sí la plenitud del Ser — *la unidad interna de su esencia*: tal es, no sólo para el hombre, sino, salvadas las distancias, para toda criatura, el camino de su perfección.

Por no llegar hasta aquí, ya puede empezar ROUSSELOT citando el pasaje: «La inteligencia es una vida, es lo que hay de más perfecto »en la vida»; que no podrá evitar nunca, por más que quiera, que la intelección degenera en *epifenómeno*.

Cuando el *modernismo agnóstico* despreciaba a la Escolástica (Cfr. Pío X, Encl. «*Pascendi*»), y particularmente a Aquel de quien se ha escrito: «No es el único de las Escuelas, pero sí el representante de las Escuelas», con la acusación de *extenuer, d'abstraire, de solidifier*, ROUSSELOT acepta valientemente el reto, vindica el *Intellectualisme de SAINT THOMAS*, y sienta audazmente su famoso principio: «*L'intelligence est le sens du réel; mais elle n'est le sens du réel que parce qu'elle est le sens du Divin*».

Desgraciadamente, su obra, fruto de un espíritu demasiado brillante e intuitivo, a la vez que entusiasta y generoso, fué truncada por la muerte en plena juventud. Intento prematuro de síntesis; si su autor merece, personalmente, todas las simpatías, ella es, en cambio, extremadamente discutible y ligera, llena de lagunas, de inexactitudes

e incluso (como habrán podido apreciar nuestros lectores) de graves deformaciones del pensamiento del ANGÉLICO.

No justificaría ciertamente todo esto el haberle tomado, a lo largo de este trabajo, como principal — por no decir único — antagonista; ni tan siquiera el hecho de que su claridad perfecta de expresión y de fórmulas — fruto en su caso del genio de su pueblo, pero también de su convicción y sinceridad — se preste a ser blanco fácil de la crítica, ya que, en efecto, enemigo de toda ambigüedad y doblez, no duda en comprometerse en afirmaciones explícitas que autores más curtidos en el arte de la dialéctica habrían procurado mitigar o disimular.

No es todo eso lo grave del caso. *Lo grave del caso es que su obra ha sentado jurisprudencia*, y a ella vienen refiriéndose desde entonces, como a un texto clásico, la mayoría de autores que tratan del tomismo. Mas de esta manera se ha producido el fenómeno de que una obra que apareció, sin duda, con el objeto de defender el pensamiento del ANGÉLICO, ha acabado, en realidad, por dejar definitivamente establecido el falseamiento de su sentido profundo, y ello por la fuerza de un solo vocablo: *intelectualismo*.

La modesta lección que de ello quisiéramos sacar (si tanto es que el lector haya llegado a las mismas conclusiones que nosotros), es la de convencernos de cuan peligroso resulta — tratándose de un genio tan extraordinariamente completo como SANTO TOMÁS — el confiarse a las versiones de sus intérpretes, por eminentes que sean, en vez de acudir a un contacto directo y prolongado con él, *a un contacto que haga surgir, en nosotros, una «connaturalidad» con él y sea origen de una verdadera reeducación intelectual*.

Mas con esto (que no es fácil: porque antes deberemos haber vencido en nosotros todo rastro de este *espíritu de ligereza* que es estigma de nuestro siglo (Pío XI, Encl. «*Mens nostra*»), ¿haremos en realidad otra cosa que imitar «a tantos varones doctísimos, que en »los pasados siglos merecieron bien de la Filosofía y la Teología por »la extensión y profundidad de su saber, los cuales se entregaron a »explorar con indecible estudio los inmortales volúmenes de TOMÁS, »confiándose a su angélica sabiduría, no tanto para ilustrar su ánimo, »como para sustentarse y nutrirse enteramente de ella?» (Pío XI, Encíclica «*Studiorum duces*»).

De haber contribuído a preparar en algo este resultado, el autor del presente estudio reconocería humildemente, con agradecimiento, haber servido de instrumento al Señor en bien del torturado pensamiento moderno.

LAUS DEO

ANOTACIONES
Y COMPLEMENTO DOCUMENTAL

INTRODUCCION

(1) (Pág. 5). «*L'intelligence est... le sens du divin*». En nombre de la doctrina tradicional de que «las facultades se especifican por sus objetos formales» (Vid., vgr., I.^a, q. 59, art. 2, ad 2.^{um}; cfr., vgr., CAYETANO, In I.^{am}, q. 82, art. 3; J. de S. TOMÁS, *Curs. Phil.*, «De anima», q. 12, art. 5, uno y otro a propósito de las relaciones entre intelecto y voluntad, que nos ocuparán primordialmente en nuestro trabajo), se ha discutido vivamente esta concepción de ROUSSELOT. Sin querer entrar a fondo en el tema, digamos tan sólo que ello no nos parece tan claro. Objeto formal, en efecto, es aquella propiedad o nota de una cosa por la cual puede ser objeto para una facultad; o, mirándolo por el lado de ésta, el ámbito objetivo, *a priori*, que diseña en el total orden del ser. Ahora bien. Cuando se trata de facultades cuyo objeto formal es una *razón unívoca común* o, si se prefiere, que se comportan *indistintamente* frente a cualquiera de las realidades que pueden ser objeto para ellas, no hay problema; pero cuando se trata de facultades tales como la inteligencia y la voluntad que alcanzan sus objetos bajo una razón común *no unívoca, sino análoga*, en que la razón misma que los constituye como objeto no se da en ellos *ex aequo*, sino *según un orden de prioridad*, la *indeterminación objetiva* de la facultad a su respecto cede lugar a una *ordenación dinámica* de la misma, diversamente atraída, como estará, por *diferencias* entre sus objetos que no son ya puramente *materiales* o *accidentales*, sino que *afectan a aquella razón misma a que dicha potencia atiende* (Cfr. I.^a, q. 77, articulus 3, c.).

La inteligencia es el «sentido de lo real» porque alcanza sus objetos *sub ratione entis*; pero precisamente en esta *ratio entis* por la que son objeto de la inteligencia *difieren constitutivamente* las cosas; de manera que, si queremos dar de la inteligencia una definición perfecta, es decir, *por las cuatro causas*, no podemos dejar de atender a su ordenación natural hacia aquel Ser único que es capaz de llenar totalmente su ámbito objetivo por realizar adecuadamente la *ratio* que le constituye en *objeto* para ella. En la medida en que es lícito introducir el fin en la definición de la inteligencia, ésta merece ciertamente el título de «*sentido de lo divino*».

Pero hay que justificar un nuevo paso que da todavía ROUSSELOT. Si recordamos la concepción aristotélico-tomista según la cual «la causa final es la »primera de las causas: *causa causarum*» (Cfr., vgr., I.^a, q. 5, art. 2, c.; quaestio 105, art. 5, c y ad 1.^{um}; III C. G., c. 17, etc., etc.) la dependencia entre *objeto formal* y *objeto final o saciativo* de la inteligencia debe establecerse reconociendo al segundo la prioridad; y entonces habrá que decir, no que la inteligencia *puede* conocer a Dios porque tiene la *razón de ser* como objeto, sino, inversamente, que puede considerar las cosas en su razón de ser *porque* está ordenada al conocimiento de Dios. Así, ROUSSELOT: «Nous »l'avons dit en effet: c'est la possibilité de s'incorporer, pour ainsi dire, »l'absolu (par la vision intuitive) que définit l'esprit, et qui a pour consé- »quence la puissance d'atteindre même le contingent d'une façon définitive »et irréformable. L'esprit es «*Θεός πῶς*» avant d'être «*πάντα πῶς*» (*Intellectualisme*), p. 62).

SANTO TOMÁS dirá, por su parte: «Lux (es decir, no «*aliqua quae vera* »sunt), sino «*ipsa ratio veritatis*»; objeto formal de la inteligencia) a solis »hominibus conspicibilis, quia ipsam sola rationalis creatura conspicere potest; *cum ipsa sola divinae visionis sit capax*» (In Joan, c. 1, lect. 3, circa méd.).

Digámoslo en una palabra: «L'intelligence est le sens du réel *parce qu'elle* »est le sens du divin».

La falla de ROUSSELOT no está por este lado; ni tan siquiera, principalmente, por su actitud de desdén hacia el conocimiento conceptual y discursivo humano nacida de una infantil e innecesaria concesión hacia sus adversarios y que le ha valido una dura repulsa, vgr., de TONQUÉDEC («*La critique de la connaissance*»). Bibl. des Arch. de Philos. París, 1929, p. XIX y passim); sino su incomprensible atribución a la voluntad de una *imperfección constitutiva*, cuando su punto de vista mismo debería haberle hecho descubrir la grandeza que el DOCTOR ANGÉLICO le concede («*quantum ad capacitatem, intellectus* »et *voluntas sunt aequales*» III D. 27, q. 1, art. 4, c.). Pero de esto, en el texto.

(2) (Pág. 7). Consultar, sobre este punto, una de las mejores obras de MARITAIN: «*Primauté du spirituel*», Plon. París, 1927: «Les anciens savaient »que la vie contemplative, où l'homme *brûle de percevoir la beauté de Dieu*, »et *lui offre son âme en sacrifice*, vaut mieux que la vie active. *Absolument* »et *de soi*, dit saint Thomas, *la vie contemplative est meilleure que la vie* »*active* (II.^a-II.^{ae}, q. 180, 1; etc.). Elle tend plus directement à la divine »charité, en quoi consiste la perfection.

»Pour autant que l'ordre de la charité n'est pas encore achevé dans l'homme, pour autant l'activité extérieure, ne procédant pas de l'adhésion à Dieu »comme elle le devrait, risque de dissiper l'homme selon le rythme de la

»matière, et d'empêcher le progrès par lequel, sous la motion de Dieu, il se construit lui-même; mais en même temps l'effort moral, joint à cette activité, est un moyen nécessaire de ce progrès...

»*Le monde moderne a complètement renversé cet ordre essentiel de la vie humaine.* Voilà plus de trois siècles que l'activité extérieure a commencé d'attirer à soi toute la vie de l'homme parce que, en réalité, c'est vers la matière à dominer et utiliser pratiquement, non vers Dieu à rejoindre par la foi et l'amour, que le monde s'est alors tourné. La conversion vers les biens périssables, qui définit le péché mortel, est peu à peu devenue l'attitude générale de la civilisation.

L'Église cependant a toujours maintenu, dans son enseignement et dans sa pratique, le primat de l'activité théologique et de la contemplation (...). La contemplation seule découvre le prix de la Charité. Sans elle on le sait par oui-dire. Avec elle on le sait par expérience. Par l'amour et dans l'amour, elle fait connaître que Dieu est amour. Alors l'homme laisse Dieu faire en lui ce qu'il veut, il se laisse lier parce qu'il aime. Il est libre parce qu'il aime. Tout ce qui n'a pas le goût de l'amour perd pour lui toute saveur.

»A cause de cet amour où elle consomme notre vie, la contemplation seule réalise en nous l'universalité, rend l'âme catholique en esprit et en vérité. Comme elle transcende toutes les vertus intellectuelles et morales, la prudence, la science et l'art, elle transcende de même tous les particularismes, accorde l'âme à l'unité du Corps mystique du Christ, la désacorde de toute unité plus étroite.

»Sans la contemplation, toute doctrine philosophique et théologique, même vraie, tourne à la secte; tout zèle, même bon, à la rivalité. Parce qu'elle rend l'homme un seul esprit avec Dieu, elle fait vraiment l'unité dans l'homme et entre les hommes. Elle procède du don de sagesse, et la béatitude des pacifiques est le privilège de ce don» (Op. cit., p. 166 ss.).

(3) (Pág. 13). La filosofía actual ha trasladado su interés desde lo *universal esencial* a lo que en terminología antigua recibía el nombre de *individuo vago* (I.^a, q. 30, art. 4, c.; Cfr., vgr., CAYETANO, Coment. al «*De ente et essentia*», Proemio, 5, quarto). Su amor a lo *concreto* no puede ir más allá, desde el momento en que quiera hacerse, de alguna manera, *ciencia*. Se tratará, en definitiva, de determinar las condiciones en que *todo individuo* se encuentra, *precisamente* por lo que tiene de individual. Se comprende que este análisis parta de la Persona y se cina exclusivamente a ella: puesto que es el único ser individual que tiene, como tal, un interés propio.

SANTO TOMÁS ya había previsto la posibilidad de una *ciencia* o saber de esta naturaleza: «*Licet hoc singulare vel illud definiri non possit, tamen id quod pertinet ad communem rationem singularitatis definiri potest*» (I.^a, q. 29, articulus 1, ad 1.^{um}). De la misma manera, cabe una ciencia de lo *accidental*

(In VI Metaph., lect. 2, 1180 ss.); es, pues, posible considerar *en común* los caracteres de la *Persona*, bien que de la razón misma de Persona sea, justamente, la *singularidad* (I.^a, q. 31, art. 1, ad 1.^{um}).

Por más que quiera negarse, hay en este saber *objetivación*, ya que sin ello sería incomunicable; aunque la generalización sea de un tipo especial (sin abstracción de un *universal* propiamente dicho, es decir, de *géneros* y *especies*), pues atiende al sujeto «*en su quiddidad sensible concreta*» (Cfr. CAYETANO, *ibid.*).

La aventura intelectual resultante (que constituye, en la medida en que restablece un equilibrio roto, *un retorno a la auténtica tradición metafísica*) es enormemente interesante, pese a los prejuicios de todo orden que la desfiguran: nominalismo, eventualmente ateísmo, etc.

(4) (Pág. 15). No nos detenemos a insistir que la palabra *perfección* se predica primordialmente del *supuesto* (*perfectum ut quod*) cuando ha llegado a un estado mayor o menor de plenitud, aunque en otro sentido se aplique también a cualquier realidad conveniente al mismo, como al decir que la sabiduría es una perfección (*perfectum ut quo*). No creemos necesario detenernos más en precisar esta terminología, que no ofrece dificultad; habiendo ya insistido en el texto que en el orden de la realidad de la perfección, en el orden del devenir y de la acción, la primacía compete siempre a la substancia, al *suppositum*.

Más importancia presenta para nosotros en este momento la observación, hecha en el texto, de que SANTO TOMÁS *liga la perfección a la existencia*:

«Omnis enim nobilitas cujuscumque rei — escribe —, *est sibi secundum suum esse*; nulla enim nobilitas esset homini ex sua sapientia nisi per eam sapiens esset, et sic de aliis. Sic ergo secundum modum quo res habet esse est suus modus in nobilitate» (I C. G., c. 28).

«Perfectio alicujus rei triplex est: Prima quidem, *secundum quod in suo esse constituitur*... Haec autem triplex perfectio *nullo creato competit secundum suam essentiam*, sed soli Deo *cujus essentia est suum Esse*» (I.^a, q. 6, articulus 3, c.).

En ese punto se diferencia el concepto de *perfectum* del de *unum*, ya que el segundo de éstos apunta más bien a la esencia (*Ibid.*, ad 1.^{um}) y se aproxima, en cambio, al de *bonum*, que va unido igualmente a la existencia y actualidad. Ello lo exige el carácter *terminativo* que tienen la perfección y bondad. CAYETANO, lo mismo que SANTO TOMÁS, nos dan en algún momento la seriación de estos conceptos básicos, lo que equivale a situar el *perfectum* en el cuadro de los trascendentales. No nos vamos a detener por hoy en este punto.

(5) (Pág. 15). Cfr. vgr., I.^a-II.^{ae}, q. 18, art. 3, c.): «In rebus naturalibus non invenitur tota plenitudo perfectionis quae debetur eis ex forma substan-

»tiali quae dat speciem, sed multum superadditur ex supervenientibus accidentibus: sicut in homine ex figura, ex colore, et sic de aliis; quorum si aliquod desit ad decentem habitudinem consequitur malum. Ita etiam est in actione. Nam plenitudo bonitatis ejus non tota consistit in specie, sed aliquid additur ex circumstantiis».

(6) (Pág. 16). Sobre estos diversos momentos o estadios en la perfección de un supuesto, vid., vgr., I.^a, q. 48, art. 5, c.; q. 73, art. 1, c.; II D., 15, quaestio 3, art. 1, c.; Op. II, Compend. Théol., c. 109, etc. En que se distingue una *perfectio prima* de una *perfectio secunda*, adquirida por la operación o el *ordq*. En otros lugares, variando la terminología, SANTO TOMÁS distingue, no dos, sino tres momentos en la perfección de un *suppositum*, como en el pasaje ya citado: I.^a, q. 6, art. 3; o XXI De Ver., art. 5, c. y ad 1.^{um}, y ad 5.^{um}, etc.

(7) (Pág. 17). En este sentido toma la palabra CAYETANO, vgr., cuando escribe: «L'y *perfectio* modum essendi significat; non quemcumque, sed optimum; non alicujus certae rei, sed cujuscumque rei cui apponitur» (In I.^{am}, quaestio 4, art. 1). Es interesante notar que *este comentarista excluye todo aspecto relativo del concepto de perfección*, por lo menos en este pasaje: «Perfectum non importat modum essendi rei in respectu ad aliquod circumstantans, aut quovis modo extrinsecum, sed in seipsa». Nos parece que no interpreta exactamente, con ello, a SANTO TOMÁS. El problema es digno de estudio, aunque sólo fuese por sus repercusiones en Teología; emprenderlo aquí, nos alejaría, sin embargo, demasiado de la línea que nos hemos propuesto.

« MACROCOSMOS ». COSMORAMA

(8) (Pág. 26). «Ce serait donc une erreur de croire que la communion victorieuse de la solitude ne soit possible que d'homme à homme, soit réservée à l'amitié humaine. Elle peut aussi pénétrer dans le règne animal, et même dans le règne végétal ou minéral qui possèdent aussi leur existence interne. On peut, comme Saint François d'Assise, communiquer avec la Nature, avec l'océan, la montagne, la forêt, les champs, le fleuve. L'exemple le plus frappant de ce genre de communion affective nous est fourni par les relations de l'homme avec le chien, véritable ami de l'homme...» (Nicolás BERDIAEFF, «Cinq méditations sur l'existence». París, Aubier, 1936, p. 118). ¡Extraño error! Y con todo hay que notar que es posible tener hacia las cosas, hacia lo infrapersonal, un amor de *cuasi-comunión*, de *cuasi-benevolencia*; no por lo que son en sí mismas (ya que este amor va, de sí, exclusivamente a la Persona y es desconcertante que BERDIAEFF, que tanto ha insistido en subra-

yar su primacía, resbale, ahora, en tan patente antropomorfismo), es decir, por alguna *existencia interna* que puedan poseer, sino *por relación con una persona*, de la que reciben un nuevo valor. Es el amor que la madre tiene al retrato de su hijo muerto.

(9) (Pág. 28). Sería una interpretación del tomismo más fácil, pero sólo aparentemente más profunda, la que invirtiese esta dependencia, concediendo una primacía de inteligibilidad a la finalidad interna de las criaturas sobre su finalidad externa. Ello proviene de considerar esta segunda como algo *accidental* o *sobvenido* al ser y, por lo tanto, no fundamentado en su esencia; cuando en realidad la finalidad externa, en el sentido en que aquí la mencionamos, no quiere decir esto, sino *la ordenación constitutiva de los seres a un Fin que no son ellos mismos* (Cfr. I.^a-II.^o, q. 2, arts. 2 a 7), a un Fin que les trasciende; en el ejemplo que nos ocupa, la ordenación de todos los seres del Universo a un Fin extramundano, a saber, la Bondad de Dios. Tan sólo saliendo de sí mismos, de los límites de su propio ser individual y específico encuentran, en efecto, los seres, su perfección y, por lo mismo, su inteligibilidad plena. Por esta razón nos parece sacar todavía poco partido de la teoría tomista de la finalidad el P. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., cuando, en su obra *«Le réalisme du principe de finalité»* (París, Desclée, 1932), escribe: «Aussi, une fois admise la finalité interne des agens naturels, on peut prouver »la finalité externe des êtres d'ordre inférieur qui sont utilisés par leurs supérieurs pour leur propre conservation... Par là on comprend cette autre formule: L'inférieur est pour le supérieur, l'imparfait pour le parfait.»

La introducción del concepto de *utilidad* en un pasaje que debería moverse en un plano de máxima universalidad y finalidad, nos parece desafortunada, y ello hace pensar si se habrá tenido en cuenta suficientemente que la expresión de SANTO TOMÁS «*ea quae sunt ad finem*» desborda ampliamente el concepto de *medio* y más todavía el de *medio utilitario*, de *utilisilio*, si se admite la expresión.

Merecería asimismo una discusión más amplia—puestos a tratar de esta obra tan sugestiva—la fórmula adoptada como expresión primitiva del principio de finalidad: *omne agens agit propter finem*. Ya que si un objeto, en efecto, tiene un fin en tanto que agente, *es porque lo tiene previamente en tanto que ser*, porque lo tiene impreso *intentionaliter* en su naturaleza como principio especificativo de su ulterior actividad.

Debería decirse: *todo ser tiene una razón de ser final*; expresión que se limitaría a traducir entonces bajo forma causal la doctrina de la convertibilidad del *ens* y el *bonum* y de su común *intensificación* analógica al ascender en la Escala de los Seres.

(10) (Pág. 28). Sobre el término de *poeticidad* empleado aquí, como nota del *cosmorama* tomista, y para no introducir confusiones derivadas de

una etimología que sugiriese el concepto de *facticidad* (aquello que es, puramente de hecho) recuérdese lo que escribe PLATÓN en su *Banquete*. Habla *Diotime*:

«Sabes que la palabra «*ποίησις*» tiene numerosas acepciones. Tomada en »general, expresa la causa que haga pasar lo que quiera que sea del no-ser »al ser, de manera que toda obra de arte, en este sentido, es un «poema» y »todo artífice o artesano un «poeta». Y, sin embargo, no se les llama «poetas», »sino que se les da otros nombres y que una sola especie de «poesía» to- »mada separadamente: la música y el arte de los versos, ha recibido el nom- »bre de todo el género» (Trad. Nueva Biblioteca Filosófica. Madrid, 1936, página 298).

¿Cuáles son los caracteres de la verdad y de la belleza poéticas? Analizarlo sería introducirse en el corazón de un debate secular. Tan sólo unas pocas observaciones, para precisar mejor nuestro pensamiento. Un concepto estrecho de la inteligencia hace situar la esencia de la poesía en algo extra-intelectual, en algo constitutivamente ininteligible: música, plegaria, dirán, por ejemplo, VALÉRY o BRÉMOND. No cabe duda de que un pensador formado en SANTO TOMÁS deberá de llegar a soluciones mucho más profundas: recuérdense, por ejemplo, los opúsculos de TORRAS Y BAGES, el ilustre obispo tomista que es gloria del pensamiento catalán.

Y con todo, no nos parece haber acertado enteramente MARITAIN cuando escribe («*Fronteras de la Poesía*», La Espiga de Oro, Buenos Aires, 1945, página 25): «Esta adivinación de lo espiritual en lo sensible es ciertamente lo »que llamamos Poesía. La Metafísica también persigue lo espiritual; pero de »otra manera y con un objeto formal completamente distinto. Mientras ésta »se mantiene en la línea del «saber» y de la contemplación de la Verdad »la Poesía se halla en la línea del «hacer» y de la deleitación de la Belleza; »diferencia capital que no se desconoce sin daño. La una capta lo espiritual »en una idea y por la intelección más abstracta; la otra lo entrevé en la carne »y por las puntas de los sentidos que agudiza la inteligencia. La una no »goza de su bien sino retirada a las regiones eternas; la otra lo encuentra »en todas las encrucijadas de lo singular y de lo contingente. Ambas bus- »can lo «más que real», pero una debe encontrarlo en la naturaleza de las »cosas, a la otra le basta tocarlo en un signo cualquiera. La Metafísica se de- »dica a la caza de las esencias y de las definiciones, la Poesía a toda forma »que luce al pasar, a todo reflejo de un orden invisible. Esta aísla el misterio »para conocerlo; aquélla, gracias a los equilibrios que construye, lo maneja »y utiliza como una fuerza desconocida.»

Creemos que el concepto de Metafísica en SANTO TOMÁS es más comprensivo, porque *no está solamente en la línea del conocimiento científico*, como parece deducirse de este pasaje de MARITAIN, sino también *en la línea del conocimiento poético* que eminentemente incluye. Acierta MARITAIN en caracterizar una y otra por su intento de entrar en contacto con el Misterio;

pero falla, a nuestro entender, al intentar establecer los criterios de diferenciación. Por ejemplo: la distinción entre *saber* y *hacer* es imprecisa en este caso, ya que nuestro *saber*, y ello en la medida de su perfección o plenitud, se traduce *necesariamente* en un *decir* («λέγειν»), el cual *decir* es justamente el *hacer* propio de la Poesía. Por otra parte, el deleite en su objeto, según SANTO TOMÁS, es constitutivo de la Metafísica o Sabiduría, porque lo es de su acto propio: la contemplación. Ni puede caracterizarse la Metafísica por la «caza de las esencias» (usando una imagen de ARISTÓTELES), como si ello la definiera frente a otras actividades de la mente: ya porque este es un rasgo común a *toda* actividad intelectual, ya porque el pensamiento metafísico o *sapiencial* va ordenado, como a su fin, *al contacto, a la comunión con el Ser, con el Acto*, el cual, según SANTO TOMÁS irradia, no sólo en la *esencia* o *species*, sino también en el *modus* y en el *ordo*. En cuanto a la manera como una y otra captan lo espiritual, también la Metafísica (recuérdese como ejemplo característico, entre los modernos, a BERGSON) gusta de expresarse en metáforas e imágenes, traducir lo espiritual por lo sensible; y sabido es que la Metafísica ha utilizado a menudo, no tan sólo la forma exterior de poema, sino la estructura mental, si vale la frase, propia del mismo.

Nos parece más próxima a nosotros, en este momento (por lo que afirma, no por lo que niega), la concepción de Charles MAURRAS que MARITAIN recoge en el libro citado: «Poesía es Teología, escribe Boccacio en su comentario» riora a la Divina Comedia; Ontología sería quizá el verdadero nombre, porque *la Poesía lleva sobre todo, a las raíces del conocimiento del Ser*».

(11) (Pág. 30). La distinción entre el valor de *representación* y el valor de *significación* del concepto es la piedra angular del importantísimo estudio sobre la doctrina tomista del conocimiento escrito por el P. José MARÉCHAL («*Le point de départ de la Métaphysique*»). En esta distinción—claramente indicada por SANTO TOMÁS, vgr., en I.^a, q. 13, art. 2, c., donde escribe: «aliter dicendum est, quod hujusmodi quidem nomina *significant* substantiam »divinam et praedicantur de Deo substantialiter; sed deficiunt a *repraesentatione ipsius*»—. Se apoya principalmente MARÉCHAL para superar el dilema: *agnosticismo-ontologismo*, al que KANT no supo escapar: «L'erreur de »KANT, répétons-le — escribe — est... de n'avoir pas remarqué que les concepts pouvaient *signifier objectivement* autre chose que l'objet qu'ils représentent directement selon les schèmes. Ce que les Scholastiques doivent »défendre avant tout contre KANT (et non seulement contre KANT) *c'est leur »doctrine de l'analogie*» (Op. cit., Cahier V, Ed. 1949, p. 235, nota). O también, desde otro punto de vista: «Si l'objet en tant qu'objet, se définit »pour nous comme produit de l'affirmation judicative, il s'ensuit que la »faculté d'objectiver déborde, en nous, la capacité de représentation formelle; »car *notre pouvoir d'affirmer n'est point restreint aux objets »représentables*» selon leur forme propre» (Ibid., p. 519).

(12) (Pág. 31). «Has ob causas—escribe LEÓN XIII en la Encíclica «*Aeterni Patris*»—doctissimi homines, superioribus praesertim aetatibus, Theologiae et Philosophiae laude praestantissimi, conquisitis incredibili studio Thomae voluminibus immortalibus, angelicae sapientiae ejus sese non tam excolendos quam penitus innutriendos tradiderunt.»

De esta suerte, los mejores pensadores católicos buscan en SANTO TOMÁS un *magisterio*, y en este sentido acude a él la Santa Sede cuando se propone la *reeducación intelectual* de nuestro tiempo. Véase también en la misma fundamental Encíclica el pasaje en que LEÓN XIII describe las etapas principales por las que se ha llegado al estado presente de crisis intelectual:

«Adnitentibus enim novatoribus saeculi XVI, placuit philosophari citra quempiam ad fidem respectum, petita dataque vicissim potestate quaelibet pro lubitu ingenioque excogitandi. Qua ex re primum fuit genera philosophiae plus acquo multiplicari, sententiasque diversas atque inter se pugnantibus oriri etiam de iis rebus quae sunt in humanis cognitionibus praecipuae. A multitudine sententiarum ad haesitationes dubitationesque persaepe ventum est; a dubitationibus vero in errorem quam facile mentes hominum delabantur, nemo est qui non videat. Hoc autem novitatis studium, cum homines imitatione trahantur, catholicorum quoque philosophorum animos visum est alicubi pervasisse; qui patrimonio antiquae sapientiae posthabito, nova moliri, quam vetera novis augere et perficere maluerunt, certe minus sapientii consilio, et non sine scientiarum detrimento. Etenim multiplex haec ratio doctrinae, cum in magistrorum singulorum auctoritate arbitrioque natus, mutabile habet fundamentum, eaque de causa non firmam atque stabilem neque robustam, sed nutantem et levem facit philosophiam. Cui si forte contingat hostium impetu ferendo vix parem aliquando inveniri, ejus rei agnoscat in seipsa residere causam et culpam.»

«Quae cum dicimus—añade—non eos profecto improbamus doctos homines atque solertes qui industriam et eruditionem suam ac novorum inventorum opes ad excolendam philosophiam afferunt; id enim probe intelligimus ad incrementum doctrinae pertinere. Sed magnopere cavendum est ne in illa industria atque eruditione tota aut praecipua exercitatio versetur...»

El Pontífice que ha puesto en la pervisión de la inteligencia «la causa de los males que nos afligen o amenazan», pone luego en el *espíritu de novedad* la causa de esta pervisión de la inteligencia. E impresiona ver como todos los Pontífices contemporáneos desde GREGORIO XVI hasta PÍO XII, coinciden en este diagnóstico, señalando en este «amor de la novedad» una nota característica, originaria, de «la profunda crisis espiritual de nuestros días» en todos los órdenes del pensamiento: Teología, Filosofía, Pedagogía, Política, Sociología. Recuértese tan sólo como ejemplo, en este último campo, el significativo título de la más famosa de las Encíclicas de LEÓN XIII: «*Rerum novarum*».

(13) (Pág. 31). SAN AGUSTÍN, «*De Civitate Dei*», XI, c. 18: «Neque enim Deus ullum, non dico Angelorum, sed vel hominum crearet, quem malum futurum esse praescisset, nisi pariter nosset quibus eos bonorum usibus commodaret, atque ita ordinem saeculorum tamquam pulcherrimum carmen ex quibusdam quasi antithetis honestaret. *Antitheta* enim quae appellantur in ornamentis elocutionis sunt decentissima quae latine appellantur *opposita*, vel quod expressius dicitur, *contrapposita*... Sicut ergo ista contraria contrariis opposita sermonis pulchritudinem reddunt, ita quadam, non verborum, sed rerum eloquentia contrariorum oppositione saeculi pulchritudo componitur. Apertissime hoc positum est in libro *Feclesiastico*, hoc modo: *contra malum bonum est, et contra mortem vita sic contra pium peccator* *Et sic intueri in omnia opera Altissimi bina et bina, unum contra unum*».

(14) (Pág. 31). «Si j'osais extraire des analyses si diverses que je vous ai soumises—escribe GILSON—ce qui pourrait être la conclusion de leurs conclusions, je dirais que le résultat essentiel de la Philosophie chrétienne est *l'affirmation réfléchie d'une réalité et d'une bonté intrinsèques de la Nature* que les Grecs n'avaient pu que pressentir faute d'en avoir connu l'origine et la fin.»

Tomar por lo que los Padres de la Iglesia y los filósofos medievales pensaban de la Naturaleza, lo que decían de su corrupción, escribe, equivale a negarles un sentimiento «dont l'absence... les aurait exclus du Christianisme. »tel qu'eux-mêmes le comprenaient».

Las causas de este error de interpretación son complejas; una de ellas, es *de changement de perspective sur l'essence du Christianisme à partir de la Réforme et que le jansénisme a aidé à se repandre et à se confirmer* (E. GILSON, «*L'Esprit de la Philosophie médiévale*», París, Vrin, 1932, p. 220).

(15) (Pág. 32). Para SCHELER («*Muerte y supervivencia*», trad. ZUBIRI, R. de Occidente, Madrid, 1934), la muerte es «un fenómeno originario esencialmente perteneciente al fenómeno originario vida» (p. 57); «existe un fenómeno absoluto de la muerte vinculado a la esencia de lo vital» (p. 66), etcétera. Esta doctrina puede aproximarse a la del autor de «*L'évolution créatrice*», para quien vida y materia son solidarias.

(16) (Pág. 35). La consideración de las verdades de razón natural sobre el origen y destino del hombre, sobre la Providencia, etc., son esenciales para la constitución de una ciencia histórica, de la que son premisas; pero esto no basta. Porque, en efecto, siendo la ciencia histórica un saber acerca del hombre en su *existencia* terrena, en su situación de hecho en el Mundo (y no tan sólo en su esencia o naturaleza) los datos de la Revelación son para ella de fundamental importancia, mucho más que para la Filosofía; ya que si esta última (aunque sea corriendo un riesgo seguro de desviación antes de

haber llegado a plenitud) puede, en absoluto, prescindir del dato revelado *sin perder su naturaleza propia* (porque el dato revelado afecta tan sólo *extrinsecamente* a la esencia de la Filosofía), en cambio, *la constitución misma de una ciencia histórica es imposible* de no tener en cuenta en un momento u otro la Revelación, la manifestación sobrenatural de Dios en el curso de la Historia y su repercusión en la vida concreta del hombre. Así, junto a unas premisas de orden filosófico, la ciencia de la Historia requiere, para su constitución como ciencia, premisas conocidas por revelación, toda vez que tiene por sujeto *el sentido concreto* de nuestro destino en el Mundo, la vida del hombre *en las condiciones de hecho* en que tiene lugar su despliegue en el tiempo.

Ahora bien. La posibilidad de un nuevo *saber* de la Historia, un saber que tenga por objeto la vida del hombre en el Mundo, su destino terreno, *considerado «bajo palabras» de Dios*, ha sido tomado en todo tiempo en consideración por el pensamiento judeo-cristiano; que cuenta, dentro del depósito de la Revelación, con importantísima literatura *directamente* destinada a ilustrar al hombre sobre *el sentido de la Historia*: son los libros proféticos.

Inmediatamente se da uno cuenta de la dificultad extraordinaria de edificar sobre esta base; no es del caso, ahora, analizar esta dificultad. Como ejemplo de este tipo de investigación en nuestros días en que se revela toda la compleja personalidad de su autor, puede consultarse la obra *«De Ecclesia Christi»*, del Cardenal Luis BILLOT, S. J., tomo II, Roma, 1929; prólogo y epílogo.

Surgiría así una disciplina nueva, a la que debería reservarse el nombre de *Teología de la Historia*, que habría de definirse, a nuestro juicio, como un saber acerca de la Historia del hombre apoyado en parte en datos revelados; no cualesquiera (como puede utilizarlos, por ejemplo, la teología, o incluso una *ciencia* histórica cristiana, es decir, iluminada por la fe), sino sobre datos revelados *que versen precisamente sobre esta misma historia*.

Nótese que, si ello es así, un carácter singularísimo de esta disciplina (verdadera participación de la *ciencia de visión* de Dios) será que tomará siempre su objeto *como futuro*, como no acaecido o al menos como ignorado de nosotros—ya en sí mismo, ya en su significación—por los medios de conocimiento naturales.

«MACROCOSMOS». COSMOLOGIA

(17) (Pág. 36). Ya hemos distinguido entre *orden situat* y *orden dinámico*. El primero dice, con respecto al conjunto de seres que unifica, razón de forma, y el bien que procura es inmanente a este conjunto mismo. El segundo orienta a los seres hacia un bien exterior a ellos, es expresivo de una finalidad.

El orden situat, de disposición, es el único que tiene en cuenta, por ejemplo, CICERÓN en el conocido pasaje en que reproduce los argumentos estoicos sobre la existencia de Dios: «Si quis in domum aliquam, aut gymnasium, »aut in forum venerit, cum videat omnium rerum rationem, modum, discipli- »nam, non possit ea sine causa fieri iudicare, sed esse aliquem intelligat qui »praesit, et cui pareatur; multo magis in tantis motionibus...» («*De Natura Deorum*», II, 5, citado en I.^a, q. 103, art. 1, c.).

En otro momento hemos escrito sobre las relaciones entre *orden* y *situación*. La diferencia principal está en que el *situs* atiende tan sólo al elemento de hecho del orden, a su aspecto fáctico; mientras que el orden propiamente dicho se funda siempre en la esencia (Cfr., vgr., Quodl. III, art. 7, etc.).

(18) (Pág. 37). Cfr., vgr., I.^a, q. 45, art. 6, c.: «Artifex, *per verbum* »in intellectu conceptum, et *per amorem* suae voluntatis ad aliquem relatum, »operatur».

(19) (Pág. 37). Recordar el pasaje: I De Ver., art. 1, c.: «Et tertio »modo definitur verum secundum effectum consequentem, et sic definit HI- »LARIUS quod «verum est manifestativum et declarativum esse», et AUGUSTI- »NUS in libro «*De vera Religione*», «Veritas est qua ostenditur id quod est».

Sobre este importantísimo tema de metafísica y epistemología tomistas, Vid. Juan de SANTO TOMÁS, «*Cursus Theologicus*»; entre los modernos, la obra ya citada de MARÉCHAL, «*Le point de départ de la Métaphysique*... Cahier V.

(20) (Pág. 38). Al establecer su característica doctrina de un *Verbo* o *lenguaje mental* distinto así del *acto* intelectual por el cual el intelecto lo profiere, como de la *species impressa* o *passio facultatis* (que no es otra cosa que la inmanencia del objeto en el sujeto que posibilita el conocimiento). SANTO TOMÁS se apoya con frecuencia en la correlación de este *verbo* interno con el externo que lo expresa:

«Intelligens, in intelligendo, ad quatuor potest habere ordinem: scilicet »ad rem quae intelligitur; ad speciem intelligibilem, qua fit intellectus in »actu; ad suum intelligere, et ad conceptionem intellectus. Quae quidem »conceptio a tribus praedictis differt... Haec autem conceptio intellectus in »nobis proprie «verbum» dicitur, hoc enim est quod verbo exteriori significa- »tur: vox enim exterior neque significat ipsum intellectum, neque speciem »intelligibilem, neque actum intellectus, sed intellectus conceptionem, qua »mediate refertur ad rem...» (VIII De Pot., art. 1, c.).

(21) (Pág. 38). El carácter egocéntrico *centrípeto* de la perfección en la concepción de ROUSSELOT (ligado necesariamente, por más que él diga, a su *intelectualismo*), le hace escribir:

«Tant qu'il existe encore deux esprits ou deux groupes d'esprits qui n'ont pas communiqué, qui ne se sont pas saisis mutuellement, qui ne se sont pas enrichis l'un de l'autre il y a encore une potentialité qui appelle un mouvement» (*«Intellectualisme»*, ed. cit., p. 46).

Es insuficiente. El movimiento espiritual apunta, no tan sólo a «enriquecerse un espíritu de otro» por la posesión y comunión con otro, sino a «enriquecer un espíritu a otro», a entregársele, a hablarle, a ser comprendido por él. Los dos aspectos son esenciales, pero el segundo goza de prioridad, según el pensamiento de SANTO TOMÁS.

(22) (Pág. 38). Cfr. In Job, c. 13, 1-2: «Veritas ex diversitate personarum non variatur; unde, cum aliquis veritatem loquitur, vinci non potest, cum quocumque disputet». O también (I De Pot., art. 3, c.): «Deus non potest facere quod affirmatio et negatio sint simul vera, nec aliquid eorum quibus hoc impossibile includitur» (Citados por ROUSSELOT, *«Intellectualisme»*, p. 63).

(23) (Pág. 39). Max SCHELER acusa a ARISTÓTELES de concebir *biológicamente* la naturaleza, porque define todo movimiento como «realizador de una tendencia», concibiendo el movimiento muerto por analogía con el movimiento vital. Es posible que ARISTÓTELES cediera de hecho, en su concepción filosófica de la naturaleza, a la influencia de la biología, y así opina también GILSON (*«El realismo metódico»*, trad. L. Eulogio Palacios, Ed. Rialp, Madrid, 1950). Mas no por poner una *finalidad* en la Naturaleza (tesis solidaria de su doctrina, de una *forma substancial*, que es legítimo y necesario mantener), lo cual le permite situar el movimiento *físico* o *natural* a medio camino entre el movimiento puramente *mecánico* (que él llamaría *violento*), cuyo principio es *completamente exterior* al móvil; que apunta a un fin para el cual el móvil se siente del todo indiferente, y el movimiento *vital*, que tiene en el sujeto un principio *activo* lo mismo que su fin. SCHELER acierta al señalar el lugar concedido por ARISTÓTELES a este *finalismo* (concepción del movimiento como un proceso de *perfeccionamiento*, un *ascenso* hacia el Bien); yerra, al considerarlo desacertado.

El concepto de naturaleza, y consecuentemente el de movimiento *natural*, nos parece ser uno de aquellos que más importa, en este momento, trabajar. Esperamos con interés la obra, próxima a publicarse, de Raimundo PANIKKER, presbítero, sobre este tema.

(24) (Pág. 42). La relación entre naturaleza, operación y fin, es esencial en el tomismo. Citamos al azar: «Res autem naturalis, per formam qua perficitur in sua specie, habet inclinationem in proprias operationes et proprium finem, quem per operationes consequitur; quale enim est unumquodque talia operatur et in sibi convenientia tendit» (IV C. G., c. 19).

Sobre la relación entre operación y deleite, y sobre el valor de este último como criterio de moralidad, cfr., vgr., I.^a-II.^{ae}, q. 34, art. 4, c.: «Secundum »delectationem voluntatis humanae praecipue iudicatur homo bonus vel malus. Est enim bonus et virtuosus qui gaudet in operibus virtutum; malus autem, qui in operibus malis».

No que el deleite sea el último fin (ni que pueda tomarse la cualidad de *gratum* que compete a los seres como su más alta perfección):

«Si delectatio esset ultimus finis ipsa secundum seipsam esset appetenda. »Hoc autem est falsum... delectatio est propter operationem et non e converso...»

Ello puede deducirse de la razón misma de deleite:

«Delectatio nihil aliud esse videtur quam quietatio voluntatis in aliquo »bono convenienti, sicut desiderium est inclinatio voluntatis in aliquod bonum »consequendum. Sicut autem homo per voluntatem inclinatur in finem et »quietatur in illo, ita corpora naturalia habent inclinationes naturales in fines »proprius, quae quidem quietantur, sine iam adeptis. Ridiculum autem est »dicere quod finis motus corporis gravis non sit esse in loco proprio, sed »quietatio inclinationis qua in hoc loco tendebat; si enim hoc principaliter »natura intenderet ut inclinatio quietaretur, non daret eam; dat autem eam »ut per hoc in locum proprium tendat, quo consecuto quasi sine fine sequitur »inclinationis quietatio; et sic quietatio talis non est finis, sed concomitans »finem» (III C. G., c. 26; cfr. I.^a-II.^{ae}, q. 3, art. 4, etc.).

(25) (Pág. 44). Sobre la repercusión de la acción causal en el agente finito escribe SANTO TOMÁS, por ejemplo: «Quaedam relationes non innas- »cuntur ex actionibus secundum quod sunt in actu, sed magis secundum quod »suscipiunt: sicut aliquis dicitur pater postquam ex actione est effectus conse- »cutus: et tales relationes fundantur *super id quod in agente ex actione re- »linquitur*: sive sit dispositio, sive habitus, sive aliquod jus aut potestas vel »quidquid aliud est huiusmodi» (III D. 8. q. 1, art. 5).

Y comenta Juan de SANTO TOMÁS («Lógica», ed. REISER, p. 590, a):

«Ex quibus verbis constat quod actiones non dicuntur fundare relationes »secundum quod sunt in fieri, sed secundum quod in facto esse, atque adeo »relinquunt: ex parte quidem effectus, productionem illius; *ex parte vero »causae* determinationem aliquam ad effectum praeteritum, sive per habitum, »sive per dispositionem, aut jus vel aliquid simile. *Quod enim talis determinatio »seu mutatio detur in causa* etiam transacta actione, manifestum relinquitur, »quia *causa creata*, transacta actione et effecto producto, *aliter respicit hunc »effectum quam antea respiciebat*. Antea enim respiciebat illum ut factibilem a »se; postquam autem produxit... relinquitur determinatio aliqua seu immuta- »tio aut ordinatio in causa ad effectum productum, ratione cuius ordinatur ad »illum ut ad factum, et non amplius ut possibilem; quod non est in Deo...»

La razón de esto hay que buscarla en que todo agente finito es un:

movens motum y busca, en la acción y por ella, un complemento de su imperfecta actualidad. Su acción, en efecto, fluye de una *potencia*, de ninguna manera se identifica con su mismo *esse*. Especialmente sucede esto en el agente corpóreo y en la acción transitiva que le caracteriza, el cual, no solamente necesita ser actuado y activado por un agente superior, sino que tiene un grado de pasividad *frente al efecto mismo*, de tal suerte que en los fenómenos físicos los elementos que en ellos intervienen *dicen razón de agente y paciente a la vez*. Toda acción física transitiva supone una *reacción* (igual y contraria, puntualizará la Física moderna); y así SANTO TOMÁS escribe:

«Patiens resistitur contra agentem. Et hoc non est in omnibus generale, »sed solum in his quae mutuo agunt et patiuntur ad invicem, in quibus »agens patitur ex contraria actione patientis» (III De Pot., art. 4, ad 16.^{um}).

Por esta inferior actualidad del agente corpóreo su virtud activa disminuye y se desgasta por la acción, que supone para él un empobrecimiento; y en consecuencia, la causalidad física tomada en conjunto y en este plano suyo más inferior y material de la acción transitiva, de la total temporalidad, conduce a una *indiferenciación energética*, a un estado estacionario por eliminación de toda diferencia de potencial; a una universal homogeneidad y *tibieza* donde los impulsos, la euforia de los seres se habrían neutralizado recíprocamente.

El carácter perfectivo, *ascensional*, de la operación parece, pues, comprometido en este orden; y el principio que SANTO TOMÁS anuncia repetidamente con valor universal: «Omne agens intendit perfectionem in eo quod agit» (III C. G., c. 116): «omnis actio et motus est propter aliquam perfectionem» (Ibid., c. 3); y más concretamente: «omnia appetunt suam perfectionem», «unumquodque appetit suam perfectionem» (I.^a, q. 5, art. 1, c.; In I Phys., lectio 15), etc., parece difícilmente conciliable con este modo de causalidad que tiende a la autodestrucción.

El problema puede estudiarse en un plano más profundo y general. En toda acción transitiva el agente, obrando sobre una materia exterior, tiende a imprimir en ella una forma que dirá, por lo tanto, *razón de fin* de la acción. Mas siendo así que el efecto, en cuanto tal, es *menos noble* que la causa, resultará de ello que la acción transitiva tendría necesariamente un sentido descendente, ordenaría el sujeto a un fin inferior a sí, vinculándolo a él en una ineluctable dependencia: *por la acción transitiva el agente quedaría, no ennoblecido, sino rebajado*.

Este problema de la causalidad «descendente» (que paralizó, nos parece, en algún caso, el genio de ARISTÓTELES) encuentra en SANTO TOMÁS una solución digna de él. Por la actividad *factiva*—que apunta inmediatamente no a la perfección del agente, sino a la de su efecto—alcanzan, a su modo de ver, los seres finitos, una nueva y nobilísima perfección: la de *decir una razón nueva de semejanza con Dios*, mejor dicho, la unión con Dios por semejanza. Dios, causa primera, encontrará por este medio un nuevo modo de

ser *secundado* en la magna empresa de la difusión de su Bondad; y así, si la acción transitiva tiene un sentido físico descendente, con todo la *intentio naturae* que a ella preside apunta, como a su último Fin, a algo muy distinto: *la participación de los seres en la causalidad divina*.

He aquí, a modo de ejemplo, una aplicación de esta teoría al caso de los astros y la generación:

«Motus corporum caelestium, in quantum movent, ordinantur ad generationem et corruptionem quae est in istis inferioribus. Non est autem inconueniens quod corpora caelestia moveant ad generationem horum inferiorum, quamvis haec inferiora corpora sint caelestibus corporibus indigniora, *quum tamen finem oporteat esse potiore* eo quod est ad finem: generans enim agit ad formam generati, quum tamen generatum non sit dignius generante, sed in agentibus univocis sit ejusdem speciei cum ipso. Intendit enim generans forma generati, quae est generationis finis, non quasi ultimum finem, sed similitudinem Esse divini in perpetuatione speciei et in diffusionem bonitatis suae per hoc quod aliis formam speciei suae tradit et aliorum sit causa.

»Similiter autem corpora caelestia licet sint digniora inferioribus corporibus, non tamen intendunt generationem eorum et formas generatorum in actum educere quasi ultimum finem: sed per hoc *ad divinam similitudinem viventes quasi ad ultimum finem*, in hoc quod causae aliorum existant» (III C. G., c. 22, etc.).

(26) (Pág. 44). Desde otro punto de vista, la perfección en el obrar está en la *autonomía*. También por este lado, al ascender en la Escala de los Seres la *operación* está cada vez más libre de todo *proceso* o movimiento, al reducirse el elemento de potencialidad o pasividad requerido por ella. Vid, verbigracia, XXIV «*De Veritate*», art. 1, donde SANTO TOMÁS trata de la *libertad*.

Las citas podrían multiplicarse en que SANTO TOMÁS recurre a esta *inducción ascensional* como método para la elaboración de su *Cosmorama*: ya hemos citado otro ejemplo, tomado de la *vida*. Junto con este método, se entrecruza otro, *descendente*, que considera las criaturas a la luz del Ideal divino. También de este segundo abundan los ejemplos particulares.

(27) (Pág. 49). Fundándose en la aparente heterogeneidad del movimiento *circular* de los astros y el movimiento *rectilíneo* de los cuerpos terrestres, concluían una análoga heterogeneidad de naturaleza entre unos y otros. Esta hipótesis físicamente falsa, sigue teniendo, con todo, interés filosófico porque permite establecer que, a criterio de SANTO TOMÁS, la incorruptibilidad no es incompatible con la corporeidad, sino tan sólo con aquellos cuerpos cuya materia no está ordenada a una sola forma.

El problema implicado aquí de cómo y hasta qué grado una *cosmología* y sobre todo una *metafísica* son independientes de las ciencias de los *fenó-*

menos y recíprocamente, nos parece uno de los más apasionantes que tiene planteados el pensamiento moderno, en orden a la revalorización de la filosofía tradicional.

(28) (Pág. 50). Centralismo político o económico, estatal o paraestatal; unidad de la naturaleza buscada en una *evolución* que substituye la Escala de los seres por una *rampa* indefinida, en la que no es posible hacer cortes sin arbitrariedad; una concepción de la Persona y de la vida humana que hipertrofié la misión del amor, olvidando las relaciones jurídicas y desechando todo *imperativo* como elemento de la perfección, según parece opinar BERDIAEFF: he ahí tres ejemplos, absolutamente dispares, de una misma persistente tendencia a no valorar suficientemente el *principio de distinción* que todo orden requiere: «*ubi est ordo oportet quod sit distinctio*»; «*ordo absque distinctione non est*» (X De Pot., art. 3, c.).

No es de extrañar que tales sistemas o doctrinas fracasasen en su empeño de constituir o describir un orden: porque originarán, en efecto, unidades políticas o sociales *invertidas*, según la expresión de ORTEGA, sin ninguna vital división de funciones, donde las históricas y orgánicas clases sociales serán substituídas por jerarquías burocráticas; o en el segundo ejemplo, se concebirá la Naturaleza, por horror a un lenguaje sin verbos, como un lenguaje sin substantivos; o en el tercer ejemplo, se degradarán las relaciones y el trato sociales en un agitanado *todos somos uno*, sin lugar para ningún derecho propiamente tal, para ninguna dignidad o pudor, antes bien, con todas las fuerzas sociales absorbidas por un amor salvaje, «destructor de individualidades», como dice equivocadamente ROUSSELOT de todo amor, atribuyéndolo falsamente a SANTO TOMÁS: «Pénétrant et approfondissant les conceptions qui ne se trouvent, chez ses maîtres et contemporains, qu'à l'état de métaphores encore opaques et de formules littéraires, Saint Thomas conçoit essentiellement l'amour, pourrait-on dire, comme destructeur d'individualités» («*Intellectualisme*», p. 48).

Nada de esto merecería, para SANTO TOMÁS, el nombre de orden.

(29) (Pág. 50) Es lógico que SANTO TOMÁS hable de esta manera, dada la importancia que concede a la causalidad formal o ejemplar, como hemos visto. (Cfr. vgr., I.^a, q. 15; q. 44, art. 3, etc., etc.). Es lógico también que los escritores *evolucionistas*, que se levantan temáticamente contra esta concepción, odien y desprecien a PLATÓN, el inventor de las *ideas*.

(30) (Pág. 50). La distinción entre los seres se desdobra en dos tipos principales: la *distinción específica*, por razón de la forma, que origina entre ellos una diversidad y un orden esenciales, y la *distinción individual* dentro de los límites de una misma especie, la cual diversifica *supuestos* distintos entre sí por caracteres extraesenciales.

Esta segunda distinción es, según la doctrina tomista, efecto propio de la materia bajo ciertas condiciones que no queremos ahora examinar, porque queríamos fijar la atención, en este momento, sobre la manera como estas dos distinciones se relacionan entre sí.

Hay en la materia dos aspectos: uno, *por el cual se adapta y subordina a la forma*, a saber: aquel conjunto de propiedades por las cuales un artista elige precisamente unos determinados *materiales*, y no otros, para la fabricación de tal obra particular; otro, *por el que es reacia a someterse a ella*, v. que el artista debe tolerar si no le queda otro recurso. «En toda materia »puede atenderse a una doble condición: una, la elegida por el agente; otra, »no escogida por él, sino procedente de sus condiciones naturales; así, por »ejemplo, un herrero, para fabricar un cuchillo, escoge una materia dura y »dúctil, que pueda afilarse para cortar; y, según esto, el hierro es materia apta »para hacer un cuchillo. Pero que el hierro sea quebradizo, o que contraiga »herrumbre, esto se sigue de la disposición natural del hierro, lo cual no eligió, »por cierto, el artífice, antes al contrario, lo hubiese deseado de estar en »su poder. Así, esta disposición de la materia no está proporcionada a la in- »tención del artífice ni a la intención del arte» (I.^a-II.^{ae}, q. 85, art. 6, c.).

En otras palabras: en todo supuesto material hay siempre una parte impenetrable a la forma, que no tiene razón de ser propiamente dicha, que es mera pluralidad ininteligible, producto del azar: es el tributo inexorable que debe pagar el ente corruptible a la nada de donde procede. Hay siempre, en efecto, en el supuesto material un fondo de inercia e indiferencia, de posible monstruosidad; una raíz de imperfección y de mal. Mas hay también en la materia una tendencia y ordenación a la forma, una aspiración y exigencia de la forma: la diversidad individual que en este caso se origina si sigue teniendo en la materia su explicación inmediata tiene, sin embargo, en la forma a la que la materia está ordenada, su explicación última, y vuelve, por lo tanto, a ser absorbida en la unidad de un plan.

Sea, por ejemplo, el caso de la diferenciación sexual. Es accidental, en orden a su naturaleza particular, que un determinado individuo de una especie animal sea macho o hembra. De modo inmediato, el hecho del sexo no depende más que de causas materiales: «*Masculus et femina sunt proprie »passiones animalis, quia animal ponitur in definitione utriusque. Sed non »conveniunt animali secundum substantiam et formam, sed ex parte materiae »et corporis. Quod patet ex hoc quod idem sperma fieri potest masculus et »femina*» (In I Metaph., lect. 9, 213^a).

Más todavía: en un individuo particular, el sexo femenino representa un menor bien: «*Femina dicitur «mas occasionatus» quia est praeter inten- »tionem naturae particularis*» (I.^a, q. 99, art. 2, ad 1.^{am}). Y con todo, así como la perfección del Universo exige diversos grados entre los seres, así la perfección de la especie humana exige diversidad de sexos. (Ibid., art. 2, c.). Y no es tan sólo el sexo materialmente considerado, con las sorprendentes

diversidades morfológicas que a veces le acompañan: es también, sobre todo en el caso del hombre, la profunda *modalización* que el sexo imprime en el mismo principio formal, a saber, el alma, necesaria al pleno desarrollo y perfección de la especie y a la debida constitución de la sociedad; la cual exige almas que encarnen tanto la delicadeza afectiva, la perceptibilidad de matices, la capacidad de abnegación y de fidelidad que caracterizan al *devotus femineus sexus*, como las cualidades complementarias de arrojo, de espíritu de dominio y de aventura, de tendencia a la universalización propias del alma varonil.

Un segundo ejemplo puede encontrarse en la diversidad de aptitudes intelectuales. Todos los temperamentos humanos pueden dividirse a este respecto en dos tipos-límite: activos y contemplativos. Prescindimos de los *sensuales*, -- de los abrumados, si se prefiere, por la necesidad de satisfacer exigencias orgánicas primarias--, en los cuales la vida propiamente humana, la vida *según la razón, está como sofocada* (Cfr. II.^a-II.^{ac}, q. 179, art. 2.º c. y ad 1.^{um}; In I Ethicorum, lect. 5, etc.).

Cada uno de estos dos tipos modaliza diversamente las aptitudes de la especie; cada uno representa en ella una diversa perfección. Y esta división está profundamente enraizada en la naturaleza misma del compuesto humano:

«Los que están llevados a la pasión, por su mismo ímpetu a obrar, son de »sí más aptos para la vida activa, a causa de la inquietud de su espíritu; y »así dice SAN GREGORIO que algunos son tan inquietos que lo más trabajoso »para ellos es no poder trabajar; de suerte que los tales tanto peor soportan »el tumulto de su corazón cuanto más libremente pueden entregarse a sus »pensamientos.

»Pero hay otros que, al contrario, tienen una natural pureza y quietud de »ánimo que les hace aptos para la contemplación; los cuales sufrirían detrimento de entregarse del todo a la acción. Y así dice SAN GREGORIO que algunos son de mente tan ociosa que, si les sorprende el trabajo de alguna ocupación, sucumben en el comienzo mismo de la empresa» (II.^a-II.^{ac}, quaestio 182, art. 4, ad 3.^{um}).

Esta división admite, naturalmente, infinidad de matices intermedios (II.^a-II.^{ac}, q. 179, art. 2, ad 2.^{um}), así como voluntaria corrección cuando el hombre se lo propone:

«Pero toda vez que, como luego añade el mismo SAN GREGORIO, el amor »excita con frecuencia a obrar a los temperamentos perezosos, y el temor »refrena en la contemplación a los inquietos, los que son más aptos para la »vida activa pueden, por el ejercicio de esta vida, prepararse para la contem- »plación; y aquellos, por su parte, que son más aptos para la contemplativa, »pueden soportar los ejercicios de la activa para con ello prepararse más aún »para contemplar» (II.^a-II.^{ac}, q. 182, art. 4, ad 3.^{um}).

Muchos otros ejemplos se podrían poner, tantos como aspectos diferenciales constantes pueden tenerse en cuenta entre los hombres. Citemos toda-

vía, tan sólo, el de las razas. El estudio de dichos caracteres da lugar a un tipo de ciencias necesariamente estadísticas—la caracteriología, la antropología, la psicología comparada, la moderna biotipología—, cuyo objeto no es directamente lo formal (porque no van a la esencia ni a propiedades necesariamente derivadas de ella), ni tampoco lo material o individual en sí mismo (porque no puede ser objeto de conocimiento científico), sino *lo material, en cuanto se adapta a las exigencias de la forma.*

(31) (Pág. 51). La semejanza es la participación de *una misma* forma por parte de diversos sujetos que la poseen según idéntica o diversa razón, perfección o intensidad. Es, por lo tanto, *una clase particular de unidad* (Cfr. I.^a, q. 93, art. 9, c.). Ella supone, por consiguiente, *un principio de unificación*, que explique la convergencia de una *pluralidad* de sujetos en esta *unidad* de forma. Este principio obra según la *causalidad ejemplar* y de él proceden tales sujetos, bien como *imagen*, bien simplemente como *vestigio*. Tan lejos está la unidad de semejanza de ser, según la mente de SANTO TOMÁS, el mero resultado de una actividad comparativa del hombre.

(32) (Pág. 52). Llamaban los escolásticos *estimativa natural* a la facultad orgánica que permite al animal hacer *juicios concretos* de valor según conviene a su propia naturaleza o estado; es la actividad judicativa que preside al instinto.

(33) (Pág. 53). Andrés HAYEN, S. J., «*L'intentionnel dans la Philosophie de Saint Thomas*», Desclée, Bruxelles, 1942, p. 114.

«Le mouvement *naturel*—escribe—(*cujus principium in seipsis habent ea quae moventur*) doit être distingué en mouvements actif et passif, suivant que *moventur seipsis et a seipsis* ou bien *moventur seipsis sed non a seipsis*; il s'oppose, de ce point de vue, au mouvement *violent* (*cujus principium est extra*), mais non pas au mouvement *intentionnel* (Cfr. XXIV De Ver., art. 1).

«Pour faire place à ce dernier mouvement entre le mouvement violent et le mouvement naturel, il faudra concevoir la possibilité d'une cause dont l'essence soit d'agir, non pas uniquement en vertu de sa forme propre (ce qui sera toujours requis, si cette cause a en elle-même quelque réalité) mais aussi sous l'influence d'une autre cause, spécifiquement distincte d'elle.

«Cette influence s'exercera d'une double manière ou bien... ou bien, au contraire, la cause supérieure communiquera à la cause inférieure déjà constituée dans son être indépendamment de cette communication, une forme «intentionnelle» qui n'est pas faite pour elle et ne fera que la traverser...

«La seconde de ces deux médiations semble bien être restée inconnue d'ARISTOTE et nous ne la croyons pas compatible avec la conception aristotélicienne de l'efficiencia.»

No sólo el pensamiento aristotélico, sino en general el pensamiento griego,

habría sido desbordado por la teoría de la causalidad «intencional», de ser cierto que, como escribe GILSON («*Dios y la Filosofía*», Ed. Emecé, Buenos Aires, página 69) «...el Mundo filosófico griego (*está*) hecho de naturalezas cuyas operaciones están estrictamente determinadas por sus esencias».

(34) (Pág. 58). El concepto de unidad goza, en el pensamiento del SANTO, de tanta riqueza de matices como el mismo de *ens*, con el que es convertible. En el orden de la existencia, del conocimiento, de la belleza, de la finalidad, *la razón de unidad se impone siempre como última explicación*.

Un ejemplo de esta variedad de sentidos analógicos del *unum*, lo encontramos, por ejemplo, en la «*Summa*», a propósito de la división del ente *per unum et multa*:

«Nada impide que lo que es diviso de cierto modo sea indiviso de otro; »como lo que es numéricamente diviso sea indiviso según la especie; y así »sucede que algo es de alguna manera uno, y de otra manera muchos» (I.^a, q. 11, art. 1, ad 2.^{um}).

Y pasa a desarrollar esta idea, que nos muestra *la Naturaleza como un conjunto de unidades*, ciertamente, *mas de ninguna manera concebidas como compartimientos estancos, sino como unidades que se entrecruzan entre sí*, que se engloban mutuamente; la distinción fundamental entre aquello que es *simpliciter* o *secundum quid* permite—también en este caso—la superación de la antinomia:

«Sed tamen si sit indivisum simpliciter, vel quia est indivisum secundum »id quod pertinet ad essentiam rei, licet sit divisum quantum ad ea quae »sunt extra essentiam rei, sicut quod est unum subjecto, et multa secundum »accidentia; vel quia est indivisum in actu et divisum in potentia, sicut quod »est unum tota et multa secundum partes, hujusmodi erit unum simpliciter »et multa secundum quid.

»Si vero aliquid, e converso, sit indivisum secundum quid et divisum »simpliciter: utpote quia est divisum secundum essentiam et indivisum se- »cundum rationem, vel secundum principium sive causam, erunt multa sim- »pliciter et unum secundum quid: ut quae sunt multa numero et unum »specie vel unum principio.

»Sic igitur ens dividitur per unum et multa quasi per unum simpliciter »et multa secundum quid. Nam et ipsa multitudo non containeretur sub ente »nisi containeretur aliquo modo sub uno: dicit enim DYONISIUS quod non »est multitudo non participans uno. Sed quae sunt multa partibus sunt unum »toto; et quae sunt multa accidentibus sunt unum subjecto; et quae sunt »multa numero sunt unum specie; et quae sunt speciebus multa sunt unum »genere; et quae sunt multa processibus sunt unum principio» (I.^a, q. 11, articulus 1, ad 2.^{um}; cfr. los lugares paralelos del «*Comentario a la Metafísica*»).

Estamos, pues, igualmente lejos de la rígida concepción racionalista de la

unidad que de las tan diversas reacciones que todavía van sucediéndose contra aquella. Pues, si SANTO TOMÁS pone en el fondo de todo supuesto una unidad radical, ella es, como para ARISTÓTELES, «entelechia et natura quaedam» (VIII Metaph. 1044, a), es decir, una *unidad unificante*, activa, orientada hacia un fin, del que es repercusión en el seno mismo del sujeto; y esta unidad se despliega en potencias, en principios de innumerables relaciones que, en el orden de la existencia, situarán al supuesto en íntima dependencia con todos y cada uno de los demás para la constitución del Universo.

No afectaría, ciertamente, al tomismo la crítica de Luis de BROGLIE:

«Tomemos el concepto de unidad física, especialmente el de una unidad material, tal como el electrón. Es indiscutible que en un gran número de fenómenos podemos distinguir unidades físicas y seguir, por ejemplo, la traza de un electrón determinado... El concepto de *individuo físico* es, pues, aplicable en conjunto a la realidad. Pero si se quiere afinar, si se quiere definir el concepto de individuo físico con rigor, se ve que es menester considerar una unidad completamente desgajada del resto del Mundo. Desde el momento en que entran en interacción diversas unidades, la individualidad misma de cada una de ellas *queda en cierto modo atenuada*.

«Este hecho es ya visible en la física clásica. En efecto, las antiguas teorías simbolizan las acciones y reacciones de las unidades físicas y calculan los efectos por intermedio del concepto de energía potencial. Ahora bien: la energía potencial de la acción mutua pertenece al *sistema entero* y no puede de ninguna manera ser repartida entre los constituyentes del sistema... La energía potencial traduce, bajo una forma a la vez oscura y profunda, el *desmembramiento de individualidad* que sufren las partículas materiales cuando están en interacción.

«Para lograr individualizar una unidad física perteneciente a un sistema, hay que arrancar esta unidad del sistema y romper el lazo que la une al organismo total.

«El concepto de unidad física no está, pues, verdaderamente claro y bien definido más que si se considera una unidad completamente independiente del resto del Mundo; pero como semejante independencia es evidentemente irrealizable, *el concepto de unidad física en toda su pureza aparece a su vez como una idealización, como un caso que jamás se adapta a la realidad*.

«Coloquémonos ahora de plano en un punto de vista filosófico y planteémonos la cuestión siguiente: ¿No será un hecho general el que las concepciones de nuestro espíritu, cuando se enuncian en forma un poco movable, sean aplicables en conjunto a la realidad, mientras que si se las quiere precisar hasta el extremo se convierten en formas ideales, cuyo contenido real se desvanece?» (Luis de BROGLIE, «*Materia y Luz*», trad. ZUBIRI, Madrid, Espasa Calpe, 2.ª ed., p. 290: «Realidad física e idealización»).

Ciertamente, la posición que DE BROGLIE a la vez adopta y combate es la de SANTO TOMÁS. Porque si éste afirma que *«esse cuiuslibet rei in indi-*

»*visione consistit*» (I.^a, q. 11, art. 1. c.), de ninguna manera encierra a cada ser dentro de los límites de su propia individualidad. Si la determinación individual y específica de los seres es, en efecto, un axioma fundamental en su sistema, su doctrina de la relación salva la universal solidaridad, explicando cómo las unidades inferiores y parciales que todos ellos representan se armonizan y traban entre sí en estrecha dependencia para formar unidades cada vez más amplias, hasta llegar, en última instancia, a una unidad total que es el Universo; unidad de *perfección* o de *totalidad* que no es meramente *accidental*, sino brotada de la misma esencia de los seres; ni es meramente exterior, sino tan íntima que bien podría decirse, un poco al modo de LEIBNITZ, que cada ser incluye en sí a todos aquellos otros con quienes tiene entablado su diálogo ontológico...

Pero hay más. Dado el carácter *analógico* del *unum*, vinculado al *esse*, dada la dinamicidad interna de su *ratio*, *no es acertada la tendencia moderna a buscar siempre la unidad «ex parte materiae»*, la unidad *cuantitativa*, pretiriendo la *unidad formal*. Nada tiene de particular que la unidad o individualidad de los seres inferiores se presente como desdibujada a nuestra inteligencia (en este orden atómico o subatómico en el que DE BROGLIE se apoya para fundar su tesis gnoscología moderadamente escéptica que hemos transcrito) y se encuentre ésta más a gusto y más segura entre los seres del mundo macroscópico; la razón de ello debe buscarse en cierto margen de imprecisión que hay que descontar en el segundo caso, pero también en que *hay más unidad, más inteligibilidad en el ser compuesto* que en los elementos que lo constituyen, siempre que esta composición no sea mera *complicación* atómica, sino efecto de una *forma superior*. Así, según el pensamiento de SANTO TOMÁS, sobre el modo de unidad predominantemente cuantitativo, parcial, propio de los elementos y, en general del ser inorgánico, emerge la unidad superior del ser viviente, y por fin la del hombre, ser espiritual—*Persona*—dotado de conciencia propiamente dicha, de reflexión propiamente dicha, de autodeterminación.

Creemos que este punto de vista se tiene poco en cuenta. *La primacía de la Substancia y de la Persona* que venimos defendiendo en el texto, podría haberse establecido vigorosamente por este camino de la unidad:

«Licet universale et particulare inventantur in omnibus generibus, tamen »*speciali quodam modo individuum invenitur in genere substantiae*. Substantia enim individuatur per seipsam, sed accidentia individuantur per sub- »jectum, quod est substantia. Dicitur enim haec albedo inquantum est in »hoc subjecto.

»*Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et »individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus;* »et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt. Actiones autem in sin- »gularibus sunt» (I.^a, q. 29, art. 1. c.).

Este texto magnífico sugiere todo el contenido *energético* de que es sus-

ceptible el *unum* según el pensamiento de SANTO TOMÁS. ¿Significará esta doctrina la reclusión en sí mismo del supuesto personal? De ninguna manera, sino algo muy distinto, a saber: que los enlaces que unirán en adelante a persona y persona en cuanto tales, *no se fundarán ya en la pasividad*, en la receptividad, en la potencialidad, como ocurre entre los seres inferiores, sino en la actualidad; y el *todo* social en el cual las personas, como tales, se unen, respetará íntegramente, de sí, su independencia espiritual.

ROUSSELOT no comprendió, a nuestro entender, esta verdad: que *no toda «unidad» supone imperfección en sus miembros*; y de ello se resiente, como veremos, su teoría de la Persona.

(35) (Pág. 59). La palabra *Estado* puede tomarse en dos sentidos: ya para significar las personas y funciones rectoras de la Sociedad, y en este sentido se opone a la *Nación*, ya como expresión de la colectividad social misma, en tanto que políticamente organizada, es decir, la Sociedad civil perfecta. En esta segunda acepción la tomamos en el texto (Cfr. I.^a-II.^{ac}, q. 90, articulus 2, c., el uso en este sentido de la palabra *Civitas*).

El tema de la prelación respectiva entre *Estado* y *Persona* es un tema eterno por fundamental. Tratan de darle solución, dentro de la línea del tomismo, SCWALM, O. P.; GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.; MARITAIN, etc., con la célebre distinción en el hombre de *individuo* y *persona*, que MENVIELLE, en cambio, rechaza.

Escribe GARRIGOU-LAGRANGE: «L'homme, comme les êtres inférieurs à lui, comme *cette* molécule d'eau, comme *cette* plante, comme *ce* lion, est un *individu*, «indivis en soi et distinct de tout autre». Mais l'homme est supérieur à eux en tant que *personne*, c'est à dire, en tant qu'il est un *sujet intelligent, conscient de lui-même et libre, capable de connaître et d'aimer Dieu, sa fin ultime*, même déjà dans l'ordre naturel. Pourquoi donc la distinction que nous cherchons en chaque homme dans l'ordre de l'être, ne serait-elle pas celle de l'*individu* et de la *personne*?»

En tanto que *individuo*, es decir, por lo que tiene de unidad material o numérica, el hombre estaría subordinado al Estado como la parte al todo, y tendría en él su fin; mas como *Persona*, es decir, por lo que tiene de unidad espiritual o trascendental, estaría ordenado directamente a Dios, y sería entonces el Estado el que debería subordinarse a su perfección:

«Si l'homme était seulement un *individu* (et non pas une personne), il serait totalement subordonné à l'État, comme plusieurs animaux, qui vivent en société animale, sont totalement subordonnés à celle-ci, par ex. les abeilles et les fourmis. Ce sont les animaux qui ne peuvent pas, sans le concours de leurs semblables, exercer leur *activité spécifique* (par ex. faire une ruche et faire le miel) et ils vivent en paix dans leur société animale selon leur instinct naturel.

»Mais l'homme n'est pas seulement un *individu*, comme les êtres inférieurs

»à lui; il est aussi *une personne «crée à l'image de Dieu»*, c'est dire, qu'il »est un sujet intelligent, conscient de soi et libre, capable de connaître et »d'aimer Dieu, qui est sa fin ultime même dans l'ordre naturel. Or Dieu, »fin ultime de la personne humaine, est infiniment supérieur au bien com- »mun temporel qui est la fin de l'État.

»Plus précisément: *si l'homme n'était que ce que disent les matérialistes* »(sans âme spirituelle et immortelle)... *alors oui, vraiment il serait totalement* »*subordonné à son espèce et à la société...* Il serait alors *un individu*, mais »non pas à proprement parler *une personne...*

»Au contraire, l'homme n'est pas seulement un individu, il est à pro- »prement parler *une personne...* Sa fin ultime est précisément de connaître »Dieu et de l'aimer; pour y arriver il doit vivre en paix avec ses semblables »selon la vertu, pour y parvenir il vit en société selon de justes lois et selon »l'équité. *En tant qu'individu, partie de la société*, il est *subordonné* à elle, »mais elle même est *subordonnée* à la perfection intellectuelle et morale de la »personne humaine» (GARRIGOU-LAGRANGE, «*Doctor Communis*», vol. double: mayo-diciembre de 1949).

La distinción de razón *cum fundamento in re* establecida por estos auto- res nos parece en algún momento forzada por GARRIGOU-LAGRANGE en el artículo anterior; echamos de menos en él una mayor insistencia en hacer notar que los derechos *supraestatales*, de origen *natural*, de la Persona se extienden también a su cuerpo y a sus bienes y los protegen; así como, de otra parte, que la sociedad civil, el *Estado*, engloba el hombre *incluso como Persona*. El paralelo establecido entre la sociedad humana y la sociedad animal *deprime* excesivamente, a nuestro entender, el valor de la primera, que no por *terrenal* deja de ser comprensiva de los valores del espíritu y que, por consiguiente, tiene un valor que no es exclusivamente *medial*, subordinado a la perfección de la persona, sino substantivo y *propio*. Insistimos, en otras palabras, en el «*ipse totus homo*» que SANTO TOMÁS emplea en dos textos aparentemente opuestos que GARRIGOU-LAGRANGE cita en el artículo anterior: «*Ipse totus homo* ordinatur ut ad finem ad totam communitatem cujus est »pars...» (II.^a-II.^{ae}, q. 65, art. 1, c.); y de otra parte: «*Totum quod »homo est, et quod potest et habet ordinandum est ad Deum*» (I.^a-II.^{ae}, q. 21, articulus 4, ad 3.^{um}).

(36) (Pág. 60). Vd., vgr., I.^aII.^{ae}, q. 105, art. 1, c.: «*Circa bonam ordi- »nationem Principum in aliqua civitate vel gente duo sunt attendenda: quo- »rum unum est ut omnes aliquam partem habeant in principatu; per hoc »enim conservatur pax populi, et omnes talem ordinationem amant et cus- »todiant, ut dicitur. Aliud est quod attenditur secundum speciem regiminis »vel ordinationis principatuum; cujus cum sint diversae species, ut Philo- »sophus tradit, praecipuae tamen sunt: *Regnum*, in quo unus principatur »secundum virtutem; et *Aristocratia*, id est, potestas optimatum, in qua ali-*

»qui pauci principantur secundum virtutem. Unde optima ordinatio principum est in aliqua Civitate vel Regno in quo unus praeficitur secundum virtutem qui omnibus praesit; et sub ipso sunt aliqui principantes secundum virtutem; et tamen talis principatus ad omnes pertinet, tum quia ex omnibus eligi possunt, tum quia etiam ab omnibus eliguntur. Talis vero est «omnis politia» bene commixta ex *Regno*, inquantum unus praest, ex *Aristocratia* inquantum multi principantur secundum virtutem et ex *Democratia*, id est, «potestate populi» inquantum ex popularibus possunt eligi principes et ad populum pertinet electio principum».

(37) (Pág. 62). Hemos dicho que nuestra inteligencia se *evade*: la expresión es inexacta. Porque entre nuestro saber de las cosas y nuestro saber de Dios no hay ruptura de continuidad: ellas mismas nos conducen *como de la mano* al conocimiento de Dios (I.^a, q. 12, art. 12, c); más por esto mismo nuestro saber de Dios resulta infinitamente inadecuado (I.^a, q. 13, Introd.) y tan sólo la *via remotionis* nos libra, al último momento, de atribuirle un modo de ser semejante al que tienen las criaturas, y de hacer fracasar de este modo las mismas exigencias racionales que nos habían conducido hasta Él.

(38) (Pág. 62). Este texto parecería abonar la opinión moderna de que el Fin último de las criaturas todas, y, por consiguiente, del hombre, consiste en la Gloria de Dios: en la *Gloria extrínseca* precisan. Mas no resulta fácil conciliar este parecer con la doctrina expuesta por el SANTO en el tratado «*De ultimo fine humanae vitae*», donde hace consistir el fin del hombre en la Bienaventuranza; solución que estiman superada.

Esta moderna opinión se funda en el siguiente razonamiento, explícito e implícito: el último Fin de las criaturas (su último Fin objetivo; su última razón de ser final) ha de consistir en un Bien de Dios, no en un bien de las criaturas; decir, por consiguiente, que el último Fin del hombre es la Bienaventuranza, es una concepción antropocéntrica y, por consiguiente, incorrecta. En cambio, hacerla consistir en la Gloria extrínseca de Dios, es una solución teocéntrica y, por consiguiente, correcta.

Esta argumentación encierra, a nuestro parecer, un análisis imperfecto de los conceptos en ella implicados; pues la realidad es del todo contraria a lo que en ella se pretende concluir. En efecto, hay dos maneras de ser *centro*: una, la que consiste en *recibir*; otra, la que consiste en *dar*. Es *centro* de la primera manera el artista, pongamos por caso, que construye una obra para servirse de ella o gozarse en ella. Mas Dios no ha producido las criaturas por motivo alguno parecido; afirmarlo equivaldría a asignar a su Voluntad una causa distinta de sí misma, de su propia Bondad y, por lo mismo, suponer en Él una indignencia.

La criatura debe ordenar a la Gloria de Dios todo cuanto tiene; el negarlo sería herético (Denz., 1805); pero si Dios nos ha creado para su Gloria,

no ha sido ésta la *última razón de ser final* por la cual nos ha creado, sino la Bondad divina: ya que lo finito, según SANTO TOMÁS, no puede ser en ningún caso motivo o fin de la acción divina, cuanto menos su último Fin. Pero entonces tampoco puede ser la última razón de ser final de las criaturas el *dar Gloria a Dios*, sino la unión con Él, la comunión con su Bondad.

La moderna opinión que sitúa el último Fin de las criaturas entendido de esta forma, a saber, como última razón de ser final de las mismas, en la Gloria extrínseca de Dios, puede prestarse a confusión, como si Dios las hubiese creado *para su Gloria*, buscando que ellas le tributen Gloria.

La solución tomista, en cambio, sin excluir, no faltaba más, que Dios quiere que las criaturas le tributen Gloria, excluye que éste haya sido el *motivo* de la creación, y muestra mejor cómo la acción de Dios no puede tener otra razón de ser final que su propia Bondad. Por lo mismo, toda criatura tiene como último Fin no *dar* a Dios, sino unirse a Él, cada una según su propio modo (III C. G., c. 18, c. 25, etc.); poseer esta divina Bondad tanto como le es posible (Cfr. la nota siguiente).

(39) (Pág. 63). Vd. III C. G., c. 25: «Quum autem omnes creaturae, »etiam intellectu carentes, ordinentur in Deum sicut in finem ultimum, ad »hunc autem finem pertingunt omnia in quantum de similitudine ejus aliqua »participant, intellectuales creaturae aliquo specialiori modo ad Ipsum pertin- »gunt, scilicet per suam propriam operationem intelligendo Ipsum; unde oportet quod hoc sit finis intellectualis creaturae, scilicet intelligere Deum.

»Ultimus enim finis cujuslibet rei est Deus, ut ostensum est (c. 17). »Intendit igitur unumquodque sicut ultimo fini Deo conjungi, quanto magis »sibi possibile est. Vicinius autem conjungitur aliquid Deo per hoc quod ad »ipsam substantiam ejus aliquo modo pertingit (quod fit dum aliquid quis »cognoscit de divina substantia) quam dum consequitur ejus aliquam similitu- »dinem. Substantia igitur intellectualis tendit in divinam cognitionem sicut in »ultimum finem.»

«MICROCOSMOS». CONOCIMIENTO Y AMOR

(40) (Pág. 70). La noción de *intencionalidad* ha sido recuperada para la filosofía moderna por BRENTANO. Pero suele reducirse, a menudo, al orden del conocimiento. SANTO TOMÁS le da una acepción más amplia: pone siempre, como veremos, junto a un modo de *estar* los seres en nosotros por el conocimiento, un modo de *estar* por el afecto, simétrico a aquel: «*secundum quod cognitum est in cognoscente*», «*secundum quod desideratum est in desiderante*» (I.^a, q. 8, art. 3, c., etc.). Esta *intencionalidad* del conocimiento y del apetito son casos particulares, a su vez, de las dos principales formas de intencionalidad a que todas las demás pueden reducirse, nos parece:

la *intencionalidad por vía de representación*, a la manera como el ejemplar *está* en su imagen; y la *intencionalidad por vía de acción*, a la manera como la causa principal *está* en el instrumento, o el fin en lo que al fin se ordena: «*secundum rationem similitudinis*», «*secundum rationem impellentis et moventis in aliquid*» (I.^o, q. 27, art. 4, c.).

A este *estar*, a esta *inclusión* de lo superior en lo inferior corresponde, en éste, un *haber* o *poseer*: véase esta correlación explícitamente usada por el SANTO, vgr., en I.^o, q. 43, art. 2, donde dice: «...Personam autem divinam »haberi ad aliqua creatura, vel esse novo modo existendi in ea...», etc.

Puede consultarse, a este respecto, la obra ya citada de A. HAYEN, S. J., «*L'intentionnel dans la Philosophie de Saint Thomas*», en cuyo prólogo escribe MARÉCHAL: «Devant la causalité montante, progressive, *allant du moins au plus*, notre scholastique revue et filtrée a des timidités que ne connaissent pas au même degré les maîtres médiévaux. Avouons-le: les plus aristotéliciens d'entre eux redoutaient moins que nous d'emprunter quelque chose à la «sagesse» platonicienne, si constamment soucieuse du mouvement ascendant des êtres. On songe, malgré soi, aux deux phases inverses de la «*πρόοδος*» et de l'«*εἰσόδος*» chez les néoplatoniciens: que deviennent-elles dans la plupart de nos manuels scholastiques? La première phase—émanation créatrice et causalité descendante: tout le côté analytique de la philosophie—y est traitée avec autant d'ampleur que dans le néoplatonisme; en revanche, l'«*εἰσόδος*» la phase du retour actif des créatures vers leur Principe peut sembler écourtée et ne commencer vraiment qu'au niveau de la spontanéité intellectuelle; comme si les plans inférieurs à l'esprit n'étaient traversés par aucun effort ascensionnel, et n'offraient à l'activité spirituelle qu'un chantier inerte, avec des matériaux passifs. Entre les choses et l'esprit la continuité dynamique est rompue...»

«Au Moyen Age, SAINT THOMAS et les grands aristotéliciens n'avaient point consommé cette rupture, malgré la tendance de l'empirisme péripatéticien à enfermer l'activité de chaque «nature» dans un périmètre étroit, propre à celle-ci. Leur conception du Monde, détachée du platonisme classique, *mais restée dynamiste*, n'écartait que ce qu'elle pouvait remplacer: à certains motifs de la cosmologie antique... elle substituait, en tout être matériel même, *une propriété ou une fonction inhérente à lui, mais visant au déjà et procédant de plus haut*. Chez SAINT THOMAS, cette fonction anticipatrice et prospective qui tient à la fois de la forme et de la virtualité, est parfois décrite sans être nommée; parfois elle est qualifiée d'*intentionnelle*».

(41) (Pág. 74). Una doble trascendencia, *rigurosamente correlativa*, hace salir de sí mismo al sujeto y al objeto; la segunda es un *estar en otro*, la primera un *poseer a otro*. Usamos, como verá el lector, en ambos sentidos la palabra *trascendencia*.

(42) (Pág. 75). La distinción de dos géneros supremos de facultades del alma, de dos grupos irreductibles de fenómenos psíquicos: *conocimiento* y *afecto o apetición*, tiene en el tomismo el sentido y la fuerza de una verdadera deducción *a priori*.

Así, escribe SANTO TOMÁS:

«Cum distinctio potentiarum attendatur penes actus et objecta, non quae-
libet objectorum differentia ostendit diversitatem potentiarum, sed differentia
»objectorum in quantum objecta sunt, non autem aliqua accidentalis diffe-
»entia quae accidit objecto secundum quod est objectum. Sensibili enim inquan-
»tum est sensibile accidit esse animatum vel inanimatum, quamvis ipsis rebus
»quae sentiuntur hac differentiae sint essentialis...» (XXII De Ver., art. 10, c.).

O también, en el comentario al libro «*De Trinitate*» de BOECIO (q. 5, articulus 1):

«Sciendum tamen quod quamvis habitus et potentiae penes objecta dis-
»tinguuntur, non distinguuntur penes quaslibet differentias objectorum, sed
»penes illae quae sunt per se objectorum *in quantum sunt objecta*. Esse enim
»animal vel plantam accidit sensibili in quantum est sensibile, et ideo penes
»hoc non sumuntur differentiae sensuum, sed magis secundum differentias
»coloris et soni...», etc.

Primer punto: no toda diferencia en el objeto es suficiente para diversificar específicamente una facultad de nuestra alma. Hay propiedades esenciales en el objeto considerado en tanto que *cosa* que le afectan tan sólo accidentalmente en su *ser objeto*: así, por muy importante que sea, considerado en su *ser cosa*, que cierto supuesto sea viviente o no, ello no la afecta en su *ser objeto* de nuestra sensibilidad, y no dará lugar a diferencia alguna en nuestras facultades sensibles.

Podemos preguntarnos ahora: ¿Qué diferencia se requiere en el objeto para diversificar, no tan sólo específicamente, sino incluso *genéricamente* nuestras facultades? ¿Cómo determinaremos el criterio según el cual clasificarlas en uno o en varios géneros supremos irreductibles? Sigue escribiendo SANTO TOMÁS en el mismo pasaje de la XXII «*De Veritate*»:

«Et quandoquidem differentiae essentialis objectorum in quantum objecta
»sunt sumuntur ut dividendes per se aliquod speciale objectum animae, ex hoc
»diversificantur potentiae, sed non genera potentiarum: sicut sensibile nominat
»non objectum animae simpliciter, sed quoddam objectum quod praedictis dif-
»ferentiis per se dividitur. Sed quando differentiae acceptae *dividunt ipsum*
»objectum communiter acceptum, tunc ex tali differentia innotescunt diver-
»sa genera potentiarum.»

Para que una diferencia que afecta al objeto en cuanto tal sirva para diferenciar, no tan sólo específicamente, sino *genéricamente* nuestras facultades anímicas, es preciso que esta diferencia afecte *al objeto como objeto, en toda su generalidad*. Pero si recordamos ahora que por objeto, en general, se entien-
de «algo, en tanto que dice alguna relación a nuestra alma», podemos decir,

en consecuencia, que dondequiera que encontremos diversas razones en el modo de referirse a nuestra alma, encontramos otras tantas diferencias esenciales en el objeto del alma, que patentizan otros tantos géneros de potencias;

«Dicitur autem aliquid esse objectum animae secundum quod habet aliquam habitudinem ad animam. Ubi ergo invenimus diversas rationes habitudinis ad animam, ibi invenimus per se differentiam in objecto animae demonstrantem diversum genus potentiarum animae» (Ibid.).

Pues bien: *tan sólo dos tipos de relación de conveniencia con nuestra alma son posibles, como constitutivos de un objeto en general:*

«Res autem ad animam invenitur duplicem habitudinem habere. Unam, secundum quod ipsa res est in anima per modum animae, et non per modum sui; aliam, secundum quod anima comparatur ad rem in suo esse existentem» (Ibid.).

Por la primera de estas relaciones (SANTO TOMÁS nos hará descubrir en ella la razón de *verdad*) el objeto conviene con el alma (*adequatio*), *adaptándose al modo del alma*: por esto la verdad está primordialmente en el entendimiento. Por la segunda de estas relaciones (que define la razón de *bondad*) el alma se ordena al objeto *según el modo de ser de éste*: la bondad está, por esto, primordialmente en la cosa (Ibid.). *No hay lugar para un tercer modo de relación de conveniencia del ser en cuanto tal con nuestra alma, que permita caracterizar un tercer género de objetividad, así:*

«Objectiva animae est aliquid dupliciter: uno modo, in quantum natum est esse in anima, non secundum esse proprium, sed secundum modum animae, id est, spiritualiter, et haec est ratio cognoscibilis in quantum est cognoscibile. Alio modo est aliquid objectum animae secundum quod ad ipsum anima inclinatur et ordinatur secundum modum ipsius rei in se ipsa existentis, et haec est ratio appetibilis in quantum est appetibile. Unde cognoscitivum et appetitivum constituunt diversa genera potentiarum» (XXII De Ver., articulus 10).

De dos maneras puede ser, pues, algo objeto del alma: primeramente cuando está destinado a estar en ella no según su propio ser, sino *según el modo del alma*, es decir, *espiritualmente* (o, en otras palabras, a modo de forma); y esta es la razón de lo cognoscible, en cuanto tal. De otro modo algo es objeto del alma según que el alma se inclina y ordena a él *según el modo de la cosa*, tal como existe en sí misma, es decir, físicamente (a modo de *fin*) y esta es la razón de lo apetecible en cuanto tal. Por esto las facultades se dividen en dos géneros, de conocimiento y de apetición, o mejor dicho, de amor.

(43) (Pág. 77). «Intellectus, si habeat inclinationem in aliquid, non tamen nominat ipsam inclinationem hominis; sed voluntas ipsam inclinationem hominis nominat» (XXII De Ver., art. 5, ad 3.^{um}). Cfr. los pasajes en que

SANTO TOMÁS distingue el apetito natural de cada potencia (la tendencia o finalidad particular de cada potencia) y el apetito elícito o voluntario: Cfr. vgr., I.^a, q. 80, art. 1, ad 3.^{um}. Unaequeque potentia animae est quaedam forma, seu natura, et habet naturalem inclinationem in aliquid. Unde »unaqueque appetit objectum sibi conveniens naturali appetitu, supra quem est appetitus animalis consequens apprehensionem; quo appetitur aliquid »non ea ratione qua est conveniens ad actum eius vel illius potentiae, utpote »visio ad videndum, et auditio ad audiendum, sed quia est conveniens simpliciter animali», etc.

(44) (Pág. 78). La vileza de un objeto no redundaba en el conocimiento: »Vilitas cognitorum in cognoscentem non redundat per se; hoc est enim »de ratione cognitionis ut cognoscens contineat species cogniti, secundum »modum suum. Per accidens autem potest redundare in cognoscentem vilitas cognitorum: vel eo quod, dum vilia considerat, a nobilioribus abstractur cogitandis; vel eo quod ex consideratione vilium in aliquas indebitas »affectiones inclinatur» (I C. G., c. 70).

Y generalizando:

«Virtus aliqua non iudicatur parva quae in parva potest, sed quae ad »parva determinatur: nam virtus quae in magna potest, etiam potest in »parva.. Nobilitas enim scientiae attenditur secundum ea ad quae principaliter scientia ordinatur, et non ad omnia quaecumque in scientia cadunt: »sub nobilissima enim scientiarum, apud nos, cadunt non solum suprema in »entibus sed etiam infima: nam Philosophia Prima considerationem suam »extendit a primo ente usque ad ens in potentia, quod est ultimum in entibus».

(45) (Pág. 81). Cfr. I.^a, q. 12, art. 8, ad 4.^{um}: «Naturale desiderium »rationalis creaturae est ad sciendum omnia illa quae pertinent ad perfectionem intellectus... Cognoscere autem alia singularia, et cogitata, et facta »eorum, non est de perfectione intellectus creati; nec ad hoc eius naturale »desiderium tendit...», etc. Una desdichada interpretación de este pasaje, ha llevado a muchos autores a concebir la finalidad intelectual en el plano horizontal de la abstracción generalizadora: «species, et genera rerum, et rationes eorum...» (Ibid.), desanclando la inteligencia de la realidad, de la *verdad-realidad*; cuando su fin está, todo lo contrario, en la línea ascendente de la realidad máxima, a saber: *del ser espiritual*, de la persona; porque su fin, su objeto saciativo, es Dios: *semper mens creata reputatur informis nisi ipsi primae veritati inhaereat*.

(46) (Pág. 81). Cfr. con la hermosa doctrina expuesta en III C. G., c. 51: «Cum enim intellectus perfectio sit verum, illud intelligibile erit ut forma »tantum in genere intelligibile quod est Veritas ipsa: quod convenit soli

»Deo. Alia igitur intelligibilia subsistentia sunt non ut pura forma in genere
 »intelligibilium, sed ut formam in subjecto aliquo habentes: est enim unum-
 »quodque eorum verum, non Veritas, sicut et est ens, non autem ipsum Esse».

(47) (Pág. 82). Vid. I.^a, q. 44, art. 4, ad 3.^{um}: «Omnia appetunt Deum
 »ut finem, appetendo quodcumque bonum». En XXII De Ver., art. 2, c. aclara
 el sentido de esta ordenación o tendencia de *todo* ser a Dios, diciendo: «Om-
 »nia naturaliter appetunt Deum implicate, non explicite. Ad cuius eviden-
 »tiam sciendum est quod *secunda causa non potest influere in suum effec-*
 »*tum, nisi in quantum recipit virtutem primae causae. Sicut autem influere*
 »*causae efficientis est agere, ita influere causae finalis est appeti et desiderari.*
 »Et ideo, sicut secundarium agens non agit nisi per virtutem primi agentis
 »existentem in eo: ita *secundarius finis non appetitur nisi per virtutem finis*
 »*principalis in eo existentem, prout scilicet est ordinatum in illud, vel habet*
 »similitudinem ejus».

»Et ideo, sicut Deus, propter hoc quod est primum efficiens agit in omne
 »agente, ita propter hoc quod est ultimus finis appetitur in omni fine. Sed
 »hoc est appetere ipsum Deum implicate, sic enim virtus primae causae est
 »in secunda ut principia in conclusionibus: resolvere autem conclusiones in
 »principia, vel secundas causas in primas est tantum virtutis rationalis. Unde
 »sola rationalis natura potest secundarios fines in ipsum Deum, per quam-
 »dam viam resolutionis inducere, ut sic ipsum Deum explicite appetat. Et
 »sicut in demonstrativis scientiis non recte sumitur conclusio nisi per resolu-
 »tionem in prima principia, ita *appetitus creaturae rationalis non est rectus,*
 »*nisi per appetitum explicitum ipsius Dei, actu vel habitu.»*

(48) (Pág. 84). Cfr. II.^a-II.^{ae}, q. 27, art. 4, c.: «Actus cognoscitivae
 »virtutis perficitur per hoc quod cognitum est in cognoscente; actus autem
 »appetitivae virtutis perficitur per hoc quod appetitus inclinatur ad rem ip-
 »sam. Et ideo oportet quod motus appetitivae virtutis sit in res secundum
 »conditionem ipsarum rerum; actus autem cognoscitivae virtutis est secun-
 »dum modum cognoscentis. Et est autem ipse ordo rerum talis secundum
 »se, quod Deus est propter seipsum cognoscibilis et diligibilis, utpote essen-
 »tialiter existens ipsa veritas et bonitas, per quem alia cognoscuntur et aman-
 »tur. Sed quoad nos, *quia nostra cognitio a sensu ortum habet*, prius sunt
 »cognoscibilia quae sunt sensui propinquiora, et ultimus terminus cognitionis
 »est in eo quod est maxime a sensu remotum. Secundum hoc ergo dicendum
 »est quod dilectio, quae est appetitivae virtutis actus, *etiam in statu viae*
 »*tendit in Deum primo* et ex ipso derivatur ad alia; et secundum hoc *chari-*
 »*tas Deum immediate diligit*, alia vero Deo mediante. In cognitione vero est
 »e converso, quia scilicet per alia Deum cognoscimus sicut causam per effec-
 »tus, vel per modum eminentiae aut negationis, ut patet per Dionysium».

(49) (Pág. 85). «Un thomiste sait fort bien que la distinction réelle des »puissances, chez Saint Thomas, n'est pas une distinction adéquate de *res ad rem*, de *quod à quod*, mais une opposition relative de *quo à quo*; la »puissance, en effet, n'est pas l'agent qui opère (*id quod operatur*), elle est seulement une fonction limitée de cet agent (*id quo, vel secundum quod agens operatur*). MARÉCHAL, «*Point de départ de la Métaphysique*», Cahier V, p. 302. Es elemental. De otra suerte se va a una psicología inverosímil, que destruye la íntima unidad del yo, tan enérgicamente mantenida por SANTO TOMÁS.

(50) (Pág. 86). Todo dictamen *imperativo* presupone un acto de voluntad: «Quia actus voluntatis et rationis supra se invicem possunt ferri, »contingit actum voluntatis praeveniri ab actu rationis et e converso. Et »quia virtus prioris actus remanet in actu sequenti, contingit quandoque quod »est aliquis actus voluntatis, secundum quod manet virtute in ipso aliquid de »actu rationis, ut dictum est de usu et electione. Et e converso, aliquis est »actus rationis secundum quod virtute manet in ipso aliquid de actu volun- »tatis. Imperare autem est quidem essentialiter actus rationis; imperans enim »ordinat eum cui imperat ad aliquid agendum, intimando vel denunciando: »sic autem ordinare per modum cujusdam intimationis est rationis. Sed ratio »potest aliquid intimare vel denunciare dupliciter: uno modo absolute: quae »quidem intimatio exprimitur per verbum indicativi modi, sicut si aliquis »alicui dicat: «hoc est tibi faciendum». Aliquando autem ratio intimat aliquid »alicui, movendo ipsum ab hoc; et talis intimatio exprimitur per verbum »imperativi modi, puta cum alicui dicitur: «fac hoc». Primum autem movens in viribus animae ad exercitium actus est voluntas, ut supra dictum »est. Cum ergo secundum movens non moveat nisi in virtute primi moventis, »sequitur quod hoc ipsum quod ratio movet imperando sit ei ex virtute vo- »luntatis. Unde relinquitur quod imperare sit actus rationis, praesupposito »actu voluntatis, in cuius virtute ratio movet per imperium ad exercitium ac- »tus» (I.^a-II.^{ae}, q. 17, art. 1, c.).

He aquí uno de tantos ejemplos de *intencionalidad física*; en este caso, la *virtualidad remanente*, en el acto imperativo de la inteligencia, del acto de la voluntad.

Si en todo caso el ordenar es un acto de la inteligencia o razón, siempre se presupone el amor del fin, la inclinación hacia el fin. Otro ejemplo puede verse, vgr., en la relación que SANTO TOMÁS establece entre la prudencia y las virtudes morales (II.^a-II.^{ae}, q. 47, art. 6, c., etc.).

(51) (Pág. 86). Otro ejemplo de determinación de la inteligencia por la voluntad se da en el acto de fe: «Intellectus credentis determinatur ad unum »(a diferencia del intelecto, que *sospecha* u *opina*, en el cual hay cierto grado »de indeterminación) non per rationem sed per voluntatem» (II.^a-II.^{ae}, q. 2,

artículus 1, ad 3.^{am}). Es el *asenso libre*. La validez y valor intelectual de este acto constituye un hermoso tema de teoría del conocimiento. Nótese que en este caso, siendo el objeto de la fe la Verdad primera, «veritas prima ad voluntatem refertur secundum quod habet rationem finis» (Ibid., art. 2, c.).

(52) (Pág. 87). *Especificación y ejercicio* son los dos elementos complementarios exigidos por *todo* dinamismo, que incluye, necesariamente, un aspecto de *determinación* junto con un aspecto de *actividad*. En el dinamismo humano *como tal*, o más exactamente, en el dinamismo propio de la persona *como ser espiritual* (el cual consiste, fundamentalmente, en una progresiva actualización de su ordenación natural a Dios), la especificación se reduce originariamente a la inteligencia, que descubre y precisa el Fin; el ejercicio a la voluntad, que impele a su consecución (Vid. en MARÉCHAL: «*Le point de départ de la Métaphysique*», Cahier V, un extenso estudio de este problema).

Ahora bien. Decir, aunque sea tratándose del juicio prudencial (que *especifica* el acto libre), que la voluntad mueve a la inteligencia no tan sólo *aplicándola* a juzgar (orden del *ejercicio* en que la voluntad es causa íntima primera), sino *quoad especificationem* en sentido estricto, equivale, en nuestro criterio, a *introducir subrepticamente la arbitrariedad en la vida moral*.

En tal confusión nos parece incurrir, vgr., MANSER («*La esencia del tomismo*», trad. V. G. Yebra, Madrid, C. S. de I. C., 1947, p. 226), cuando, verbigracia, escribe: «Como quiera que el entendimiento es indiferente frente al *bonum particulare*, puede la voluntad mover al entendimiento incluso *quoad specificationem*, para que le busque y proponga un bien que sea el que más le convenga *hic et hunc*. De esta manera, el mismo juicio práctico del entendimiento está en poder de la voluntad...» No es esto. La *especificación*, en el juicio, es *siempre* objetiva.

(53) (Pág. 88). Véase el problema de la voluntariedad de nuestros actos cuando una pasión intercorre. I.^a-II.^a, q. 6, arts. 5-7.

Sobre el problema afín del valor moral de los actos pasionales, cfr. I.^a-II.^a, q. 24, art. 3, ad 1.^{am}, donde explica maravillosamente: «Passiones animales dupliciter se possunt habere ad iudicium rationis (al juicio de la razón) que determina el acto de la voluntad): uno modo antecedenter, et sic, cum obnubilent iudicium ratiocinis, ex quo dependet bonitas moralis actus, diminuunt actus bonitatem. Laudabilius enim est quod ex iudicio rationis aliquis faciat opus charitatis quam ex sola passione misericordiae. Alio modo se habent consequenter, et hoc dupliciter: uno modo per modum redundantiae, quia scilicet cum superior pars animae intense moveatur in aliquid, sequitur motum ejus etiam pars inferior: et sic passio existens consequenter in appetitu sensitivo est signum intensioris voluntatis, et sic indicat bonitatem moralem majorem. Alio modo per modum electionis, quando scilicet homo ex iudicio rationis eligit affici aliqua passione, ut promptius operetur,

cooperante appetitu sensitivo: et sic passio animae addit ad bonitatem actionis».

Sobre las repercusiones en este terreno de nuestra compleción o estado físico, Vid. q. 17, art. 7.

(54) (Pág. 88). Cfr., vgr., I.^a-II.^{ae}, q. 26, art. 3, arg. sed contra, ad 4.^{um}: «Ideo aliqui posuerunt etiam in ipsa voluntate nomen amoris esse divinum nomine dilectionis, quia *amor importat quamdam passionem*, praecipue secundum quod est in appetitu sensitivo; dilectio autem praesupponit iudicium rationis: *magis autem in Deum homo potest tendere per amorem passivum quodammodo ab ipso Deo attractus, quam ad hoc eum propria ratio possit ducere*; quod pertinet ad rationem dilectionis».

Cfr. el problema de la preminencia de los *dones* y el modo pasivo de obrar del alma bajo su acción, sobre las *virtudes* morales, incluso infusas.

(55) (Pág. 89). Justificación del término *natural*: «Secundum hoc illud dicitur esse naturale rei quod convenit ei secundum suam substantiam, et hoc est quod *per se* inest rei. In omnibus autem; ea, quae non per se inest, reducuntur in aliquid quod per se inest, sicut in primum. Et ideo *neesse est*, quod hoc modo accipiendo naturam, semper *principium* in his quae conveniunt rei, sit naturale. Et hoc manifeste apparet in intellectu; nam principia intellectualis cognitionis sunt naturaliter nota. Similiter etiam, principium motuum voluntariorum oportet esse aliquid naturaliter volitum» (I.^a-II.^{ae}, q. 10, art. 1, c.).

(56) (Pág. 92). Cfr. In II Metaph., lect. 5, 332: «Secundum humanam naturam sunt innata prima principia». Estos textos deben interpretarse teniendo presente que SANTO TOMÁS rechaza el innatismo propiamente dicho: «Anima intellectiva... non habet naturaliter sibi inditam notitiam veritatis, sicut angeli, sed oportet quod eam colligat ex rebus visibilibus per viam sensus» (I.^a, q. 76, art. 5, c.). Para explicar, entonces, el conocimiento intelectual humano, su posibilidad de desbordar al conocimiento sensible (X De Ver., art. 6, ad 2.^{um}; I.^a, q. 84, art. 6, ad 3.^{um}, etc.), hay que recurrir necesariamente a esta participación de la luz divina que es el intelecto agente, en quien está contenida (no *formalmente*, pero sí *dinámicamente*) toda ciencia: «In lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur. *Et secundum hoc, illa opinio veritatem habet quae ponit nos ea quae addiscimus, ante in notitia habuisse...*» (X De Ver., art. 6, c.). Recuérdese, en cambio, por otra parte, cómo la formulación de los mismos primeros principios es tributaria de la sensibilidad, según SANTO TOMÁS (Cfr. vgr., III C. G., c. 83, fin; etc.).

(57) (Pág. 92) Vid. XXII De Ver., art. 6, donde SANTO TOMÁS precisa la naturaleza y valor de la libertad en general, y la del hombre en particular, diciendo:

»Cum voluntas indeterminate se habeat respectu multorum, non habet respectu omnium necessitatem: sed respectu eorum tantum ad quae naturali inclinatione determinatur, ut dictum est. Et quia omne mobile reducitur ad immobile, et indeterminatum ad determinatum, sicut ad principium, ideo oportet quod id ad quod voluntas est determinata sit principium appetendi ea ad quae non est determinata, et hoc est finis ultimus, ut dictum est. *Invenitur autem indeterminatio voluntatis respectum trium, scilicet... quantum ad actum, inquantum potest velle vel non velle; et quantum ad objectum inquantum potest velle hoc vel illud, et eius oppositum; et quantum ad ordinem finis inquantum potest velle bonum vel malum.* Sed quantum ad primum horum inest libertas voluntati in quolibet statu naturae respectu cujuslibet objectui. Secundum vero horum est respectu quorundam objectorum scilicet respectu eorum quae sunt ad finem et non ipsius finis, et etiam secundum quemlibet statum naturae. Tertium vero non est respectu omnium objectorum, sed quorundam eorum, scilicet quae sunt ad finem: nec respectu cujuslibet status naturae: sed illius tantum in quo natura deficere potest. Nam ubi non est defectus in apprehendendo et conferendo, non potest esse voluntas mali in his quae sunt ad finem, sicut patet in beatis; et pro tanto dicitur quod *velle malum neque est libertas neque pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum*».

Y añade:

»Quod voluntas sit flexibilis ad malum, non habet secundum quod est a Deo, sed secundum quod est de nihilo» (Ibid., ad 3.^{um}).

(58) (Pág. 93). Si se quiere salvar lo que hay de perfección en la razón de *libertad*, a saber: la independencia en la acción, en este acto supremo de adhesión por el que la criatura se une a Dios en el Cielo, o incluso por el que Dios se ama a sí mismo, en I De Pot., 2, ad 5.^{um}, hay un pasaje que se presta a ello maravillosamente: «Naturalis necessitas, secundum quam voluntas aliquid ex necessitate velle dicitur, vel faelicitatem, libertatem voluntatis non repugnat, ut Augustinus docet in V De Civitate Dei.

»Libertas enim voluntatis violentiae vel coactioni opponitur. Non est autem violentia vel coactio in hoc quod aliquid secundum ordinem suae naturae movetur, sed magis in hoc quod naturalis motus impeditur, sicut cum impeditur grave ne descendat ad medium. Unde voluntas libere appetit faelicitatem, licet necessario appetat illam. Sic autem et Deus sua voluntate libere amat Seipsum, licet de necessitate amet Seipsum. Et necessarium est quod tantum amet Seipsum quantum Bonum est, sicut tantum intelligit

»Seipsum quantum est. Libere ergo Spiritus Sanctus procedit a Patre; non tamen possibiliter, sed ex necessitate.»

En cambio: «Non tamen naturaliter aut ex necessitate vult creaturas produci, *sed gratis*».

«MICROCOSMOS». LA PERFECCION POR EL CONOCIMIENTO

(59) (Pág. 100). *Ejemplarismo e Iluminación* representarían, respectivamente, la derivación a partir de una misma Verdad suprema, del orden objetivo de la verdad-realidad y del orden subjetivo de la actualidad intelectual. No vamos a desarrollar en este trabajo el segundo de estos caminos ascensionales. Pero llamaremos la atención, aunque sea de pasada, sobre uno de los problemas que ello plantea. Todo conocimiento supone (usando un tecnicismo moderno) un grado de *aprioridad*. El modo como una *forma* se recibe en una facultad de conocimiento no es el mismo como se recibe en la *materia prima*: porque aquella posee ya, previamente, una *naturaleza*, una ordenación fundamental que condicionará el conocimiento resultante, imponiéndole su *modus*. Es un caso particular del principio «quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur», citado ya en el texto.

Pero el conocimiento intelectual posee, además, una cualidad nueva, que KANT denominó «espontaneidad». El hecho es el siguiente: la inteligencia no recibe pasivamente su objeto, a modo, diríamos, de una placa fotográfica; *hay más* en el conocimiento intelectual, que en el conocimiento sensible de que toma origen (I.^a, q. 84, art. 6, ad 3.^{um}). Pero entonces se requiere o cierto grado de *innatismo* (lo que en la doctrina tomista es el caso del conocimiento angélico, pero no del humano), o bien una facultad intelectual *activa* encargada de elevar la multiplicidad sensible—el *fenómeno*— al orden de la *razón de ser*; de reconstruir la unidad interna de la cosa, su *nuda quidditas*. Por este «*νοῦς ποιητικός*», por este *intellectus agens*, según la expresión que ha pasado a ser clásica, participa el hombre de la Verdad divina (Cfr. De Spirit. Creat., art. 9 y 10; De Anima, art. 5, etc.).

Esta común derivación y ordenación a una Verdad perfecta, en la que no queda potencialidad alguna que distinga y oponga en su seno un *sujeito* y un *objeto*, explica la *correlación estricta* que hay entre ambos órdenes. Lo natural y lo intencional están hechos uno para otro; el conocimiento, en efecto, se refiere constitutivamente al orden natural, *el realismo es de su razón misma*; mientras que el orden natural está hecho a su vez *para ser pensado*: como dos participaciones que son, deficientes y complementarias, de la Verdad primera.

Para todo este problema, cfr., entre los autores modernos, la obra citada del P. MARÉCHAL, «*Le point de départ de la Métaphysique*», Cahier V.

(60) (Pág. 100). Dios, principio del orden universal, está absolutamente fuera de este orden. El orden, en efecto, es una perfección propia del ser *finito*, como lo es la *species* y el *modus*, e implica, como ellos, una necesaria limitación: en su caso, la de constituir al ser en *dependencia* con respecto a los demás. La palabra *transcendencia* equivale, por consiguiente, a afirmar la absoluta, libérrima independencia de Dios con respecto a cualquier criatura real o posible. Salvaguardarla ha sido una de las más ingentes tareas con que se ha enfrentado la filosofía cristiana.

(61) (Pág. 101). La relación de semejanza indica una comunicación o conveniencia en la forma; en el vigoroso realismo tomista, una participación de *una misma* forma, por parte de dos sujetos. Es, pues, la semejanza una especie de unidad (Cfr. I.^a, q. 93, art. 9), y participa por lo mismo del carácter *transcendental, analógico*, del *unum*.

La diferente perfección como dos sujetos poseen una misma forma ocasiona una diferente perfección en la semejanza que los une; el caso máximo es la igualdad.

Sobre el concepto de semejanza, el de imagen añade causalidad ejemplar. La imagen es semejante a su modelo, pero, además, *procede* de él a modo de *representación*: «Similitudo est de ratione imaginis et imago aliquid addit supra rationem similitudinis, scilicet quod sit *ex alio expressa*. Imago enim dicitur ex eo quod agitur ad imitationem alterius». Es un buen texto para empezar a estudiar este importantísimo problema, la cuestión 93 de la «Prima».

(62) (Pág. 102). Más perfectamente está aún la imagen de Dios en el hombre cuando posee, no tan sólo en potencia, sino en hábito, la semejanza con Dios; y más aún cuando la posee en acto, cuando considera y ama a Dios tal como Dios se conoce y ama a sí mismo. Hemos pasado, sin embargo, con ello, del orden natural al orden sobrenatural de la gracia y de la gloria: de la representación de Dios como uno, a su representación como Trino (Ibid., arts. 5 y 6).

Toda esta cuestión nos da un bello ejemplo de cómo SANTO TOMÁS adopta y precisa el pensamiento de SAN AGUSTÍN.

(63) (Pág. 103). Dios tiene especial providencia del *individuo* o supuesto racional: «Sola rationalis creatura dirigitur a Deo ad suos actus non solum »secundum congruentiam speciei, sed etiam secundum congruentiam indivi-
»dui...» «Actus rationalis creaturae a divina Providentia diriguntur non so-
»lum ea ratione qua ad speciem pertinent, sed etiam in quantum sunt personales
»actus» (III C. G., c. 113).

¿Cuál es la razón de esta especial solitud de Dios hacia la persona y sus actos?

»*Gubernatio Providentiae ex Amore divino procedit, quo Deus res a se creatas amat; in hoc enim praecipue consistit amor, quod amans amato bonum velit; quanto ergo Deus aliqua magis amat, magis sub ejus Providentia cadunt. Ex quo etiam habetur quod Deus maxime substantias intellectuales amat*» (III C. G., c. 90).

Mas, si el principio de la divina Providencia es el Amor de Dios, toda vez que *el fin corresponde al principio*, también su fin estará en ese Amor, que quiere ser correspondido.

»*Quia vero intentio divinae legis ad hoc principaliter est ut homo Deo adhaereat; homo autem potissime adhaeret Deo per amorem; necesse est quod intentio divinae legis principaliter ordinetur ad amandum*». Es el bello capítulo 116 de la III C. G., que ya nos es conocido.

(64) (Pág. 103). En toda esta cuestión, el lector podrá observar cuán maravillosamente afina SANTO TOMÁS el pensamiento agustiniano sobre la semejanza de los seres con Dios, no sólo en la unidad de su esencia, sino en su Trinidad. Véase igualmente Quaest. IX De Pot., art. 9, c.: «...Et sic est »Personarum ternarius numerus in divinis. Cujus quidem ternarii similitudo »in creaturis apparet tripliciter. Primo quidem *sicut effectus repraesentat causam*. Et hoc modo, principium totius divinitatis, scilicet Pater, repraesentatur per id quod est primum in creatura, scilicet per hoc quod est in se »una subsistens. Verbum vero per formam cujuslibet creaturae. Nam in his »quae ab intelligente aguntur, forma effectus a conceptione intelligentis derivatur. Amor vero in ordine creaturae. Nam ex eo quod Deus amat seipsum, »omnia ordine quodam in se convertit. Et ideo, haec similitudo dicitur vestigii, »quod repraesentat pedem sicut effectus causam.

»*Alio modo, secundum eandem rationem operationis*. Et sic repraesentatur »in creatura rationali tantum, quae potest se intelligere et amare sicut et Deus, »et sic verbum et amorem sui producere. Et haec dicitur similitudo naturalis »imaginis. Ea enim imaginem aliorum gerunt, quae similem speciem praeferunt.

»*Tertio modo per unitatem objecti*, in quantum creatura rationalis intelligit et amat Deum. Et haec est quaedam unionis conformitas, quae in solis »sanctis invenitur, qui idem intelligunt et amant quod Deus».

(65) (Pág. 104). La contemplación de la Persona pide, de sí, reciprocidad. El conocimiento de la Persona se da siempre en un diálogo; la relación entre *yo* y *tú* es reversible, es una relación entre dos sujetos que se comprenden mutuamente, o si se prefiere, el *tú* es un objeto conocido, en tanto que es sujeto a su vez; conocimiento íntimo y *envolvente*, como la forma es envolvente de la materia, y que supone que el amigo voluntariamente se me manifiesta, introduciéndome en su intimidad.

Esto es efecto especialmente del amor, porque es un acto eminentemente

voluntario. No penetraré en la *intimidación* de una persona si ella voluntariamente no me abre el secreto de su conciencia: «Cogitatio unius hominis non cognoscitur ab alio... propter voluntatem claudentem sua secreta». I.^a, q. 57, articulus 4, ad 1.^{um}; q. 107, art. 1, ad 1.^{um}: «In nobis interior mentis conceptus quasi duplici obstaculo clauditur. Primo quidem ipsa voluntate, quae conceptum intellectus potest retinere interius, vel ad extra ordinare; et quantum ad hoc mentem unius nullus alius potest videre, nisi solus Deus, secundum illud: «Quae sunt hominis nemo novit, nisi spiritus hominis qui in ipso est». Y lo mismo ocurre en el ángel.

(66) (Pág. 105). Escribe, por ejemplo (*«Intellectualisme»*, p. 117): «On ne s'étonnera donc point que ce grand théoricien de la contemplation désintéressée ne soit pas arrivé à une théorie parfaitement logique de l'art... la poésie est conçue d'une manière étroite et superficielle...»

Y explica:

«La racine profonde de cette moindre estime pour l'art est une méconnaissance de la valeur intelligible qu'a son objet: la synthèse singulière. *Album musicum non est vere ens, neque vere unum!* Parce que les conjonctions d'accident sont fluentes, et que la raison scientifique veut des objets qu'elle puisse fixer hors du temps, le philosophe raisonneur les méprise. *Album musicum non est vere ens*. Il n'est pas difficile de faire sentir aujourd'hui quel potentiel d'irréalisme est emmagasiné dans ces paroles, et tous savent qu'au contraire, l'être vrai, ce n'est pas l'homme en aucun état d'abstraction, mais «Socrate musicien blanc». *Neque vere unum*. L'unité est toujours corrélatrice de l'être. Les progrès de la psychologie expérimentale et historique, la critique littéraire renouvelée, nous ont appris jusqu'à quel point l'intelligence est capable de discerner et de recréer dans son sein cette harmonie originale et intime qui rend un homme si profondément différent d'un autre homme, parce qu'elle fonde dans l'unité de son être la diversité de tels ou tels accidents...»

Lo curioso de esta interpretación es que cuando conduce a ROUSSELOT a la teoría de la persona y de su conocimiento, en SANTO TOMÁS, cree encontrarse frente a una ilógica excepción de los principios generales del SANTO: «...Si la nature veut principalement Socrate, Socrate anéanti, elle a manqué son but. Et cette dernière raison semble avoir tant de poids que, dans les espèces où elle ne vaut pas—hommes immortels et corps célestes— il faut aussi que la théorie générale cède: «les individus eux-mêmes font partie du but principal de la nature».

«Une aussi forte brèche à la doctrine montre qu'elle n'était pas parfaitement cohérente avec le reste du système. A dire vrai, je crois qu'il eût fallu complètement renoncer à cette idole aristotélicienne. *La maintenir, c'était aller contre l'intellectualisme intégral*, contre l'identité du réel et de

»l'intelligible, contre la pénétration du mécanisme par la finalité...» (Op. citato pp. 119-121).

Lo menos que puede decirse de ROUSSELOT es que no ha comprendido la doctrina tomista del *modus*. Y es especialmente grave que olvide en este momento el principio: «Singularium quae sunt in rebus corporalibus non est intellectus apud nos, non ratione singularitatis, sed ratione materiae...» (I.^a, q. 56, art. 1, ad 2.^{um}).

Francamente: debería haber hecho perder a ROUSSELOT un poco de su seguridad el encontrarse tan a menudo, a su decir, con incoherencias y contradicciones en el pensamiento del SANTO. Cfr., vgr., «*Intellectualisme*», Introducción, p. XV; p. 71 princ. (loc. cit.), pp. 120, 121, 124, princ., etc.

(67) (Pág. 105). Así, vgr., escribe SANTO TOMÁS en I, D. 19, q. 5, articulus 1: «Cum autem in re sit quidditas ejus et suum esse, *veritas fundatur in esse rei magis quam in quidditate*, sicut et nomen entis ab esse imponitur et in ipsa operatione intellectus accipientis esse rei sicut est, per quandam assimilationem ad ipsum, completur relatio adaequationis in qua consistit ratio veritatis».

ROUSSELOT reconoce esta radical ordenación de la inteligencia al *esse*, y define muy bien su misión diciendo que ella es la de «capter des êtres, non de fabriquer des concepts ou d'ajuster des énoncés» («*Intellectualisme*», Introducción, p. XI). Presentar «la conquête de l'être» como la cuestión fundamental, por no decir única, de la Escolástica, es un acierto. Pero entonces, ¿cómo se explica que a renglón seguido niegue el valor especulativo del juicio, cuando es precisamente la operación que nos pone en posesión de la verdad nuestra actividad mental *objetivadora*? «Il n'y a pas lieu—escribe—de consacrer au jugement une étude spéciale, parce que le résidu qui lui appartient en propre, c'est-à-dire, la simple affirmation d'une existence, n'a aucune valeur de spéculation pure» (Op. cit., Introd., p. XVII, nota).

(68) (Pág. 105). Esta referencia a lo singular y concreto, tan importante en la doctrina tomista del conocimiento, está contenida ya en la definición tradicional misma del universal lógico: «*unum aptum inesse pluribus...*» Lo universal lógico pide, por su naturaleza misma, su reencarnación en lo concreto, hay en él una potencialidad que reclama el complemento existencial de que carece.

Esta doctrina está íntimamente relacionada con el problema del juicio, cuya importancia escapó a ROUSSELOT.

(69) (Pág. 106). II.^a-II.^{ae}, q. 180, art. 5, ad 2.^{um}: «Connaturale est homini ut species intelligibiles in *phantasmatis* videat... Sed tamen intellectualis cognitio non consistit in ipsis phantasmatis: sed in eis contemplatur puritatem intelligibilis veritatis».

(70) (Pág. 106). El placer que el hombre siente en la contemplación de la Naturaleza si nace, de una parte, de la actividad misma de contemplar (y es en este sentido un caso particular del placer egocéntrico que acompaña siempre a toda operación conforme a la naturaleza del sujeto), nace, por otra, no del ejercicio del acto, sino *del objeto mismo contemplado*, en el cual encuentra el sujeto *una semejanza de sí mismo*: «Pulchra enim dicuntur «quae »visa placent»; unde pulchrum in debita proportione consistit, quia sensus delectantur in rebus debite proportionatis *sicut in sibi similibus*» (I.^a, q. 5, articulus 4, ad 1.^{um}).

(71) (Pág. 109). Véase como ejemplo el siguiente pasaje de MAX PLANCK. El ilustre pensador, cuyo buen sentido, reforzado por su experiencia científica, le permite superar prácticamente (y dogmáticamente) problemas que no sabe resolver, a falta de una filosofía adecuada, en el campo teórico, no alcanza, con todo, a vencer el morbo fatal del escepticismo. Triste caso de un hombre que no tuvo en sus manos, para superar el empirismo, otro instrumento que el idealismo kantiano y postkantiano:

«Antes de concluir—escribe—deseo plantear la cuestión más difícil. Es esta: ¿Cómo podemos decir que un concepto científico al cual adscribimos ahora un carácter absoluto no pueda en una fecha futura poseer tan sólo cierto significado relativo que nos ponga sobre la huella de un ulterior absoluto? A esta cuestión sólo puede darse una respuesta. Después de lo dicho y teniendo en cuenta las contingencias por las que ha atravesado el progreso científico, debemos admitir que en ningún caso puede darse como seguro que lo que es absoluto en la ciencia de hoy lo sea en toda época. Y también hay que admitir como irrefutable la verdad de que *lo Absoluto jamás podrá ser alcanzado* por el investigador. Lo Absoluto representa una meta ideal que está siempre delante de nosotros y que nunca podremos lograr. Podrá ser un pensamiento desalentador, pero debemos aceptarlo. Estamos en una situación análoga a la de un alpinista que asciende por regiones desconocidas y que jamás sabrá si tras la cima que se halla frente a él se alza otra aún más elevada. *El valor de la jornada no está en su fin, sino en la jornada misma*, es decir: en el esfuerzo por alcanzar la meta a la que nosotros siempre aspiramos. Nos alienta el hecho de que siempre estemos más cerca de ella. Acercarse cada vez más a la verdad, he aquí el afán y deseo de toda ciencia. Podemos aplicar la frase de LESSING. «No es la posesión de la verdad, sino el esfuerzo por alcanzarla, lo que produce el goce del investigador». No podemos sentarnos a descansar sin miedo a enmohecernos y decaer. La salud únicamente se mantiene con el trabajo. Esto que es cierto para toda la vida, lo es también para la ciencia. Siempre forcejeamos para ir desde lo relativo a lo Absoluto...» MAX PLANCK, «¿A dónde va la ciencia?». Buenos Aires. Ed. Losada, Colección Ciencia y Vida.

(72) (Pág. 109). «Quaedam autem definitio datur de veritate secundum »quod habet fundamentum in re: sicut illa Augustini «verum est id quod »est»; et alia magistralis: «verum est indivisio esse et eius quod est». (I. D. 19, q. 5, art. 1, c.).

Sobre las diversas acepciones de la palabra *verum* en SANTO TOMÁS, confrontar principalmente I.^a, q. 16 y I De Ver., art. 1.

(73) (Pág. 110). I.^a, q. 16, art. 2. Véase el profundo comentario de CAYETANO a este pasaje, que merecería ser reproducido por entero:

«Omnis res est vera secundum quod habet propriam formam suae naturae: ergo intellectus *ut cognoscens* est verus secundum quod assimilatur rei »cognitae; ergo veritas est conformitas intellectus et rei. Ergo cognoscere »veritatem est *cognoscere conformitatem cognitionis ad cognitum*. Ergo nec »sensus nec intellectus quod quid est, sed intellectus iudicans ita esse sicut »apprehenditur cognoscit primo et dicit verum. Ergo intellectus componens et »dividens cognoscit verum. Ergo in eo tantum est verum secundum pro- »prium modum nomine veri importatum. Ergo in eo tantum est verum »proprie loquendo.

»Prima consequentia probatur, quia similitudo rei cognitae est propria »forma intellectus ut cognoscens... Sexta vero probatur quia verum est per- »fectio intellectus *ut cognitum*: et manifestatur ex differentia, ex supra dictis »consequente, inter «cognoscentem esse verum» et «cognoscentem cognoscere »verum». Illud enim est cognoscentem esse verum ut quamdam rem: et »ideo convenit sensui et intellectui quod quid est, et vocibus incomplexis, »hoc autem est habere verum ut cognitum in cognoscente, et ideo intellectu »componente.»

Pocas veces como en este pasaje admirable justifica tanto CAYETANO la fama de que goza, iluminando y desentrañando el pensamiento del ANGÉLICO en un orden de problemas al que la filosofía moderna se ha entregado tan apasionadamente.

(74) (Pág. 110). Los comentadores insisten con razón en el carácter *existencial* de la verdad: «Verum sequitur esse rerum», I De Ver., art. 1., cfr. I D. 19, quaestio 5, art. 1: «Cum autem in re sit quidditas eius et suum esse »veritas fundatur in esse rei magis quam in quidditate, sicut et nomen entis »ab esse imponitur; et in ipsa operatione intellectus accipientis esse rei sicut »est per quamdam simulationem ad ipsum, completur relatio adaequationis in »qua consistit ratio veritatis». O también: «Prima operatio respicit quidditatem »rei; secunda respicit esse ipsius. Et quia ratio veritatis fundatur in esse...» etcétera (Ibid., ad 7.^{um}).

Siendo, con todo, la *quidditas* la *ratio quod res intelligatur*, la distinción establecida abre el paso a la posibilidad de *juicios verdaderos* fundados en un

conocimiento obscuro (conocimiento por fe, conocimiento experimental, etc.) que no alcance la *quidditas*.

(75) (Pág. 111). El pasaje es central, en la teoría tomista del conocimiento: «Veritas est in intellectu et in sensu, licet non eodem modo: in intellectu enim est *sicut consequens* actum intellectus est *sicut cognita* per intellectum. Consequitur namque intellectus operationem secundum quod iudicium intellectus est de re secundum quod est; cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum: non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit portionem eius ad rem; quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus; quae cognosci non potest nisi cognoscatur natura principii activi quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur. Unde *secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra se ipsum reflectitur*» (I De Ver., art. 9).

La verdad, por consiguiente, perfecciona la inteligencia cuando está en ella no sólo como *vivencia*, sino como *conocida*. Como *vivencia*, en efecto, está también en el conocimiento sensible, ya que todo conocimiento exige necesariamente un grado de conciencia (sin el cual no habría *objetivación*, oposición interna entre objeto y sujeto):

«Veritas est in sensu sicut consequens actum eius, sed tamen non est in sensu sicut cognita a sensu: si enim sensus vere iudicat de rebus, non tamen cognoscit veritatem qua vere iudicat: *quamvis enim sensus cognoscat se sentire*» (Ibid.).

(76) (Pág. 111). Este conocimiento de la naturaleza del sujeto pensante reduplicativamente considerado (o lo que es equivalente, de nuestra inteligencia *ut est res quaedam*), si basta para asegurar críticamente la pretensión de la inteligencia a la posesión de la verdad, no agota aún nuestro poder de reflexión, ni nos procura, por consiguiente, todo el fruto que de esta reflexión podemos esperar. En este *reflectir sobre sí mismo*, en efecto, la reflexión no debe limitarse definitivamente al orden intelectual, precisamente considerado: ha de profundizar hasta la propia persona, la cual—siendo así que la verdad *dice razón de fin absoluto*, dice razón de fin *en el orden entero del ser*—debe tomar posición—respecto a la verdad descubierta—no tan sólo intelectualmente, por el asenso, sino *en la total unidad indivisa de su ser*.

La objetividad científica nos aparece, a la luz de esta consideración, como una *objetividad militante* que envuelve siempre un «φιλειν»; la verdad, no sólo como norma de la realidad exterior, sino además, como *norma de nuestra vida personal*, como el criterio de *justicia* de toda nuestra actividad. (Cfr. I.^a, q. 21, art. 2). Este su valor *enunciativo* (ya no puramente teórico, sino también práctico) se doblará inmediatamente de un valor *imperativo* en seguida que al *asentir* de la inteligencia se le una el *consentir* de la voluntad.

Cuan peligroso sea tomar la especulación como un juego, aparece por sí mismo de lo dicho.

(77) (Pág. 112). Conocimiento *experimental* del alma por sí misma, que hasta cierto punto puede llamarse, bien que impropriamente, *intuición*: no en el sentido de que el alma tenga en esta vida la visión de su propia esencia, un conocimiento *irradiante* de su esencia del que derivaría, de darse efectivamente en nosotros toda nuestra ciencia (Cfr. III C. G., c. 46: «Si igitur »anima per seipsam de se cognoscit quid est, hoc erit per se notum, et per »consequens primo notum et principium cognoscendi»): el conocimiento propio tiene siempre lugar, en el hombre, por cierta *reflexión*, ya que, dada la potencialidad del alma en el orden intelectual, una previa *activación* suya en alguna de sus facultades por un objeto distinto de sí misma se requiere en todo caso.

Pero sí, en el sentido : 1.º de que el conocimiento, por conciencia, del yo no es un conocimiento *abstractivo* como el que la inteligencia tiene de los objetos exteriores, que no son *inteligibles en acto* si no es bajo la luz *espiritualizadora* del *intelecto agente*: porque el alma, en efecto, *pertenece ya substancialmente al orden espiritual*, y para gozar de inteligibilidad actual, bás-tale *estar en acto* por alguna de sus operaciones. 2.º De que es el conocimiento *inmediato* de una realidad *concreta*, ya que por él la inteligencia alcanza no simplemente los fenómenos psíquicos, sino *inmediatamente la propia substancia del alma*, con una certeza indestructible; conocimiento del propio yo (de un yo particularizado e individualizado, que tiene *tal* determinado temperamento o carácter) y que constituye una verdadera experiencia metafísica. De suerte que no hace falta, en esta *perceptio*, que ninguna *species* vicariante informe la facultad en substitución del objeto conocido: porque el alma ya es, de modo innato, *habitualmente presente a sí misma*, y basta, como hemos dicho, su sola actividad o actualidad en un orden cualquiera para que la inteligencia la conozca inmediatamente como un yo, como un sujeto coextensivo, si vale la palabra, de aquella actividad.

Permítasenos alguna digresión para mejor sistematizar este problema. La existencia de una conocimiento *por conciencia* nos hace caer en la cuenta de que *algo puede estar en nuestra inteligencia de dos maneras*, que podríamos llamar *según su ser* y *según su verdad*. Toda nuestra actividad anímica (y el alma misma, como sujeto y principio de aquella actividad) es susceptible de este conocimiento intelectual directo *según su ser*, es decir, de la *percepción o vivencia* suya como físicamente presente en el seno de la actividad intelectual. Conocimiento, no propiamente *visual*, quiero decir, del orden de la esencia (conocimiento *quid sit*), sino más bien *táctil*; que tan sólo obscuramente nos da a conocer la *esencia*, pero que, en cambio, es causa de mayor certeza en cuanto a la *existencia* del ser conocido (conocimiento *an sit*). Es el contacto consciente — *sentido*, no *pensado* — de una realidad con el alma que

afecta *ónticamente*, diríamos, a nuestra inteligencia y que cierta *connaturalidad* con ella hace posible. *Experiencia interna* que puede tener lugar *tan sólo* si se cumplen las dos condiciones a que hemos ya aludido: *connaturalidad* con nuestra inteligencia como ser espiritual e *inmediatez* o unión *física* con ella. Únicamente el alma propia con sus actos cumple naturalmente estas condiciones; por modo sobrenatural, sin embargo, Dios Nuestro Señor, el único Ser distinto de nosotros que puede obrar *en el interior* de nuestra inteligencia: podrá hacerse *sentir* de este modo, *como presente*, en la experiencia mística.

Esta experiencia de una realidad presente *en su ser mismo* en nuestra alma implica su afirmación en un juicio implícito o explícito de existencia; afirmación que no destruye la *inmediatez* de esta realidad.

Mas cuando la inteligencia reflexiona sobre esta realidad interior, y fija su atención en ella para *expresarla*, la aleja, entonces, de alguna manera, de sí, convirtiéndola en *objeto*, es decir, en algo conocido no en tanto que *unido* a ella, sino más bien, al contrario, en tanto que *distinto* de ella; el conocimiento deviene, ahora, *visual*, su tendencia no es la de certificar una presencia, sino la de *definir* el objeto, precisando el *modo de ser* que le compete, aquella *quidditas* que es la *ratio quod intelligatur*. La primitiva presencia física se dobla, ahora, con una presencia *intencional*, según la cual, la cosa está en la inteligencia, no por su *esse*, sino *por su «verdad»*, participando de la luminosidad de aquélla, más reducida a un modo abstracto de ser.

La conciencia concomitante del *yo* que se da en todo nuestro conocimiento *objetivo* es de la mayor importancia y merecería una larga consideración. Digamos tan sólo, a su respecto, lo siguiente:

El conocimiento *nocional, objetivo*, tiende a degenerar en un conocimiento meramente *nominal y epifenoménico* cuando, o no está ligado a una experiencia intensa, o esta experiencia inicial se debilita. La perfección *objetiva* que tal conocimiento pueda tener (el mejor ejemplo de ello es el conocimiento matemático); incluso la valoración *objetiva* que hagamos de la realidad conocida (una catástrofe distante; la condenación de almas: Dios, etc.), no evitan que tal realidad permanezca *ajena a mi vida personal* mientras tanto no me siento afectado por ella *in genere entitativo*, diríamos, plagiando a JUAN DE SANTO TOMÁS; mientras no me afecta *substancialmente*, en mi carne o en mi espíritu.

Hace falta que por una *connaturalidad* adquirida por el trato o la meditación (por esta meditación particular que termina *reflexionando en mí mismo*) el objeto haya devenido algo *propio* mío, para poder hablar de un conocimiento *sentido*, y que tal conocimiento repercuta en la *perfección personal* del sujeto. Entonces, cuando el objeto, y especialísimamente la Persona, está presente en mí, en tanto que soy *principio* de mi actividad; cuando esté *identificado* conmigo, y *viva* en mí por una comunión *física, existencial* (y no simplemente *intencional*), entonces, el conocimiento que de él tenga será verda-

deramente aquel conocimiento «desde dentro» que reclama BERGSON; mi juicio sobre el objeto será tan seguro como inmediato, porque no me cuesta discurso alguno el *ponerme en su lugar*.

Ahora bien. Esta incorporación del objeto en nosotros, como ampliación, diríamos, de nuestra personalidad, *no puede tener lugar sin el concurso del amor*, o más en general, de la voluntad. He aquí un aspecto capital de la importancia de la voluntad en la vida de la inteligencia (si se quiere, del aspecto afectivo concomitante del conocimiento), si tanto es que ella ha de ser, verdadera y propiamente, *una vida*.

Reconstruyamos en total el proceso de nuestro perfeccionamiento en el aspecto que nos ocupa. En el estado *potencial*, ontológicamente indeterminado de nuestra alma, previo a su *formación* por la virtud, pensamientos y afectos puramente *epifenoménicos*, se suceden en nuestra conciencia como los personajes de un teatro interior, sin arraigo profundo en un alma que todavía no se *posee* a sí misma. Esta *autoposesión* del alma por sí misma, la perfecta *determinación* de sí misma, es el término a que la educación propiamente dicha apunta, el último resultado subjetivo de nuestro esfuerzo por la perfección. Ello exige que, resistiendo a la corriente atractiva por la que los *seres* se deslizan, se ancle cada vez de modo más profundo en el *Ser*; que, participando de la firmeza de la Verdad y Caridad divinas, goce de aquella semejanza personal con Dios en que consiste la bienaventuranza.

Sobre el conocimiento del alma por sí misma, véase ante todo la Q. X. De Ver., titulada «De mente», especialmente su artículo 8.º, cuyo mejor comentario moderno nos parece seguir siendo la famosa obra del P. GARDEIL, O. P., «*La structure de l'âme et l'expérience mystique*», París, Gabalda, 1927, vol. 2, p. 94 y ss.

(78) (Pág. 113). BERDIAEFF, op. cit., p. 42: «Qu'est-ce que l'homme? »Pourquoi est-ce exclusivement dans son existence et son destin que se découvre la structure de l'être? C'est que l'homme est à l'intérieur de l'être. »Il est, avant de connaître ce qui est; et la possibilité de la connaissance est »en raison de ce qu'il y a d'être en lui».

(79) (Pág. 114). En el mismo texto (III C. G., c. 25): «Oportet quod »tanto sit perfectior aliqua istarum operationum quanto ejus objectum est »perfectius; et sic, intelligere perfectissimum intelligibile, quod Deus est, »est perfectissimum in genere huius operationis quae est intelligere».

A la objeción nacida de la debilidad de nuestro intelecto (que le limita, en su conceptualización, al mundo físico), formulada diciendo: «...et praecipue »intellectus humani videtur quod non sit intelligere optimum intelligibile »simpliciter, propter eius debilitatem; habet enim se ad cognoscendum illud »quod est maximum intelligibile sicut oculus noctuae ad solem», contesta SANTO TOMÁS: «Intellectus humani finis est ipse Deus», y explica:

«Sicut res intellectu carentes tendunt in Deum sicut in finem per viam assimilationis, ita substantiae intellectuales per viam cognitionis, ut ex praedictis patet. Res autem intellectu carentes, etsi tendant in similitudinem proximorum agentium, non tamen ibi quiescit Naturae intentio, sed habet pro fine assimilationem ad summum Bonum, ut ex dictis patet, etsi imperfectissime ad hanc similitudinem possint pertingere. *Intellectus igitur, quantumcumque modicum possit de divina cognitione percipere, illud erit sibi pro ultimo fine magis quam perfecta cognitio inferiorum intelligibilium*» (Ibid.).

Recordar el pasaje de ARISTÓTELES, 12 Metaph. L. 9 (1074, b. 24) que SANTO TOMÁS traduce y comenta: «Utrum ad nobilitatem intellectus aliquid differat, vel nihil, quod intelligatur aliquid bonum et nobile aut quodcumque contingit. Et quod differat quodam signo ostendit: quia inconveniens videretur et absurdum quod aliquis meditetur et operationem sui intellectus occupet circa quaedam vilia. Quod non esset si non *pertineret ad nobilitatem intellectus nobilitas intelligibilis*». (Ed. Marietti, núm. comment. 2604 y 2605).

Vid. también I.^a-II.^{ae}, q. 66, art. 5, ad 3.^{um}, donde analiza algunos caracteres de la perfección del conocimiento: «Sicut Philosophus dicit, una notitia praefertur alteri aut ex eo quod est nobiliorum aut propter certitudinem. Si igitur subjecta sint aequalia in bonitate et nobilitate, illa quae est certior erit major virtus; sed illa quae est minus certa de altioribus et majoribus praefertur ei quae est magis certa de inferioribus rebus, unde Philosophus dicit quod magnum est de rebus caelestibus aliquid posse cognoscere, etiam debili et topica ratione; et dicit quod amabile est magis parvum aliquid cognoscere de rebus nobilioribus quam multa cognoscere de rebus ignobilioribus». Y así, «*illa modica cognitio quae per sapientiam de Deo haberi potest, omni alii cognitioni praefertur*».

Una perfecta comprensión de esta importantísima doctrina (que descubre aquello que es el carácter distintivo, fundamental, de la Persona y la razón de su altísima dignidad), exige ser completada por la doctrina del amor.

«MICROCOSMOS». LA PERFECCION POR EL AMOR

(80) Pág. 121). Este aserto fundamental, tan desconocido prácticamente, en el Estado moderno, que fomenta, al contrario, el espíritu de discordia y de denuncia entre conciudadanos, puede encontrarse extensamente demostrado en III C. G., c. 117, donde SANTO TOMÁS escribe, a propósito de la Ley divina:

«*Oportet enim unionem esse affectus inter eos quibus est unus finis communis. Communicant autem homines in uno ultimo fine beatitudinis, ad*

»quem divinitus ordinantur. Oportet igitur quod uniantur homines ad invicem mutua dilectione.

»Amplius. Quum homo sit naturaliter animal sociale, indiget ab aliis hominibus adjuvari ad consequendum proprium finem; *quod convenientissime fit dilectione mutua inter homines existente*. Ex lege igitur Dei, quae homines in ultimum finem dirigit, praecipitur in nobis mutua dilectio.

»Ad hoc quod homo divinis vacet indiget tranquillitate et pace. Ea vero quae pacem perturbare possunt, praecipue per dilectionem mutuam tolluntur. Quum igitur lex divina ad hoc ordinet homines ut divinis vacent, necessarium est quod ex lege divina in hominibus mutua dilectio procedat.

»Praeterea. Lex divina profertur homini in auxilium legis naturalis. Est autem omnibus hominibus naturale ut se invicem diligant; cuius signum est quod, quodam naturali instinctu, homo cuilibet homini, etiam ignoto, subvenit in necessitate, puta revocando ab errore viae, erigendo a casu et aliis huiusmodi, ac si omnis homo omni homini esset naturaliter familiaris et amicus. Igitur ex divina lege mutua dilectio hominibus praecipitur.

(81) (Pág. 122). Cfr., vgr., I.^a-II.^{ae}, q. 90, art. 1, ad 1.^{um}: «Cum lex sit regula et mensura, dicitur dupliciter esse in aliquo... alio modo sicut in regulato et mensurato: et sic lex est in omnibus quae *inclinantur* in aliquid ex aliqua lege» Q. 91, art. 2, c.: «Manifestum est quod omnia participant aequaliter legem aeternam, in quantum scilicet ex *impresione* eius habent *inclinationes* in proprios actus et fines» Q. 94, art. 3, c.: «ad legem naturae pertinet omne illud ad quod homo *inclinatur* secundum suam naturam», etc. Cuando la ley obra como *inclinación, su cumplimiento deviene espontáneo*. Para alcanzar este resultado, debe el gobernante formar a sus súbditos en las virtudes civiles.

(82) (Pág. 123). Las nociones de *libre* como *causa sui*, y la de *siervo* como *motus ab extrinseco*, dan ocasión a SANTO TOMÁS para establecer esta hermosa conclusión: «Quicumque ex amore aliquid facit, quasi ex seipso operatur, quia ex propria inclinatione movetur ad operandum. Et ideo, contra rationem servilitatis est quod aliquis ex amore operetur» (II.^a II.^{ae} q. 19, art. 4, c.). Por esta razón el temor servil es incompatible con el amor; mas no el temor casto o filial, el respeto a la persona propia y ajena con sus infinitos matices: humildad, delicadeza, pudor, *cutrapelia*, etc., el cual, al contrario, es efecto del amor.

Y, sin embargo, el temor servil tiene carácter *preparatorio* con respecto al amor y al temor filial. Su función en la vida moral sería un bonito tema de estudio.

(83) (Pág. 135). Cuidadoso de precisión conceptual (está de por medio la disputa sobre el valor moral de la pasión), SANTO TOMÁS subdistingue todavía dos casos: aquel en que la pasión conduce al perfeccionamiento del sujeto, y aquel en que lo daña.

«Alio modo dicitur proprie pati quando aliquid recipitur cum alterius »adjectione; sed hoc contingit dupliciter: quandoque enim abjicitur id quod »non est conveniens rei. Alio modo quando e converso contingit: et hic est »prepriusimus modus passionis. Nam pati dicitur ex eo quod aliquid trahitur ad »agentem; quod autem recedit ab eo quod est sibi conveniens maxime videntur ad aliud trahi.»

Y prosigue:

«Passio autem cum abjectione non est nisi secundum transmutationem »corporalem; unde passio proprie dicta non potest competere animae nisi per »accidens, inquantum scilicet compositum patitur» (I.^a-II.^o, q. 22, art. 1, c.).

¿A cuál de estos dos casos pertenece el amor? El amor, formalmente considerado, ¿es una *passio laesiva amantis*, algo que violenta y daña su naturaleza; o al contrario, es perfectivo del sujeto?

Para responder a esta pregunta hay que revertir el orden natural del Ser y del bien, al que el amor está ordenado; descubriremos entonces que la perfección que por él adquiere el sujeto dependerá del objeto que constituye su contenido:

«Amor significat coaptationem quamdam appetitivae virtutis ad aliquod »bonum. Nihil autem quod coaptatur ad aliquid quod est sibi conveniens ex »hoc ipso laeditur, sed magis, si sit possibile, perficitur et melioratur; quod »vero coaptatur ad aliquid quod non est sibi conveniens ex hoc laeditur et de- »terioratur. Amor ergo boni convenientis est perfectivus et meliorativus aman- »tis» (I.^a-II.^o, q. 28, art. 5, c.).

Según esto, el amor que sigue a un recto juicio de valor (ya instintivo en los animales, ya racional en el hombre) es perfectivo del amante, porque le orienta hacia su verdadero fin, hacia un objeto capaz de comunicarle en realidad la perfección de que él carece; el amor es perfectivo cuando tiene un sentido ascendente.

«Nobilitas autem voluntatis et actus ejus consistit ex hoc: quod anima »ordinatur ad rem aliquam nobilem secundum esse quod habet in rerum »natura.»

O, hablando con toda generalidad:

«Non autem dependet perfectio rei ex omni re ad quam inclinatur, sed »solum ex superiori» (I.^a, q. 59, art. 3, ad 2.^{um}).

¿Sería abusivo decir que esta *res nobilis* es, ante todo, la persona? La primacía del amor interpersonal —*charitas* en sentido lato— sobre el amor de posesión quedaría de nuevo establecida.

(84) (Pág. 139). Citamos al azar de la lectura el siguiente pasaje, en que SANTO TOMÁS distingue claramente estas dos clases de inclinación hacia Dios, y del gozo subsiguiente a cada uno cuando ha alcanzado su fin: «De »Deo potest esse spirituale gaudium dupliciter: uno modo, secundum quod »gaudemus de bono divino, *in se considerato*; alio modo, secundum quod »gaudemus de bono divino, *prout a nobis participatur*.

«*Primum autem gaudium melius est, et hoc procedit principaliter ex »charitate; sed secundum gaudium procedit etiam ex spe, per quam expectamus divini boni fruitionem*» (II.^a-II.^{ae}, q. 28, art. 1, ad 3.^{um}).

(85) (Pág. 148). No hemos podido entrar en el estudio, sugestivo como ninguno en una tesis sobre la perfección, de la *pasividad* de las criaturas espirituales con respecto a Dios, y que constituye, seguramente, el tema central de la teología mística. Citemos, tan sólo el conocido pasaje de la *Summa*: (I.^a-II.^{ae}, q. 26, art. 3, ad 4.^{um}):

«Aliqui posuerunt *etiam in ipsa voluntate* nomen amoris esse divinius »nomine dilectionis, quia amor importat quamdam passionem, praecipue secundum quod est in appetitu sensitivo: dilectio autem praesupponit iudicium rationis. *Magis autem in Deum homo potest tendere per amorem passive, quodammodo ab ipso Deo attractus* quam ad hoc cum propria ratio possit ducere: quod pertinet ad rationem dilectionis.»

Definire SANTO TOMÁS la naturaleza de esta *passio* que nos ordena a Dios, diciendo:

«Passio divinatorum dicitur *affectio* ad divina et *conjunctio* ad ipsa per »amorem» (I.^a-II.^{ae}, q. 22, art. 3, ad 1.^{um}).

Con esta importantísima doctrina (que pondrá por encima de aquella vida de la criatura racional que tiene en ella misma su principio activo, una forma superior de obrar *que tiene a Dios por principio*: ya que la criatura es esencialmente un *movens motum* y goza de mayor perfección, por lo que en ella deriva del influjo del Agente primero que por lo que tiene por naturaleza) está relacionada la teoría de la preelencía de los *dones* sobre las virtudes morales, incluso *infusas* (Cfr. I.^a-II.^{ae}, q. 68, y ss.); lo mismo que el profundo problema: «Utrum charitatis sit magis proprium amari quam amare» planteado en la II.^a-II.^{ae}, q. 27, art. 1, y que no puede resolverse por el solo contenido de dicho artículo.

(86) (Pág. 151). Sería un hermoso tema de estudio el investigar *ad mentem* SANCTI THOMAE la naturaleza de la amistad en aquella doble e irreductible relación familiar que se da entre padres e hijos, de una parte y entre marido y mujer, de otra (Cfr. III C. G., c. 123: «Inter virum et uxorem »maxima amicitia esse videtur», etc.) Tanto más cuanto que Dios mismo recurre a la analogía de la vida y de los amores de familia para hacernos comprender la naturaleza del Fin sobrenatural a que nos destina y de las rela-

ciones que ha querido contraer con nosotros por la gracia y la gloria (Cfr., vgr., II.^a-II.^o, q. 19, art. 2, ad 3.^{um}; IV C. G., c. 54, etc.).

No podemos bajar aquí a este detalle concreto; pero no queremos dejar de consignar lo siguiente:

No basta estudiar las relaciones de familia desde el punto de vista *jurídico* (fundamental sí, pero limitado), como suelen hacer los manuales, relegando el amor y amistad que intrínsecamente las constituyen a la categoría, como quien dice, de actos imperados por la justicia. En algo que es lo más íntimo de nuestra vida personal, se posterga nada menos que aquello que tiene, justamente, de vida.

Pero no hay que caer, tampoco, en el extremo opuesto. Cierta concepción de la unidad, así como del amor que en ella se funda, llevaría a desdeñar el elemento de distinción, de alteridad, de legalidad que es de la esencia misma de la amistad *secundum virtutem*, y lesionaría la Persona en aquel elemento de *dignidad* que es constitutivo suyo (Cfr. I.^a, q. 29, art. 3, ad 2.^{um}).

Mucho más grave es el error opuesto, que intenta independizar el amor de la ley, no por razón de la unidad, sino de la *libertad*. La *espontaneidad*, no la libertad, es de la esencia del amor. El amor *libre*, la amistad que pusiera una condición de tiempo, no sería amistad verdadera. Y en el caso de amor entre varón y mujer, la plenitud del amor se da en el matrimonio, en el amor *identificado* con la ley, de la que constituye el alma y el fin; porque este es el amor que se adapta exactamente al valor *real* de la Persona humana, al orden objetivo.

(87) (Pág. 154). ROUSSELOT cita: Quodlibet 1, art. 8: «Naturale est »ut quaelibet pars suo modo plus amet totum quam se ipsam... Manifestum »est autem quod Deus est bonum commune totius Universi et omnium partium ejus; unde quaelibet creatura suo modo naturaliter plus amat Deum »quam seipsam...»

Cita también: I.^a-II.^o, q. 109, art. 3; I, 60, art. 5.

(88) (Pág. 154). Refiriéndose a los textos citados en la nota anterior, escribe ROUSSELOT («*Pour l'Histoire...*», p. 11): «Cette solution, plus d'une »fois répétée par S. THOMAS, fait bien voir que, pour répondre aux difficultés »qu'on faisait à la conception «physique» au nom de l'amour pur et dés- »intéressé, il maintient dans toute sa rigueur l'*axiome* fondamental de la doc- »trine, mais il élargit la *notion* que cet axiome supposait. Il demeure acquis »qu'une chose est aimée en tant qu'elle est une avec le sujet aimant; mais »c'est le concept d'unité qui doit être critiqué, pour qu'on ne le restreigne »pas à l'unité égoïste et close des «individus». Pour saisir pleinement la portée »de la réponse, il faut avoir présente à l'esprit la notion thomiste de l'*unité*. »L'*unité* n'est pas un attribut indivisible; c'est un des prédicats «transcenden- »dentaux» qui accompagnent tous les êtres, et varient avec l'être «analogi-

»quement». Dieu est plus un que tout; l'ange est plus un que l'homme; un homme est plus un qu'une pierre; les passages cités nous invitent à ajouter: l'univers total est plus un qu'aucune de ses parties. Considérer l'unité débile de la partie en dehors de l'unité du tout c'est donc, d'après S. Thomas, s'arrêter à une vue fragmentaire et incomplète (on dirait aujourd'hui: un funeste «morcelage»)... On ne doit donc point considérer l'appétit naturel d'une partie à part de l'appétit total, et beaucoup moins l'opposer à l'appétit total: ce serait ne rien comprendre à l'essence de l'objet.»

Nos hemos extendido bastante en el texto sobre este concepto de la pertenencia de los seres particulares a un *todo*, a un *Universo*, para debernos entretener ahora en comentar este pasaje débil. Notemos tan sólo que no distingue entre la *unidad de esencia* y la *unidad de orden*, estática la primera, tendencial y dinámica la segunda, que tienen, respectivamente, por medida y principio la *forma* y el *fin*. Y en esta unidad de orden, tampoco aquella que une a seres que dicen razón de parte, de la que une a seres que de alguna manera dicen razón de todo; cuya *unidad* no es la mera *individualidad* (como él hace observar en cierto momento (p. 11, nota 2), sin sacar consecuencias de esta observación) y que deben ser respetados como algo que encarna un valor absoluto.

Aproximemos a este texto otro con el que empieza casi la exposición de la teoría *estática* del amor (opuesta radicalmente, a su decir, a la teoría *física* que profesa SANTO TOMAS) («*Pour l'Histoire...*», p. 56):

«Si pourtant l'on voulait-ce que nos médiévaux n'ont jamais fait-mettre en relief le principe qui la domine, le meilleur parti à prendre serait sans doute de la caractériser par la prédominance de l'idée de *personne* sur l'idée de *nature*. C'est parce que l'amour est purement conçu comme tendant d'une *personne* à une *personne* qu'il est conçu comme *extatique*, comme violentant les inclinations innées, comme ignorant les distances naturelles, comme une pure affaire de liberté. Chez S. THOMAS, au contraire, la personnalité individuelle elle-même est conçue comme une participation de Dieu, et rentre ainsi dans la nature...»

«En d'autres termes, pour S. THOMAS tout amour est «centripète», mais aucun être créé ne se comporte, dans ses appetitions naturelles comme s'il était le centre de tout» (Ibid., nota).

Que la Persona misma finita se conciba como participación de Dios, nada más exacto; pero esto, o el hecho de que ella entre de alguna manera en la *Naturalaleza*, no obsta al carácter en definitiva *extático* del amor de amistad, ya que ésta no es sino el caso máximo de la tendencia de todo ser a comunicar el bien que posee. Pero ya sabemos que ROUSSELOT no acierta a ver la importancia excepcional que tiene en el tomismo la concepción del Bien y del Amor como *difusivos*. (Cfr. «*Intellectualisme*», p. 27, nota 2).

Junto a esta deficiencia de carácter general en su interpretación del tomismo, la imperfecta comprensión de la doctrina tomista de la Persona vicará

también su idea del amor de amistad según SANTO TOMÁS, del amor típico *interpersonal* (de la misma manera como no deja lugar en su interpretación a las relaciones interpersonales de justicia).

De esta manera, amor de amistad y amor de dominio se reducirán a *un solo tipo de amor*:

«Grâce à cette explication, il devient clair que l'amour d'amitié et l'amour de convoitise ne sont plus deux phénomènes entièrement différents et réunis, on ne sait par quel hasard, sous l'étiquette d'un même nom, mais qu'ils sont, au contraire, en parfaite continuité. Par l'amour de convoitise, je constitue un objet instrument par rapport à moi-même —partie de moi-même; pour ainsi dire— je ne le considère qu'en fonction de moi-même; par l'amour d'amitié, c'est le moi, le moi individuel et borné que je ne regarde plus qu'en fonction de l'objet aimé; mon amour naturel me constitue partie d'un vaste ensemble, qui m'englobe, ou participation d'un être supérieur, qui me fait exister...» («*Pour l'Histoire...*», p. 13).

(89) (Pág. 155). Por este camino encontraría solución el problema de delicadeza espiritual que algunos Santos se han propuesto de sí, por amor de Dios, sacrificarían la propia bienaventuranza en el caso imposible de que se les presentase esta alternativa. La doctrina según la cual «dans la mesure où un être est esprit, la coïncidence de son bien individuel et du bien de Dieu est rigoureuse» (ROUSSELOT, «*Pour l'Histoire...*», p. 19), no basta para resolver este conflicto: pues la oposición de que se trataría no se daría tanto entre el Bien de Dios y nuestro bien particular, entendidos como el Bien de un todo y el de una parte o de una *participación subjetivamente* reductible a aquél, cuanto entre *dos maneras o razones «objetivas»* diversas según las cuales Dios puede ser amado, a saber: *con amor de apropiación* y *con amor de Caridad* y según cada una de las cuales dice razón, en su respectiva línea, de último Fin.

La esencial subordinación del primero al segundo de estos dos amores (sin la cual nuestra ordenación al último Fin resultaría radicalmente viciada) proviene, no de una razón *subjetiva*, sino al contrario, *objetiva*: de que Dios es mayor Bien, es un objeto de amor más digno, considerado *en sí mismo*, que en tanto que constituye nuestra bienaventuranza. Tal distinción está justamente en la línea del *velle bonum*, esencial en la amistad (ROUSSELOT cita, como textos en los que «parece poner en el *velle bonum* la última palabra del amor»: III C. G., c. 90, 5; *Ibid.*, c. 153, 1; IV C. G., c. 21, 7; I.^a, q. 20, art. 1, ad 3.^{um}) que ROUSSELOT, sin embargo, estima secundaria para la doctrina tomista del amor, ya que, al definir SANTO TOMÁS el bien como «*id quod omnia desiderant*», el *velle bonum* mismo resulta de nuevo absorbido, a su decir, en la línea del amor como *tendencia subjetiva centripeta*; como siendo, en todo caso, *una variante del amor propio*. (En este sentido, alega: III C. G., c. 17, 7; I C. G., c. 102, 2; Quodl. 5, art. 6; II.^a-II.^{ae}, q. 25, art. 4).

(90) (Pág. 155). Cfr. II.^a-II.^{ac}, q. 26, art. 5, c.; «Cum principia dilectionis sit Deus et ipse diligens (en la Caridad) necesse est quod secundum »propinquitatem majorem ad alterum istorum principiorum major sit dilectionis affectus».

Desde otro punto de vista, expone SANTO TOMÁS las relaciones posibles entre amor propio y Caridad en II.^a-II.^{ac}, q. 19, art. 6, diciendo:

«Amor autem sui *tripliciter se potest habere ad caritatem*. uno enim »modo contrariatur caritati, secundum quod aliquis in amore proprii boni »finem constituit. Alio vero modo in caritate includitur, secundum quod homo »se propter Deum et in Deo diligit. Tertio modo a caritate quidem distinguitur, sed caritati non contrariatur: puta, cum aliquis diligit seipsum secundum rationem proprii boni, ita tamen quod in hoc proprio bono non constituat finem, sicut etiam et ad proximum potest esse aliqua alia specialis dilectio praeter dilectionem caritatis, quae fundatur in Deo: dum proximus diligitur ratione commoditatis, consanguinitatis vel alicujus alterius conditionis »humanæ, quae tamen referibilis sit ad caritatem».

(91) (Pág. 156). Es la tesis central de su opúsculo repetidamente citado: «*Pour l'histoire au problème de l'amour au Moyen Age*»:

«Deux conceptions de l'amour se partagent les esprits au Moyen Age: on peut les appeler la conception «physique» et la conception «extatique». »«Physique», cela va de soi, ne signifie pas ici «corporel»: «physique» signifie «naturel», et sert ici à désigner la doctrine de ceux qui fondent tous les »amours réels ou possibles sur la nécessaire propension qu'ont les êtres de la »nature à rechercher leur propre bien. Pour ces auteurs, il y a entre l'amour »de Dieu et l'amour de soi une identité foncière, quoique secrète, qui en fait »la double expression d'un même appétit, le plus profond et le plus naturel »de tous, ou, pour mieux dire, le seul naturel... C'est Saint THOMAS, s'inspirant d'ARISTOTE, qui en dégage le principe fondamental, en montrant que »l'«unité», plutôt que l'«individualité», est la raison d'être, la mesure et l'ideal »de l'amour; *il rétablit, au même coup, la continuité parfaite entre l'amour de »convoitise et l'amour d'amitié*. La conception «physique» pourrait encore »s'appeler la *conception gréco-thomiste*.

»La conception «extatique», au contraire, est d'autant plus accusée chez »un auteur, qu'il prend plus de soin de couper toutes les attaches qui semblent »unir l'amour d'autrui aux inclinations égoïstes: l'amour, pour les tenants de »cette école, est d'autant plus parfait, d'autant plus «amour», qu'il met plus »complètement le sujet «hors de lui-même». Il s'ensuit que l'amour parfait »est vraiment digne de ce nom, requiert une réelle «dualité» de termes: le »type du véritable amour n'est plus, comme pour les auteurs précédents, celui »que tout être de la nature se porte nécessairement à lui-même. L'amour est »tout à la fois extrêmement «violent» et extrêmement «libre»; libre, parce »qu'on ne saurait lui trouver d'autre raison que lui-même, indépendant qu'il

«est des appétits naturels; violent, parce qu'il va à l'encontre de ces appétits, qu'il les tyrannise, qu'il semble ne pouvoir être assouvi que par la destruction du sujet qui aime... les traces en sont reconnaissables dans la *Scholastique des Franciscains*» (Ed. cit., pp. 3 y 4).

(92) (Pág. 157). ROUSSELOT intenta en vano desvincular las razones de *amor extático* y de *amor desinteresado*, para salvar su tesis sobre la existencia de dos teorías *irreductibles* sobre la naturaleza del amor. SANTO TOMÁS, según él:

«Concilie ces deux affirmations opposées en apparence: 1.º L'amour désintéressé est possible, et même profondément naturel. 2.º L'amour proprement «extatique», l'amour de pure dualité est impossible. Et la raison qui accorde ces deux assertions, c'est que l'homme n'est «un» que comme il est «être», c'est à dire, en tant seulement qu'il est une participation déficiente de Dieu. C'est donc, pour ainsi dire, à force de radicalisme philosophique que S. Thomas parvient à expliquer l'âme mystique à elle-même...

»S. Thomas enseigne, en effet, que tout être de la création, en chacune de ces appétitions, désire Dieu plus profondément que l'objet particulier qu'il vise. Non seulement dans toute action humaine, dans le plus monstrueux péché, c'est à Dieu que tend réellement l'inconsciente volonté du pécheur: mais les animaux eux-mêmes, les plantes, les êtres privés de vie «tendent à Dieu» et «acquièrent Dieu à sa manière»... Cette nouvelle réponse... revient à dire que, dans un tout naturel, une partie n'a pas d'individualité ou d'unité qui puisse «faire nombre» avec l'individualité ou l'unité du tout et, par conséquent, s'opposer à elle» (*Pour l'Histoire...*), pp. 15 y 16).

La posibilidad de un conflicto surge, sigue diciendo, en el plano racional; su razón está en un desorden contingente de la naturaleza; sin el pecado original, el hombre habría sometido sus «intereses» propios a los de Dios tan espontáneamente como la mano se expone para la salvación del rostro. Hay, pues, en los seres racionales como dos planos de apetición. Tales como aparecen a la conciencia humana, en efecto, el bien del yo y el bien de Dios pueden oponerse. Para responder a esta dificultad según los principios de SANTO TOMÁS, hay que decir que, en la medida en que un ser es espíritu, la coincidencia de su bien individual con el bien de Dios es rigurosa; el bien de una criatura espiritual singular no difiere del bien del todo y, por consiguiente, del bien de Dios, por que su naturaleza consiste en representar al todo y a Dios según una intensidad determinada de vida intelectual. La naturaleza mixta del hombre, sensitivo-racional, da base a la posibilidad de conflicto, pero el interés verdadero y real del hombre consiste, no en sacrificar sus tendencias y su alma, sino en salvarla (Ibid.).

Y añade:

«Grâce à cette explication, il devient clair que l'amour d'amitié et l'amour de convoitise ne sont plus deux phénomènes entièrement différents et réunis,

»on ne sait par quel hasard, sous l'étiquette d'un même nom, mais qu'ils sont,
 »au contraire, en parfaite continuité. Par l'amour de convoitise, je constitue
 »un objet instrument par rapport à moi-même—partie de moi-même, pour
 »ainsi dire—je ne le considère qu'en fonction de moi-même; par l'amour
 »d'amitié, c'est le moi, le moi individuel et borné que je ne regarde plus qu'en
 »fonction de l'objet aimé; mon amour naturel me constitue partie d'un vaste
 »ensemble qui m'englobe, ou participation d'un être supérieur, qui me fait
 »exister. Quand je désire un fruit ou une fleur, c'est moi que j'aime en
 »réalité; de même, quand je cherche mon plaisir et que je crois m'aimer,
 »en réalité, plus profondément et plus vraiment, c'est Dieu que j'aime»
 (pp. 13 y 14).

Es verdad que todo bien es amable en tanto que participa de la Bondad de Dios; y recíprocamente, que todo amor de un bien está sostenido, en el hombre, por la ordenación natural de la voluntad al último fin. Nos parece haber insistido lo bastante en esta verdad para que se nos pueda acusar de descuidarla. Mas de esto a lo que escribe ROUSSELOT hay mucha distancia. Porque, tomando a la letra su exposición, todo amor resultaría rectificado por este amor radical de Dios.

La unificación entre amor de apropiación y amor de comunión no puede pues obtenerse reduciendo ambos amores a un amor único y solo (ya hemos visto a qué inconvenientes muy graves nos exponemos con ello), sino aplicando la doctrina de la analogía, según la cual lo que tiene valor de cosa tan sólo merece el nombre de *bueno* por su ordenación o referibilidad a una persona, mientras que la persona es un valor en sí y por sí mismo amable. Todo ello ha quedado suficientemente establecido en el texto. (Sobre el diferente tipo de unidad que da lugar al amor de apropiación y de comunión, Cfr., vgr., I.^a-II.^a, q. 28, art. 1, c.: «Cum autem sit duplex amor... uterque »procedit ex quadam apprehensione unitatis amati ad amantem...»)

(93) (Pág. 157). A propósito del principio «*Amicabilia quae sunt ad alterum venerunt ex amicabilibus quae sunt ad seipsum*» y que podría, al decir de ROUSSELOT, «servir de común divisa a todos los partidarios de la concepción *física*», escribe nuestro autor que hay dos interpretaciones posibles del mismo:

«On pouvait prendre les mots dans leur sens immédiat et superficiel,
 »et dire que l'amour-propre est seulement un point de départ nécessaire, une
 »cause motrice occasionnelle qui, chez tous les hommes, donne le premier branle
 »à la puissance d'aimer. On pouvait, creusant davantage, et cherchant non
 »seulement l'occasion première, mais encore la «raison formelle» de l'amour,
 »affirmer qu'une appétition n'est concevable que comme une recherche de
 »soi-même, et non seulement faire dériver de l'amour-propre les inclinations

«altruistes, mais encore les y réduire, d'une façon qui restait à préciser...» («*Pour l'Histoire...*», pp. 7 y 8).

Tomando esta segunda dirección, SANTO TOMÁS podrá decir, según su intérprete, que:

«L'amour de soi est la mesure de tous les autres amours et les surpasse tous» (Ibid., p. 9).

Y así, puede escribir:

«*Unumquodque amamus in quantum est bonum nostrum*» (In Div. Nom. c. 4, l. 9).

Ya sabemos como este amor propio se convertirá en definitiva en amor desinteresado, en amor de Dios, según la interpretación de ROUSSELOT; y como mostrará este autor que en realidad no hay verdadera oposición entre uno y otro más que por causas accidentales. Fijándonos, tan sólo, en el fragmento transcrito, viene a la memoria el pasaje en que el ANGÉLICO escribe, en un sentido totalmente opuesto:

«*Amicabilia quae sunt ad alterum venerunt ex amicabilibus quae sunt ad seipsum, non sicut ex causa finali, sed sicut ex eo quod est prius in via generationis*. Quia sicut quilibet sibi prius est notus quam alter et quam Deus, ita etiam dilectio, quam quisque habet ad seipsum est prior ea dilectione quam habet ad alterum, in via generationis» (III D. 29, q. 1, art. 3, ad 3.^{um}).

La prioridad del amor propio sobre el amor de amistad desinteresada sería, pues, tan sólo, según esto, una *prioridad de origen*. Por lo mismo se pasa del amor a ciertos bienes que una persona nos procura al amor de esta persona en tanto que nos procura dichos bienes y finalmente al amor de esta persona *por sí misma*, al amor de amistad.

No ignora, sin embargo, ROUSSELOT este *mentis* de SANTO TOMÁS a su interpretación del famoso principio aristotélico. Pero insiste en su equivocado empeño de establecer una continuidad de homogeneidad entre *amor de apropiación* y *amor de amistad*:

«L'appétit indéterminé du bien, qui s'est d'abord en égoïsme et en amours de convoitise, se traduit ensuite, par un changement naturel et insensible, en amours d'amitié. C'est que l'individu raisonnable ne se conçoit pas nécessairement comme tout définitif et fin unique; il peut imaginer d'autres tous où lui-même joue le rôle, soit de partie subordonnée, soit de moitié. La vertu consiste à ne point se proposer pour fin d'autre tout que l'ensemble complet des êtres, dont le bien coïncide avec le bien de Dieu lui-même...» («*Pour l'Histoire...*», p. 18).

Y añade:

«Ainsi, si l'on s'en tient aux amours de la «voluntas rationalis» ou il est parfaitement vrai, pour S. THOMAS, que l'amour de soi est un simple point de départ, et qu'on le quitte pour passer aux amours désintéressés; S. THOMAS explique en ce sens le texte suivant cité d'ARISTOTE. Mais cette explication «associationiste», par l'extension mécanique, ne peut constituer à

»ses yeux une analyse métaphysique de l'amour: tous les phénomènes d'a-
 »mour étant pour lui l'expression d'une même réalité naturelle (la volonté,
 »l'appétit) il faut nécessairement leur trouver un fond commun réel et per-
 »manent, il y a un objet unique qui spécifie l'amour» (Ibid., p. 18, nota).

Se ve claramente en este párrafo, y en especial en la última frase: «es
 »preciso... que haya un objeto único especificativo del amor», la *univocación*
 »del concepto de *amor* que constituye el fondo de la interpretación de ROUS-
 »SELOT. Podría replicársele: «Quod nimis probat, nihil probat». Porque podría
 »decirse exactamente: «Ha de haber un objeto único que especifique la inte-
 »lección», toda vez que el paralelo: inteligencia-voluntad es riguroso en este
 punto. Mas ROUSSELOT no aceptaría esta extensión de su principio...

(94) (Pág. 158). Al redactar en las «Sentencias» la cuestión citada en
 el texto—escribe ROUSSELOT—«S. THOMAS ignore encore la théorie du tout
 »et de la partie; il en est toujours à l'idée de *similitude*, il oppose le *sien* et
 »le *bien*. Il en est autrement au III D. 29, q. 1, art. 3, où la théorie est déjà
 »très nette, bien que l'opinion soutenue soit dite seulement plus probable».

Ahora bien; en este mismo artículo en el cual, al decir de ROUSSELOT, la
 »doctrina del todo y de la parte está ya elaborada con precisión, escribe el
 ANGÉLICO respondiendo a la objeción segunda:

«Quamvis unicuique sit amabile quod sibi est bonum, non tamen oportet
 »quod propter hoc, sicut propter finem, ametur, quia sibi est bonum; cum
 »etiam amicitia non retorqueat ad seipsum bonum quod ad alterum optat.
 »Diligimus enim amico, etiam si nihil nobis debeat inde fieri».

(95) (Pág. 161). I.^o-II.^o, q. 28, art. 4, ad 2.^{um}: «Ex defectu bonitatis
 »contingit quod quaedam parva bona non possunt integre simul possideri a
 »multis, et ex amore talium causatur zelus invidiae; non autem proprie ex
 »his quae integro possunt a multis possideri. Nullus enim invidet alteri de
 »cognitione veritatis, quae a multis integre cognosci potest, sed forte de
 »excellencia circa cognitionem hujus».

(96) (Pág. 162). Sobre la relación que la felicidad o bienaventuranza
 dice al hombre en sus dos potencias superiores, cfr., Quodl. 8, q. 9 art. 191.
 «Felicitas sive beatitudo in operatione consistit. Unde beatitudo hominis po-
 »test comparari ad aliquam potentiam animae dupliciter. Uno modo, *sicut*
 »*objectum* potentiae, et sic beatitudo praecipue comparatur ad voluntatem.
 »Nominat enim beatitudo ultimum finem hominis, et summum bonum ip-
 »sius. Finis autem et bonum sunt objectum voluntatis. Alio modo *sicut actus*
 »ad potentiam et sic beatitudo *originaliter et substantialiter* consistit in actu
 »intellectus; *formaliter autem et complete* in actu voluntatis, quia impos-
 »sibile est (por la prioridad de los actos directos sobre los reflejos) ipsum actum
 »voluntatis esse ultimum finem voluntatis. Prius enim est potentia ferri in

«aliquid objectum quam quod feratur super actum suum... Et ita, etiam voluntas prius vult aliquid bonum quam velit se velle. Sed quotiescumque aliquid bonus exterius est desideratum quasi finis, ille actus noster est nobis quasi finis interior quod primo perfecte attingimus ad ipsum. Finis autem nostri desiderii Deus est, unde actus quo Ei primo conjungimur est originaliter et substantialiter nostra beatitudo. Primo autem Deo conjungimur per actum intellectus, et ideo ipsa Dei visio, quae est actus intellectus, est substantialiter et originaliter nostra beatitudo...»

En este sentido, llama SANTO TOMÁS beatitud, como último fin *quo*, a aquel acto por el cual alcanza *primeramente* la Persona aquel objeto que constituye su último fin *quod*. Mas la palabra *primo* que hemos subrayado (y que repite la Q. 3 de la I.^a-II.^a, estrictamente correlativa del texto anterior) no excluye, como quisiera ROUSSELOT, antes bien, incluye la presencia del objeto en la voluntad: «oportet igitur aliquid aliud esse quam actum voluntatis, per quod fit finis ipse praesens voluntati» (I.^a-II.^a, q. 3, art. 4); o lo que es lo mismo, una *posesión* o *aprehensión* del objeto por parte de la voluntad (Cfr. I.^a-II.^a, q. 4, art. 3); dice, en efecto, que: «Finem primo apprehendit intellectus quam voluntas» (I.^a-II.^a, q. 3, art. 4, ad 3.^{um}).

Sin embargo, por cuanto en uno y en otro pasaje se desarrolla el tema de la ordenación del hombre al último Fin *precisamente* en cuanto es nuestro bien, no en cuanto es amable en sí mismo y por sí mismo, no toca directamente en uno ni en otro el ANGÉLICO el problema de la unión del hombre con su Fin por el amor de Caridad. No puede buscarse, por lo tanto, solamente en estos pasajes la doctrina completa de SANTO TOMÁS tocante al último Fin.

(97) (Pág. 162). Escribe CAYETANO (In I.^{am}, q. 82, art. 3): «In re qualibet sunt duo: quidditas et existentia, non curando pro nunc quomodo distinguantur. Inter haec autem hanc non tam ratione quam experientia videmus differentiam: quod quidditas est ratio rei quod intelligatur, existere autem quod appetatur. Experimus siquidem quod sanitas non minus intelligitur si non est quam si est, nullus tamen appetit sanitatem nisi ut sit, aut quia est. Intantum autem proprium est existentiae appeti et quidditate intelligi, ut ipsa existentia non qualitercumque sed in actu exercitu in re vel in spe sit ratio appetibilis ut sic. Et similiter, ipsum quod quid erat esse..., etc.» Simétricamente, la existencia «etiam si ipsam existere intelligitur, inquantum intelligitur induit rationem quidditatis... nec ideo intelligitur quia actum habet existentiae, quamvis ipsa existentia sit cognita».

Por la naturaleza más *física* de la voluntad, su *realismo* es más directo que el de la inteligencia. No podemos estudiar por esta vez tal problema.

(98) (Pág. 163). Cfr. II.^a-II.^a, q. 25, art. 3, c.: «Omnis amicitia fundatur super aliqua communicatione vitae; nihil enim ita proprium est amicitiae sicut bona vita». Y de la Caridad, en tanto que es una forma de amistad,

escribe en el artículo anterior (ad 2.^{um}): «Caritas est *ipsa communicatio spiritalis vitae* per quam ad beatitudinem pervenitur».

(99) (Pág. 163). «Ad hoc quod aliquis delectetur in amico, oportet quod simpliciter *sentiat ipsum esse*, quod quidem contingit *convivendo sibi* secundum communicationem sermonum et considerationem mentis. Hoc enim modo homines dicuntur proprie sibi convivere, secundum scilicet vitam quae est homini propria; non autem secundum hoc quod simul pascantur, sicut contingit in pecoribus» (In IX Eth. lect. 11).

(100) (Pág. 164). Siguiendo a SAN AGUSTÍN («*Quid tam vnum est quam tu?*»), se caracteriza hoy en día a la Persona como un ser dotado de *intimidad*. La Persona, como tal, es inviolable, ninguna fuerza es capaz de penetrar, contra su voluntad, en el interior de su conciencia. ¿Cómo sería posible, pues, *poseer* al amado si éste no se entregara por el amor? Se comprende que SANTO TOMÁS escriba: «Notandum quod secundum Philosophum ad hoc quod actus contemplativi faciant beatum, duo requiruntur. Unum substantialiter, scilicet quod sit actus altissimi intelligibilis, quod est Deus. Aliud formaliter, scilicet amor et delectatio» («*Expositio super Matheum*», c. 5, lectio 1). Sin esta entrega y manifestación libre del amado («homo liber dicitur esse supisius»), nunca la inteligencia contemplativa podría descifrar su secreto, poseerlo como persona, en su singularidad espiritual. Para la unión interpersonal se requiere ante todo el don de sí mismo, que es el amor.

(101) (Pág. 165). Sobre este tema de la soledad, tan querido a algunos pensadores contemporáneos, recuérdese el pasaje del «*Comentario a la Ética*» (In IX Eth., lect. 10): «Hoc videtur esse inconveniens quod beatus sit solitarius; hoc est enim contra omnem omnium electionem, nullus enim eligeret ut semper viveret secundum seipsum, scilicet solus, etiam postquam omnia alia bona haberet; quia homo naturaliter est animal politicum, et aptus natus convivere aliis. Quia igitur faelix habet ea quae sunt naturaliter bona homini, consequens est quod habeat cum quibus conveniat...»

(102) (Pág. 165). Sobre el deseo de ser comprendido, escribe bellamente BERDIAEFF: «Ce besoin d'être réfléchi veridiquement est inhérent à la personne, à son visage. Le visage cherche un miroir qui ne soit pas déformant. *Ce fidèle miroir est, nous l'avons déjà vu, le visage de celui qui aime*» («*Cette méditations*»). Ed. cit., p. 193).

Otra frase exactísima del mismo autor y obra sobre el tema que nos ocupa, y que bien puede reivindicar para sí el tomismo contemporáneo: «Le christianisme voit le noyau ontologique de la personne humaine dans le coeur; il voit en lui, non un élément différencié de la nature humaine, mais un tout. Mais c'est aussi la vérité la plus profonde de la connaissance philosophique de l'homme...» (Ibid., p. 175).

(103) (Pág. 166). El concepto de intuición es uno de los más difíciles con que topa la filosofía. En el caso presente, ella no debe entenderse ni al modo de la intuición sensible, que lo es siempre de algo que está *frente a nosotros*, ni tan siquiera de la intuición angélica de realidades distintas de sí, que, según la hipótesis de SANTO TOMÁS, tiene lugar todavía por *species*, sino, en todo caso, al modo de la intuición que tiene el ángel de sí mismo, es decir, *al modo de una perfecta toma de conciencia*, que nos diera no solamente la *presencia* del alma como principio de nuestra actividad, sino el conocimiento inmediato de su *esencia*. Dios, en efecto, si es infinitamente *distinto* de otro ser (atributo de su trascendencia), no es en lo más mínimo *distante* de ninguno, antes bien está, por el atributo de su inmensidad, *íntimamente presente* a cada uno, no como *principio* que es de nuestro ser y de nuestra actividad.

Esta *inmanencia* de Dios en el alma (no a modo de causa formal, sino a modo de causa eficiente y ejemplar) es imperceptible al alma por cualquier modo natural; pero, sobrenaturalmente puede hacerse sentir a ella: ya obscuramente por un simple *tacto* o *gusto* experimentales, en la vida sobrenatural de la gracia, por actuación de los dones del Espíritu Santo y en especial del de Sabiduría, ya claramente, *intuitivamente*, en el Cielo, por el *lumen gloriæ*, cuando conozcamos y amemos a Dios como Él se conoce y se ama.

Sobre esta materia, en la que no tenemos competencia, véanse los bellísimos comentarios de Juan de SANTO TOMÁS al tratado *De Trinitate* o al de los *Dones del Espíritu Santo* de la «*Summa*»; o entre los modernos, la obra clásica del P. GARDEIL, O. P., «*La connaissance de l'arce par elle même et l'expérience mystique*», París, Gabalda.

DIOS, RAZON FINAL DE TODA PERFECCION

(104) (Pág. 171). SANTO TOMÁS razona su afirmación diciendo:

«Que por el amor sea por lo que el hombre se adhiere principalmente a Dios se ve fácilmente. Dos son las potencias por las que el hombre puede adherirse a Dios, a saber: el intelecto y la voluntad; ya que según las potencias inferiores del alma no puede unirse a Dios, sino tan sólo a las cosas inferiores. Ahora bien: la adhesión que tiene lugar por el intelecto se completa por la de la voluntad, ya que por la voluntad el hombre descansa de alguna manera en aquello que el intelecto aprehende. Mas la voluntad, a su vez, se adhiere a algo, ya por amor, ya por temor... mas a aquel a quien se adhiere por amor lo hace por él mismo. *La unión a Dios por amor es, pues, el modo principal de unirse a El*; esto es, pues, lo intentado ante todo por la Ley divina» (Ibid., III C. G., c. 116).

(105) (Pág. 173). Recientes y lamentables reincidencias en el error que confunde el orden natural con el sobrenatural, obligan a insistir sobre el ca-

rácter *absolutamente gratuito* de la elevación del hombre a este último orden, la cual no es otra cosa que una *participación de la vida íntima de Dios*. Ningún lector de SANTO TOMÁS tendrá la menor duda sobre su mente en este punto.

Cuando, pues, decimos que el último fin del hombre es la Bienaventuranza, o la Visión intuitiva de Dios, y que en esto consiste su perfección ultimada, ha de suponerse siempre la naturaleza *estrictamente sobrenatural* de este Fin y de esta perfección.

(106) (Pág. 173). Así se expresa, no sin grave inexactitud, ROUSSELOT. («*Intellectualisme*», Introd., fin; pasaje citado en el texto).

(107) (Pág. 173). SANTO TOMÁS afirma que la perfección cristiana se computa principalmente según la caridad cuando trata de la perfección en este mundo, es cierto, pero en ningún momento, que sepamos, *restringe* esta afirmación al caso del hombre *viator*, y, por consiguiente, tan sólo en virtud del presupuesto intelectualista, nos parece, pero no, ciertamente, por interpretación estricta del ANGÉLICO, puede insistir continuamente GARRIGOU-LAGRANGE en esta restricción: «*melior est in via amor Dei quam cognitio*».

Ya es sabido como los autores que admiten el dualismo que combatimos en la teoría tomista de la perfección y bienaventuranza, se ven obligados a desvirtuar de un modo u otro el famoso texto:

«*Dilectio Dei est majus aliquid quam ejus cognitio, maxime secundum statum viae*» (II.^a-II.^o, q. 27, art. 4, ad 2.^{um}).

El amor de Dios es más perfecto que su conocimiento, *sobre todo* en el presente estado. Luego también en la gloria, parecería más bien legítimo concluir.

(108) (Pág. 177). «*Pur tenendo conto della differenza, tra la funzione dell'intelletto e della volontà in questa vita e la medesima funzione nell'altra, un certo imbarazzo e una certa difficoltà restano sempre in chi legge serenamente S. Tommaso*» (Loc. cit.).

La existencia de una dificultad en esta materia es evidente: no se eternizaría, de otra suerte, el debate sobre la misma. Lo reconoce en toda su importancia el P. R. ORIANDIS, en los repetidamente citados artículos suyos de «*Manresa*»; a juicio del cual yerran, en este punto:

«1.^o Aquellos que no ven la dificultad, o la disimulan o no le dan importancia; y, por lo tanto, no la tienen en cuenta, o no la arrostran, o la soslayan.

»2.^o Aquellos que parecen querer resolver el problema suponiendo que en el tratado *De ultimo fine* SANTO TOMÁS no se propone sino definir la esencia de la bienaventuranza; y que consistiendo ésta en la posesión de Dios, y no pudiendo ser Dios poseído si no es por el conocimiento, sería

»fuera de propósito traer a plaza el amor de caridad; elemento no constitutivo de la posesión de Dios...

»3.º Aquellos que suponen que SANTO TOMÁS, al afirmar que el elemento esencial de la bienaventuranza es solamente el conocimiento de la verdad »divina, se refiere únicamente a la bienaventuranza perfecta de la gloria, donde el conocimiento es perfecto; y no a la imperfecta de esta vida...

»Por lo demás, es manifiesto que ninguna de estas soluciones libra de »la neta de incongruencia al sistema de la doctrina espiritual de SANTO »TOMÁS.

»La única solución que nos parece admisible y valedera es la que niegue »el supuesto...» (Loc. cit.).

Volviendo a Pietro PARENTE, una «*Relatio*» suya en la Academia Pontificia de SANTO TOMÁS sobre «*El primado del amor en SANTO TOMÁS*» y a la que pertenece la cita en cuestión, mantiene, contra la clara intención del ANGÉLICO, el dualismo *Patria-Via*:

«Nelle questione della conoscenza e dell'amore, S. TOMMASO, *parlando di »questa vita*, sta per il primato dell'amore, specialmente nell'ordine soprannaturale: l'amore è la radice di tutta l'attività umana, la carità è la forma, »il motore, e la madre di tutte le virtù, perchè risiede nella volontà, che è »informata dal fine supremo, a cui sono subordinati i fini particolari di tutte »le altre facoltà.

»Ma nella beatitudine S. TOMMASO *ritorna bruscamente al primato assoluto della conoscenza*, specialmente nella «*Summa Contra Gentes*»; si rileva »però nell'altra Somma qualche temperamento attraverso una analisi psicologica più aderente all'esperienza umana» (Loc. cit., p. 209).

Dejemos lo accidental, como, por ejemplo, la alusión a la «*Contra Gentes*», cuyo comentador oficial, Silvestre de FERRARA, va mucho más allá de lo que corrientemente se admite en el reconocimiento de la función del amor de Caridad en la visión beatífica (Cfr., vgr., In III C. G., c. 26: «*Dilectio enim »Dei, etiam in Patria, praceminet secundum quod ejus cognitioni in quantum »Ipse, ut actum dilectionis terminat, habet esse nobiliori modo quam ut terminat actum cognitionis: unum enim terminat ut est in seipso aliud vero »ut est in intellectu aliquo modo*»); o la afirmación desafortunada de una *mitigación* en la «*Suma Teológica*» de los principios metafísicos por no sé qué experiencias psicológicas; no se trata, en efecto, de *mitigar* unos principios por otros, sino de reducir su oposición aparente.

Lo importante en este momento para nosotros es, como hemos dicho, el mantener este intérprete la dualidad *Patria-via*, *punto en el cual, sin embargo, no le objeta ninguno de sus oponentes*. Así, por ejemplo, el padre BOYER, S. J. :

«Nella vita beata, l'intelletto conosce Dio comme egli è in se, e così esso »è la facoltà che ci mette in possesso del Somo Bene senza che la volontà

»abbia ormai da moverlo. Nell'atto del intelletto consiste dunque sostanzialmente la felicità, la quale è *adeptio Summi Boni*.

»Ciò però non significa che la volontà non abbia la sua funzione nella beatitudine, il che certamente starebbe contra ogni evidenza. Il bene della volontà è la stessa visione a cui aderisce e di cui gode (I.^a-II.^{ae}, q. 4, art. 3, ad 3.^{um}). Il passo dell'*Expositio super Matheum* (Cfr. supra, p. 260) che dice la volontà intrare *formaliter* nella felicità, intende ciò, come mostra il contesto, nel senso che l'amore e il diletto della volontà perfezionano la sostanza della felicità, già appresa dell'intelletto» (Ibid.).

El P. BOYER incurre, en este texto, en una clara preterición del amor de Caridad en la Bienaventuranza, que SANTO TOMÁS, sin embargo, cuida muy bien de diferenciar del amor de la visión:

«Beatitudo maxime amatur tanquam bonum concupitum; amicus autem amatur tanquam in cui concupiscitur bonum; unde *non est eadem ratio amoris utrobique.*»

Poco antes, afirmaba BOYER que el «Relator» no tiene bastante en cuenta la diferente función que SANTO TOMÁS atribuye a la voluntad *In Patria e In via*.

(109) (Pág. 178). Sobre la posibilidad misma de la visión de Dios por esencia, inscrita con potencia obediencial en la naturaleza misma del ser intelectual como su máximo título de nobleza, escribe SANTO TOMÁS, vgr., en III C. G., c. 54:

«Divina enim substantia non sic est extra facultatem intellectus quasi aliquid omnino extraneum ab ipso sicut est sonus a visu vel substantia immaterialis a sensu... sed est extra facultatem intellectus creati sicut excedens virtutem ejus, sicut excellentia sensibilia sunt extra facultatem sensuum» (Cfr. III C. G., c. 57).

Atendamos al importante problema que así se plantea. La unión objetiva del hombre con Dios puede realizarse de diversas maneras; diversidad, no simplemente de grado sino *esencial*, porque tiene lugar en cada caso, según una diversa razón formal.

Hay en primer lugar la unión con Dios, conocido y amado por el solo ejercicio de nuestras facultades naturales. Alcanzado bajo la razón de Causa primera, o de último Fin, su conocimiento tendrá lugar en este caso bajo la razón formal comunísima de *ens*, que no nos dará de Él un conocimiento *propio* más que por la vía de remoción; ni podremos amarle más que en función de este conocimiento.

Pero cabe también una unión con Dios, conocido y amado tal como es en Sí mismo, en lo que le constituye en propio (*sub ratione deitatis*, y no simplemente *sub ratione entis*, como Causa primera). *Esta unión con Dios es siempre sobrenatural.*

A su vez, ella es susceptible de tres grados diversos: ya de modo real y

no sentido, por la Gracia (Cfr. vgr. I.^a-II.^{ae}, q. 112, art. 4; q. 68, art. 4, ad 3.^m; art. 5, c.; etc.) ya de modo real y sentido por sus efectos en el alma, en la vida Mística; ya finalmente, no sólo como experimentado en su presencia, sino *intuído en Sí mismo* en la visión beatífica.

Por inmenso que sea el salto al pasar de uno a otro de estos diversos grados de unión con Dios (Cfr. vgr., I.^a, q. 12, art. 3, c.; XVII De Ver. articulus 1, c.; etc.)—aspecto particular de la *ley de discontinuidad específica*, que es de la esencia de toda gradación—hay sin embargo una *continuidad de dirección* entre todos ellos, de tal manera que cada uno engloba al anterior y posibilita el siguiente (Cfr. vgr., I.^a, q. 2, art. 2, ad 1.^m)—cumplimiento de la *ley de analogía*, que regula la dinámica del ser.

Si la confusión entre estos grados no puede hacerse sin herejía, la rotura de su continuidad no dejaría, con todo, de producir perturbaciones, no ciertamente tan graves, pero sí introductoras de una mayor o menor incompreensión de la total doctrina tomista de la perfección. Esta *continuidad analógica* de estados *esencialmente diversos*, la afirma SANTO TOMÁS repetidamente, como una tesis central suya. La vida sobrenatural no constituye, para nuestra naturaleza humana, una especie de epifenómeno, sino una íntima transformación y sobreelevación que prolongará más allá de todas sus exigencias el *desiderium naturale* que la impele a buscar la unión con Dios; sin el cual—presente, no ciertamente a modo de *potencia* en sentido estricto, pero sí de *potencia obediencial*—la gratuita ordenación del hombre a la Bienaventuranza no sería posible.

Con todo, no por haber insistido especialmente en subrayar la *continuidad* en que se halla la perfección de la vida contemplativa posible en este Mundo y la de la Gloria, hay que olvidar: 1.^o La *absoluta distinción* entre el orden natural y el sobrenatural; 2.^o Que la diferencia entre una y otra (en el orden del conocimiento) no es la que se da entre ver más o menos claramente, sino *entre ver y no ver*. El objeto de la contemplación (de donde proviene su perfección) es la Esencia divina, *vista* en el cielo, *no vista* en la tierra. (Cfr. XVIII De Ver., art. 1, c.).

(110) (Pág. 179). Sobre el tema de la *dualidad entre «Patria» y «Via»* que ahora nos ocupa (no ha tratado todavía el problema de la aparente preterición del amor de Caridad en el tratado *De ultimo fine*), escribe el P. ORLANDIS en el segundo de los artículos de *«Manresa»* citados:

«1.^o Según SANTO TOMÁS, en este mundo se da un principio o incoación de bienaventuranza.

»2.^o Esta incoación o principio consiste en definitiva en la contemplación imperfecta de la verdad divina.

»3.^o Esta contemplación imperfecta puede ser una contemplación de Dios *»per speculum et in aenigmate*, lo cual es propio de la fe, o también una actuación de la virtud de la sabiduría.

»4.º SANTO TOMÁS pone en la contemplación la esencia de la felicidad propia de la vida temporal, no menos que de la perfecta.

»5.º Es verdad que en esta vida admite otra manera de felicidad menos perfecta, menos felicidad, que consiste en el orden que la razón pone en las acciones y pasiones.

»6.º La bienaventuranza imperfecta, de este mundo, por tanto, no se distingue de la del Cielo en que la primera tenga por constitutivo central el amor de caridad y la segunda la contemplación beatífica, sino en la imperfección o perfección del mismo elemento esencial que no es en una y en otra sino la contemplación» (Loc. cit.).

(111) (Pág. 181). Incluso en el orden intelectual, *precisivamente tomado*, para encontrar en Dios el *objeto saciativo* de nuestro deseo ilimitado de saber, la inteligencia debe encontrar en Él no sólo el fin de su *particular apetito natural*, a saber, aquel *Verum, in quod tendit intellectus* en sentido estricto, sino el Fin completo de todo el Universo y de todo el hombre, inclusive de su mismo apetito eólico; ha de ver en Dios un Bien personal, en quien se satisfaga nuestra *caritas*, nuestra inclinación a una amistad perfecta. Tan sólo así conoce la *Esencia de la Causa primera*, es decir, la razón de inteligibilidad de *toda* realidad, de toda forma lo mismo que de todo dinamismo.

(112) (Pág. 181). Bajo el título de «Lacunes», escribe el P. MARÉCHAL al final de la edición—póstuma—del tomo V de su famosa obra: «*Le point de départ de la Métaphysique*»:

«Notre doctrine du dynamisme intellectuel demeure incomplète sur un point capital, auquel devaient toucher les Cahiers IV et VI: la nature de la Fin dernière intellectuelle. En effet, nous avons considéré celle-ci dans les cadres génériques d'une Métaphysique du Bien, sans faire assez ressortir les propriétés singulières que revendique la Fin dernière et parfaite d'une intelligence. *L'être intellectuel est une personne*, et ne peut se satisfaire d'une Fin suprême qui serait seulement *Chose* à posséder: si Dieu est notre Fin dernière, il semble devoir l'être en tant que *personnel*. Mais, *de personne à personne, la seule relation susceptible de combler les aspirations profondes est le don réciproque et libre de l'amitié*» («*Point de départ...*». Cahier V, 2.^{me} éd., 1949, p. 608).

La importancia de esta declaración (nos parecería estar oyendo a un partidario de la teoría *extática* del amor), por venir de quien ha profundizado como pocos en nuestros días el pensamiento de SANTO TOMÁS, nos parece mucha. La divergencia de soluciones con ROUSSELOT en este punto y en este momento, no puede ser mayor.

(113) (Pág. 182). La tendencia *natural* del hombre a Dios *como al último fin*, no debe confundirse con la tendencia a Dios *como objeto de la bien-*

aventuranza sobrenatural: este amor, en efecto, presupone la *gracia*, «nulla »creatura rationalis potest habere motum voluntatis ordinatum ad illam beatitudinem nisi mota a supernaturali agente; et hoc dicimus auxilium gratiae» (I.^a, q. 52, art. 2, c.).

(114) (Pág. 182). A menudo se recurre, en la literatura cristiana, al sentido del *gusto* (en el que, según SANTO TOMÁS, tiene lugar la «máxima unión »del objeto con la facultad») para describir este acto de conocimiento *afectivo*, *sápido*, que SANTO TOMÁS distingue del puramente *especulativo* porque goza, a diferencia de éste, de los caracteres de una *experiencia*. Ya hemos citado el pasaje:

«Duplex est cognitio divinae bonitatis sive voluntatis: una quidem speculativa; alia autem affectiva, sive experimentalis, dum quis experitur in seipso »gustum divinae dulcedinis, et complacentiam divinae voluntatis... et hoc »modo monemur ut probemus Dei voluntatem, et gustemus ejus suavitatem...» (II.^a-II.^{ae}, q. 97, art. 2, ad 2.^{um}).

A este segundo modo de conocimiento se refiere principalmente el ANGÉLICO (al decir de Juan de SANTO TOMÁS: In I.^{um}, q. 43) cuando habla de un modo especial de *estar* Dios en el alma en gracia, «sicut cognitum in »cognoscente et amatum in amante»; con un modo de presencia a la vez subjetivo y objetivo.

(115) (Pág. 183). Tal vez no hayamos acusado bastante que, *por el mismo hecho* de perfeccionar Dios con su presencia nuestra inteligencia, queda igualmente perfeccionada nuestra voluntad; toda vez que:

«Potentia appetitiva consequitur finem quando qualibet aliarum potentialium pertingit ad finem» (I.^a-II.^{ae}, q. 11, art. 1, ad 2.^{um}); ya que:

«Perfectio et finis cujuslibet alterius potentiae continetur sub objecto appetitivae sicut proprium sub commune».

Recíprocamente afirmará en otros pasajes que, aquello que está en nuestra voluntad o en general, en nuestras facultades de apetición, está en las facultades correlativas de conocimiento. Es el problema de la *mutua inclusión* de inteligencia y voluntad, tan a fondo estudiada por MARÉCHAL, en la obra citada.

(116) (Pág. 183). Escribe, en cambio, en sentido opuesto, el P. Santiago RAMÍREZ, O. P., en su obra «*De hominis Beatitudine*», en curso de publicación (Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Madrid, 1942, volumen II, p. 41):

«In sola vita contemplativa consummata alterius vitae potest esse vera beatitudo, non quatenus importat affectum ad possessionem ejus ut est perfectio possidentis, sed quatenus includit affectum caritativum ad Bonum ipsum »quod possidetur.»

(117) (Pág. 184). La tomamos, por nuestra parte, de R. ORLANDIS, S. J. (loc. cit.), quien intenta justamente, hacer resaltar la íntima conexión entre el tratado *De ultimo fine* y el *De virtute caritatis*, a los que respectivamente pertenecen.

(118) (Pág. 184). Era de prever ya esta imperfección, con sólo atender a la frase «Cum actus voluntatis sit velle aut nolle...», pues esta división, hablando con propiedad, lo es tan sólo de la voluntad *efectiva*, no de la voluntad *afectiva*, la cual, lógicamente, debía quedar preterida.

(119) (Pág. 190). Sentimos citar por una sola vez a MANSER, O. P., y ello en un momento en que disintimos de su punto de vista. Tómelo el lector tan sólo a modo de ejemplo:

«Como quiera que lo verdadero en sí—*universale verum*—es objeto propio del entendimiento espiritual, sólo lo bueno en sí—*bonum universale*—es el objeto propio de la voluntad. *Sólo esto* apetece la voluntad *necesariamente*, porque es lo único que colma su potencialidad infinita» (*La esencia del tomismo*), trad. de V. García Yebra, Madrid. C. S. de I. C., 1947. p. 225. El autor está tratando de la libertad; los subrayados son suyos.)

Prescindiendo de la calificación menos exacta de objeto *propio* del entendimiento y de la voluntad atribuido en este texto a lo *universal* (un tecnicismo riguroso habría pedido *objeto adecuado*) notemos que lo *universal no es un «ens»*, algo capaz de satisfacer en parte o de saciar completamente la fundamental *apetencia ontológica* en que consisten la inteligencia y la voluntad; lo *universal* (que, en este sentido, *no tiene «existencia»*), lejos de ser «lo único que colma la potencialidad infinita de nuestras facultades superiores», se identifica, al contrario, con esta potencialidad infinita misma; ya que define, no un *objeto* propiamente dicho (*res*), sino más bien el *ámbito objetivo* en que toda realidad se ha de inscribir para poder constituirse en objeto de nuestro conocimiento o de nuestro amor superiores.

Sólo una realidad entitativamente infinita: el *Ipsum Esse subsistens*, puede llenar de sí todo el campo de visión o de acción de nuestras facultades espirituales. Sólo en la unión real con Dios está—en otras palabras—la última perfección de la Persona.

INDICE

INTRODUCCION

Pág.

Una denominación desacertada que ha pasado a ser tradicional	1
«Intelectualismo» y «Realismo»	3
El «intelectualismo de Santo Tomás»	4
La preterición del amor	6
«Contemplación» y «acción»	7
Perfección y ejemplaridad	8
Perfección y finalidad	9
Perfección y eficiencia	9
Perfección y Persona	9
Perfección y unión interpersonal	10
Perfección y unión con Dios	11
Perfección y materia	11
Perfección y aspiración a la unidad	12
Perfección y paz	12
Perfección y existencia	12
Perfección y universalidad	13
Lo «perfecto». Dos sentidos primordiales de la palabra	14
Lo perfecto como acabado (Perfectum ut consummatum)	15
Diversos momentos de la perfección de un «supuesto»	15
Lo perfecto como acabado (Perfectum ut nobile)	17
Plan del presente ensayo	18

SOBRE EL «MACROCOSMOS» Y LA PERFECCION POR MODO NATURAL

A.

«COSMORAMA»

El «Cosmorama» de Santo Tomás: sus condiciones subjetivas	23
Los elementos objetivos del «Cosmorama» de Santo Tomás	25
Valor estético del «Cosmorama» de Santo Tomás	28
El problema del mal	31

B.

«COSMOLOGIA»

	Pág.
Introducción	36
I. La operación, fin y perfección de todo supuesto	39
II. La primacía de lo perfecto	47
III. Como un todo de sus partes	56
IV. Hacia un Fin Infinito	61
La unión con Dios por vía natural	63
La unión con Dios por vía intencional	66

II.

SOBRE EL «MICROCOSMOS» Y LA PERFECCION POR MODO INTENCIONAL

CONSIDERACIONES GENERALES

La «inexistencia intencional»	69
Conocimiento y amor: las dos clases de actividad intencional	73
Dignidad respectiva de ambos géneros de facultades	75
Dependencia recíproca de nuestras facultades	84
El orden natural o físico fundamento del orden intencional	89

A.

LA PERFECCION INTENCIONAL SEGUN LA «VIS COGNOSCITIVA»

Hacia la superación de los límites de la perfección natural	95
Conocimiento e inmaterialidad	98
La semejanza de los seres con Dios y la manera como ella debe computarse	100
Vestigio e imagen	101
El conocimiento de la Persona y el conocimiento estético	104
«Itinerarium mentis»	107
El conocimiento propio y el conocimiento de Dios	112

B.

LA PERFECCION INTENCIONAL SEGUN LA «VIS APPETITIVA»

Del «egocentrismo» al «heterocentrismo»	115
I. <i>La Perfección como «terminativa» o la unidad de la «justicia».</i> «Admiración», «respeto», «obediencia», «justicia»	119

	Pág.
II. <i>La Perfección como «difusiva» y la unión por el «amor»</i>	124
El problema del amor	125
<i>Primer momento.</i> El amor unión potencial con el objeto. El amor, fundamento del movimiento apetitivo	131
Primer elemento del amor: la «pasión» y sus clases	133
Segundo elemento del amor: la «unión» y sus clases	136
1. La semejanza como causa de amor	137
2. La unión afectiva, constitutiva del amor	139
3. La unión real, efecto del amor	141
Clases de amor: amor de dominio y amor de amistad	142
El amor, perfección análoga	143
¿Cuál es el pensamiento de Santo Tomás?	143
La Persona, único objeto de amor propiamente tal	146
Valor de medio y valor de fin. Valor absoluto y valor relativo.	147
<i>Segundo momento.</i> La amistad, unión afectiva habitual	149
Amor propio, amistad, «extasis»	153
El desinterés en el amor	157
<i>Tercer momento.</i> La unión actual con el objeto «secundum esse quod habet in re»	159
El último término a que aspira el amor	159
«Contemplación» y «Comunión»	163

III

DIOS, RAZON FINAL DE TODA PERFECCION

La unión con Dios, último fin de toda criatura	169
El conocimiento y amor de Dios, modo particular como las criaturas racionales le poseen.	172
Naturaleza del acto beatificante («Bienaventuranza formal»)	172
El objeto formal de la contemplación beatificante	179
El Amor divino, como objeto formal de la contemplación beatificante	181
La Caridad, en la contemplación beatificante.	182
Generalización de las anteriores consideraciones	185

EPILOGO

Intento de precisión terminológica	189
CONCLUSION	194
ANOTACIONES Y COMPLEMENTO DOCUMENTAL	199