

Reducción al amor

Reduction to Love

RAFAEL TOMÁS CALDERA
Profesor titular de Filosofía
Universidad Simón Bolívar (Caracas)
rtcaldera@hotmail.com

RESUMEN

La reducción al fundamento propia de la metafísica no se limita solo al plano del *logos*, sino que debe incluir también el *telos*: para ello es preciso integrar la filosofía del espíritu en la filosofía del ser. El presente artículo incluye tres elementos de esa reducción al fundamento, entendida como *reductio ad amorem*: la captación de los trascendentales *ens, verum, bonum*; la primaria distinción algo-alguien; el ascenso a Dios. También se recuperan, para el hombre, las tres potencias espirituales clásicas: *entendimiento, memoria y voluntad*.

Palabras clave: metafísica, amor, verdad, bondad, entendimiento, memoria, voluntad

ABSTRACT

Proper to Metaphysics is to perform a reduction to first principles. Such a foundational movement is described here as a *reductio ad amorem*, following the Spanish philosopher Carlos Cardona. This *reductio* comprises, therefore, not only *logos* but also *telos*. Thus, the transcendental notions *ens, verum, bonum* are considered in it, as well as the spiritual powers of memory, understanding and will.

Keywords: good, love, memory, metaphysics, truth, understanding, will

La reducción al fundamento de todo el universo es una *reductio ad amorem*: todo se reduce a amor, a amor puro, infinitamente amoroso y liberal¹

1. Introducción

En su catequesis sobre la creación, marco de la enseñanza sobre el hombre, el carácter sponsal de su persona y en particular de su cuerpo, el Santo Padre Juan Pablo II puso de manifiesto la centralidad del amor: «Creador —dice— es el que “llama a la existencia de la nada” y el que establece en la existencia al mundo y al hombre en el mundo “porque Él es amor” (1 Jn 4, 8)».² Ciertamente, explicará el Papa, no se encuentra la palabra “amor” en el relato del *Génesis*, donde se insiste sin embargo en que Dios Creador vio lo que había hecho y vio que era bueno, incluso muy bueno. «A través de estas palabras —retomemos la letra del texto— somos llevados a entrever en el amor el motivo divino de la creación, como la fuente de la que brota: *efectivamente sólo el amor da comienzo al bien y se complace en el bien* (cf. 1 Co 13)».³

De hecho, será eso lo que se exprese en el *Libro de la Sabiduría* cuando el autor sagrado diga, refiriéndose al Señor: «amas todo lo que es y no has odiado nada de lo que hiciste; ni si [lo] odiases, habrías constituido algo. ¿Cómo podría permanecer algo si Tú no hubieses querido? ¿O cómo se conservaría lo que no fuese llamado por Ti?»⁴

La doctrina es constante y excluye todo dualismo. Lo creado es bueno; Dios creó por amor. Tomás de Aquino podrá argumentar luego en clave metafísica cómo crear compete sólo a Dios,⁵ que lo ha hecho de la nada,⁶ por su voluntad,⁷ no por

¹ CARDONA, Carlos: *Metafísica del bien y del mal*. Pamplona: EUNSA, 1987, p. 100.

² Catequesis del 2 de enero de 1980 recogida en: *Enseñanzas al Pueblo de Dios*. Madrid: BAC, 1982, p. 119.

³ *Ib.*

⁴ Sab 11, 24-25. En *Apocalipsis* 4, 11, a su vez, se lee: «Digno eres, Señor y Dios nuestro, de recibir la gloria, el honor y el poder, porque Tú has creado todas las cosas y por tu voluntad existían y han sido creadas».

⁵ «... creatio est propria Dei actio, et quod eius solius est creare. Cum enim secundum ordinem agentium sit ordo actionum, eo quod nobilioris agentis nobilior est actio: oportet quod prima actio sit primi agentis propria. Creatio autem est prima actio: eo quod nullam aliam praesupponit, omnes autem aliae praesupponunt eam. Est igitur creatio propria Dei solius actio, qui est agens primum». TOMÁS DE AQUINO: *Contra Gentiles*, II, 21 [C. G.].

⁶ «... Deus res in esse produxit ex nullo praeeistente sicut ex materia. [...] Quanto aliquis effectus est universalior, tanto habet propriam causam altiore: quia quanto causa est altior, tanto ad plura virtus eius extenditur. Esse autem est universalius quam moveri: sunt enim quaedam entium immobilia, ut etiam philosophi tradunt, ut lapides et huiusmodi. Oportet ergo quod supra causam quae non agit nisi movendo et transmutando, sit illa causa quae est primum essendi principium. Hoc autem ostendimus esse Deum». *Ib.*, 16.

⁷ «... Deus agit in creaturis non per necessitatem naturae, sed per arbitrium voluntatis. [...] Unumquodque agens hoc modo agit secundum quod similitudo facti est in ipso: omne enim agens agit sibi simile. Omne autem quod

emanación necesaria; y cómo ser creado es precisamente estar en íntima y continua relación de dependencia con el Creador.⁸

Siguiendo los pasos y la dirección marcada por Tomás de Aquino, su maestro, y alimentado por la doctrina bíblica de la creación —entrañada de manera singular en el espíritu de la Obra a la que Dios lo llamara, en pos de Cristo con San Josemaría Escrivá—, Carlos Cardona planteaba la “reducción al fundamento” como finalidad propia de la metafísica.⁹ Una reducción que habría de justificar los conceptos fundamentales que esa misma disciplina decanta y utiliza, pero que no se limita al plano de lo conceptual o, mejor, del *logos*, sino que debe incluir lo afectivo, el *telos*. Así, dirá —en la frase que hemos puesto en el epígrafe— que «la reducción al fundamento de todo el universo es una *reductio ad amorem*: todo se reduce a amor, a amor puro, infinitamente amoroso y liberal».¹⁰ De esta manera, el discurso metafísico, sapiencial, integraría significado y valor; alcanzaría en el límite el sentido que le permite aproximarse de alguna manera a la visión que el Creador tiene del universo.

Ahora bien, plantear una reducción semejante supone una comprensión metafísica en la cual —siguiendo a Santo Tomás— se integre una filosofía del espíritu en una filosofía del ser.¹¹ Esto es, una en la cual se pueda ver que, en su realidad más propia, el ser es espíritu. Podrá entonces verse cómo todo ente brota de una potencia creadora que es Verdad y Amor, y lleva el sello innegable de su origen.

Al mismo tiempo, el pensar del ser puede tomar su entero contenido. No un mero hilvanar razonamientos, que capturen de alguna manera lo real, sino un itinerario de sabiduría —y, podría añadirse, de santidad. Es, en lo que alcanzo, la propuesta de Carlos Cardona, su modo personal de realizar para nosotros por amor a Dios la vocación de filósofo, de pensador. Su modo de abrir camino, uno de esos *caminos*

est in altero, est in eo per modum eius in quo est. Cum igitur Deus sit per essentiam suam intelligens, ut supra probatum est, oportet quod similitudo effectus sui sit in eo per modum intelligibilem. Igitur per intellectum agit. Intellectus autem non agit aliquem effectum nisi mediante voluntate, cuius obiectum est bonum intellectum, quod movet agentem ut finis. Deus igitur per voluntatem agit, non per necessitatem naturae». *Ib.*, 23.

⁸ «Non enim est creatio mutatio, sed ipsa dependentia esse creati ad principium a quo statuitur. Et sic est de genere relationis. [...] Apparet autem, si creatio relatio quaedam est, quod res quaedam est: et neque increata est; neque alia relatione creata. Cum enim effectus creatus realiter dependeat a creante, oportet huiusmodi relationem esse rem quandam. Omnis autem res a Deo in esse producitur. Est igitur in esse a Deo producta. Non tamen alia creatione creata, quam ipsa creatura prima quae per eam creata dicitur. Quia accidentia et formae, sicut per se non sunt, ita nec per se creantur, cum creatio sit productio entis: sed, sicut in alio sunt, ita aliis creatis creantur. Praeterea. Relatio non refertur per aliam relationem, quia sic esset abire in infinitum: sed per seipsam refertur, quia essentialiter relatio est». *Ib.*, 18; *De Potentia*, III, 5, c.

⁹ CARDONA, Carlos: *Aforismos*. Madrid: Rialp, 1999, p. 38.

¹⁰ Cit., nota 1.

¹¹ « Mais, nous semble-t-il, ce que représente finalement l'effort de saint Thomas, c'est l'intégration d'une philosophie de l'esprit dans une philosophie de l'être ». GEIGER, Louis-Bertrand : « Saint Thomas et la métaphysique d'Aristote » ; dans *Philosophie et spiritualité*. Paris : Cerf, 1963, vol. I, p. 152.

divinos de la tierra que, en la enseñanza del santo fundador del Opus Dei, cada quien está llamado a señalar al recorrerlo con la propia vida.

Para recordar ahora a Carlos Cardona, a los quince años de su tránsito, quisiera proponer de modo abreviado algunas exploraciones de esa *reductio ad amorem*. Procederé como en tres etapas: 1. la captación de los transcendentales *ens, verum, bonum*; 2. la primaria distinción algo-alguien; 3. el ascenso a Dios.

2. La captación de los transcendentales *ens, verum, bonum*

Al considerar Santo Tomás —en el artículo 4 de la cuestión 16 de la primera parte de la *Suma teológica*— si la noción de bien —*bonum secundum rationem*— es anterior a la noción de verdadero, se plantea esa pregunta, en la segunda objeción, desde su relación con las cosas: lo bueno —dice— está en las cosas, lo verdadero en cambio en el entendimiento que compone y divide. Ahora bien, lo que existe (*in re*) es anterior a lo [que es] entendido (*quæ sunt in intellectu*). La razón de bien habría de ser, por tanto, anterior a la de verdadero.

En su breve respuesta, primero que nada formula la regla: es anterior como noción lo que primero capta el entendimiento. Esto es, el orden en la captación decide de la prioridad en las nociones. No se trata, sin embargo, de una circunstancia psicológica, un accidente de nuestro personal proceso de conocimiento. Se trata del contenido, el núcleo inteligible mismo de cada noción, que deriva del orden al captar y, viceversa, lo regula.

Ello ocurre con las nociones de ente, verdadero y bueno. Dirá entonces Tomás en ese pasaje:

Lo primero que el entendimiento percibe es el ente; secundariamente, capta que entiende el ente; en tercer lugar, advierte que es atraído por el ente. Luego primero es la razón de ente, después viene la de verdadero y en tercer lugar la de bien, aunque el bien esté en las cosas mismas.¹²

Primero es captado el ser. Ello significa —como hemos podido estudiarlo—¹³ que conocer es captar el ser. No, desde luego, elaborar un discurso metafísico, lo último en ser alcanzado en el conocimiento, sino formar las primeras nociones y, sobre todo, caer en cuenta de lo existente: que algo es, al igual que yo, que lo capto, soy.

¹² «Intellectus autem per prius apprehendit ipsum ens; et secundario apprehendit se intelligere ens; et tertio apprehendit se appetere ens. Unde primo est ratio entis, secundo ratio veri, tertio ratio boni, licet bonum sit in rebus». TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologiae*, I, q. 16, a. 4, ad 2 [S. Th.].

¹³ En *La primera captación intelectual*. 2ª ed. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie universitaria, n. 81, 1999.

Así, la noción de ente —algo que es— resulta un primario objeto de expresión: afirmo, de modos diversos, que ¡es!; pero resulta también un conocimiento operatorio: una formalidad instalada que me permite captar las cosas, hacerme cargo de ellas.¹⁴ Es eso lo que corresponde —ahora lo vemos en el plano de la ejecución— a la reducción analítica de toda otra noción a la más primaria de ente.

Al mismo tiempo, ese caer en cuenta, que es de lo otro y de sí mismo, por tanto del ser y del pensar, supone como su condición de posibilidad la presencia del sujeto a sí mismo, que se actúa al captar algo que es. Tomás lo ha tocado al tratar del conocimiento de sí, de manera particular en la cuestión disputada *Sobre la Mente* y en la cuestión ochenta y siete de la primera parte de la *Suma teológica*. Justamente, en el artículo primero de este último texto dirá que hay un modo de conocer en particular la propia mente, como Sócrates o Platón percibe tener un alma intelectiva *ex hoc quod percipit se intelligere*, porque percibe que entiende.¹⁵

Por lo demás, ello está en la naturaleza misma del entender: no hay entendimiento sin caer en cuenta de que se entiende. Ahora bien, esta reflexión incoada o tautología inobjetiva, como la denomina Millán Puelles,¹⁶ trae consigo, junto con la certeza del entender —del acto de intelección—, la certeza misma de lo captado, del ente. Y realiza, actúa, la iluminación: se ha hecho la luz en nosotros.

De allí que pasemos de inmediato a la afirmación de lo verdadero, a su noción: *et secundario apprehendit se intelligere ens*. La *ratio veri*, que no es susceptible de definición limitada sino ha de mantenerse en su múltiple, analógico, significado, encierra en su núcleo ese captar en el que se entiende el ente. No habría noción de verdadero, tampoco esa dimensión de lo que es, si no se diera la primaria relación entre algo que es y el intelecto.¹⁷ Pero la apertura de esta dimensión para nosotros, nuestro ingreso consciente en ella podríamos decir, ocurre cuando aprehendemos que entendemos el ser. Es decir, cuando caemos en la cuenta de algo que es.

La noción de verdad se desplegará entonces en sus diversas direcciones. Y la palabra “verdad” significará el ser mismo de algo, con su mismidad; su manifestación

¹⁴ «Prima autem principia —escribe Santo Tomás en la cuestión *De Veritate*, q. 9, a. 1, ad 2— sunt quasi instrumenta intellectus agentis, ut dicit Commentator in III *De Anima*». En el mismo sentido: *De Veritate*, 10, 3, c.

¹⁵ «... quia connaturale est intellectui nostro, secundum statum praesentis vitae, quod ad materialia et sensibilia respiciat, sicut supra dictum est; consequens est ut sic seipsum intelligat intellectus noster, secundum quod fit actu per species a sensibilibus abstractas per lumen intellectus agentis, quod est actus ipsorum intelligibilium, et eis mediantibus intellectus possibilis. Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster. Et hoc dupliciter. Uno quidem modo, particulariter, secundum quod Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam, ex hoc quod percipit se intelligere» TOMÁS DE AQUINO: *S. Th.* I, q. 87, a. 1, c.

¹⁶ MILLÁN-PUELLES, ANTONIO: *La estructura de la subjetividad*. Madrid: Rialp, 1967, pp. 325 ss.

¹⁷ SANTO TOMÁS lo ha articulado en *De Veritate*, q. 1, a. 1, c; o en *S. Th.*, I, q. 16, a. 1.

o descubrimiento ante alguien, que lo llega a conocer; la conformidad del verbo que lo dice con esa realidad que se ha puesto en evidencia.

Al propio tiempo, esta captación primera del ser, que implica y actúa mi captación de mí mismo como sujeto inteligente, otorga una primera plenitud a mi existir. Es *operatio* que despliega y pone en acto las virtualidades más propias de mi ser. Realiza una perfección que se experimenta como gozosa: mi entender es bueno; el ser entendido, captado, es bueno; mi estar siendo es bueno. Ello se manifiesta, sin embargo, en primer término por el gozo, por el deseo de una nueva actualidad, por el amor. Se manifiesta en la dimensión de lo afectivo y propiamente como *ratio boni*, en su razón de bien, que es correlativa del apetito, aunque se comprenda luego que tal perfección está en las cosas.

La sucinta respuesta de Santo Tomás encierra toda una doctrina del ser y del espíritu. Vemos cómo la originaria realidad de lo que es se despliega en las dimensiones de lo verdadero y de lo bueno; y vemos al mismo tiempo cómo el sujeto humano se halla dotado, en su mente, de *memoria*, entendida como capacidad de estar presente a sí mismo, de asistir por tanto a los propios actos y experiencias; de *inteligencia*, como facultad de captar el ser; de *voluntad*, como facultad de apetecer lo que es en su realidad.

Por otra parte, resulta patente al sujeto que *ha venido* a la conciencia. Que lo captado, por tanto, la captación misma y aun la apropiación de sí le son dados. Si la verdad de todo idealismo yace en la afirmación del espíritu como posibilitador de la manifestación del ser, la verdad —primaria y anterior— de todo realismo estriba en que el ser mismo nos ha sido dado.

De allí que la verdad sea ante todo teórica, no práctica. Es eso incluso lo que da su fuerza definitiva a una consideración pragmática del saber, que subraye con acierto el carácter práctico de la mayor parte de nuestras nociones de las cosas.¹⁸ O ponga de manifiesto, a través de la significación de las palabras, cómo procedemos a partir de experiencias inmediatas, marcadas por el uso que podamos hacer de lo que encontramos en la naturaleza o en el entorno, hacia una comprensión más teórica de esas mismas cosas en su consistencia propia.

Tenemos, pues, con la primera captación, unas *evidencias* de primera importancia: el carácter afirmativo de lo real (captado), que se tiene y se da a conocer; que, por tanto, no depende de nosotros sino, al contrario, nos es dado, lo que nos permite hacer la distinción —primaria— entre lo que depende y lo que no depende de nosotros. El carácter lúcido, en segundo lugar, de eso mismo que captamos, esto es, su

¹⁸ «Fruchtbar für die Praxis ist die theoria nur, solange sie sich nicht darum sorgt, es zu sein —wie der ans Licht steigende Orpheus alles verlor, als er sich umblickte nach dem Erfolg». PIEPER, Josef: *Was heißt akademisch?: oder der Funktionär und der Sophist*. München: Kösel-Verlag, 1952, S. 75.

manifestatividad —si podemos hablar así— y, con ello, el de la inteligencia que lo capta. Que lo capta en su realidad porque lo aprehende como otro, otro que quien lo capta. Por consiguiente, que se capta a sí misma en su realidad, otra que la de lo captado en línea recta (aunque la expresión resulta deficiente, porque la captación de sí, envuelta en la primera captación, no es colateral ni temáticamente refleja: es presencia a sí mismo en su propio acto).

No hay, por otra parte, ruptura entre lo empírico y lo formal-esencial. Las dificultades del esencialismo —o racionalismo de la esencia, podríamos decir—, para el cual el existir actual de algo aparece como “accidente” de su esencia, no corresponden a lo que obtenemos en la primera captación, sino que derivan de una insuficiente formulación conceptual. Ello engendra quizás a su vez un empirismo, ciego ahora para la necesidad de la esencia, que no aparece desde una escueta consideración de los hechos. Mas lo que encontramos, lo que se nos da en la primera captación es, a un tiempo, lo existente y su modo de ser, que tardaremos acaso una vida entera en explicar y determinar pero que, desde el inicio, nos indica la necesidad de elaborar una tipología de lo que hay y experimentamos.

De esas primeras evidencias forma parte también lo que podríamos llamar la distinción entre *personas* y *cosas* o, de manera más exacta y menos comprometida, la distinción entre *algo* y *alguien*. Es lo que debemos examinar ahora.

3. Algo, alguien

Despiertos a lo real, primaria comunidad que funda toda posibilidad de comunicación y comunión, tenemos enseguida experiencia de las personas, de otros sujetos humanos. Ello forma parte de nuestras evidencias primeras y conviene darle en la meditación filosófica el espacio y la importancia que le corresponde.¹⁹

Encontramos, en efecto, a otro ser humano. Aparte de cualquier descripción más o menos externa que pueda hacerse del caso, ello quiere decir que *nos vemos* el uno al otro. Las miradas se cruzan y he aquí lo singular del caso: me doy cuenta —podemos decir— de que él se da cuenta de que yo me doy cuenta... Esto es, hemos encontrado un sujeto consciente como nosotros lo somos. Antonio Machado lo dirá en breve copla:²⁰

¹⁹ JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, n. 83: «La persona, en particular, es el ámbito privilegiado para el encuentro con el ser y, por tanto, con la reflexión metafísica».

²⁰ *Proverbios y cantares*, I. En otra de esas coplas, la XL, dirá: «Los ojos por que suspiras, / sábelo bien, / los ojos en que te miras / son ojos porque te ven».

El ojo que ves no es
ojo porque tú lo veas;
es ojo porque te ve.

Lo usual y lo primario de la experiencia no debe ocultarnos su alcance. Por lo pronto, ello completa, afianza en nosotros la diferenciación entre *algo* —que puede decirse “cosa”, aunque se trate de un viviente— y *alguien* —que ha de ser consciente, aunque de momento no lo esté y solemos llamar “persona”—.

Entendemos también por qué ha sido señalado, en diversos contextos pero sobre todo por el pensamiento existencial, que el *yo* humano se constituye ante un *tú*. El sujeto, que cae en cuenta de sí al captar algo que es, cae en cuenta de su subjetividad al captar —ya en la mirada— la subjetividad de otro que es como él. Las palabras primarias se repartirán, al modo señalado por Buber,²¹ en los pares yo-tú y yo-ello; es decir, las relaciones posibles a partir del despertar a lo real se repartirán en el modo de la comunicación personal o en el del uso.

Así, a semejanza de la luminosidad percibida en la captación de algo que es y de su carácter satisfactorio, en la relación con un tú entramos en el ámbito de la palabra y el amor personal. No se trata ahora, por ejemplo, de la amistad o el amor sponsal que pueda cumplirse entre ellos; se trata de algo anterior, más fundamental: la primera captación de alguien abre ya un espacio de comunicación. La intimidad de quien capta —que se da cuenta— toca, alcanza, la intimidad de quien es captado, que capta a su vez a quien lo ve. Es eso lo que ha de subrayarse. Ese “contacto” es, en verdad, una mutua interpenetración, una comunicación incoada. Han comenzado a ser no tan solo —como hasta entonces— unos sujetos ante las cosas (aunque siempre inmersos en el ámbito de lo que es), que son uno para el otro con la relación que sigue a todo existir, sino desde ahora *el uno en el otro*.

Es ello lo que indica, como una dirección que ha de ser seguida, la necesidad de comunión, la vida en el conocimiento y amor mutuos. Abrirse a la experiencia de la persona revela nuestra *pertenencia* a ese mundo, no como un mero hecho —somos humanos— sino como un destino, al modo del pindárico “llega a ser el que eres”.

Mas no hay ruptura con lo obtenido en la primera captación del ente. Es más bien una diferenciación —jerarquizada— en el interior del ámbito que nos abre y nos

²¹ «Die Welt ist dem Menschen zwiefältig nach seiner zwiefältigen Haltung.

Die Haltung des Menschen ist zwiefältig nach der Zwiefalt der Grundworte, die er sprechen kann.

Die Grundworte sind nicht Einzelworte, sondern Wortpaare.

Das eine Grundwort ist das Wortpaar Ich-Du.

Das andre Grundwort ist das Wortpaar Ich-Es; wobei, ohne Änderung des Grundwortes, für Es auch eins der Worte Er und Sie eintreten kann.

Somit ist auch das Ich des Menschen zwiefältig.

Denn das Ich des Grundworts Ich-Du ist ein andres als das des Grundworts Ich-Es». BUBER, Martin: *Ich und Du*. 11., durchgesehene Auflage. Heidelberg: Lambert Schneider, 1983, S. 3.

otorga el ser captado. Por eso, lejos de introducir una contraposición entre “personas” y “cosas”, como se intenta a veces al plantear la diferencia entre las preguntas *qué* y *quién*, vemos que se trata de una mejor comprensión de lo que significa “ser”. Alcanzamos, en efecto, no sólo el sujeto —la sustancia— que se tiene en la realidad y merece por tanto en primer lugar la afirmación de que es, sino el sujeto que asiste a su ser mismo y, por ello, tiene capacidad de ejecutarlo. Es decir, el ser cuyo operar es consciente y libre.

Se amplía de esta manera la significación del término “ser” y vemos que la nueva modalidad es más propiamente ser. En otras palabras, que ser es ante todo persona y luego cosa.

Ello mismo nos permite entender mejor las dimensiones trascendentales de verdad y bien en todo lo real. El ser es verdadero en su relación con el intelecto que puede captarlo (o diseñarlo), bueno en su relación con el apetito. Esas “nociones” se identifican, en la realidad, con el ser mismo. Y si, por un imposible, no hubiera espíritu, no existirían como tales. Pero importa subrayar, para no incurrir en subjetivismo por las dificultades en la expresión, que en ambos casos se trata del ser mismo, entendido, amado. Es ello lo crucial. Aún más: son dimensiones internas a cada ser. Es el ente lo dotado de luz, lo que se me da como inteligible ya desde su presencia misma y aunque no alcance a conocer por completo la razón de su existir. Es el ente lo que se afirma en la realidad y se opone a su destrucción; lo que, digamos, *prefiere* ser, esto es, se presenta no como mera posición, dato sin valor, sino como un bien, con cierta perfección alcanzada y que buscará realizarse por entero.

Por otra parte, podemos afirmar que es ante la conciencia que lo capta —lo recibe, lo acoge— como las cosas pueden decir su palabra o ser valoradas en su ser. Valoradas por ser, como ocurre, de manera paradigmática, en el reconocimiento de la belleza del mundo natural.

Lo que encontramos en las cosas se cumple de modo más pleno en las personas, dotadas de palabra, capaces de hacer bien en una medida que sobrepasa con mucho las ventajas del uso de las cosas y hasta de su contemplación estética.

Sin embargo, no puede tampoco entenderse a la persona sino desde el ser. Una pretendida sustitución de la filosofía primera por el discurso antropológico dejaría a este último ayuno de claridad esencial.

En concreto, resulta particularmente aguda en el sujeto humano la conciencia del misterio de su ser: sabe que es y que ser es bueno. Pero ve al mismo tiempo que

podría no haber sido. Lo que es y significa como sujeto no da razón de su haber venido a la existencia.²²

Además, si él pertenece al ámbito de lo humano como realización (que ha de ser) más plena del ámbito de lo existente y en ello ve su destino, descubre allí enseguida limitaciones evidentes. Su dependencia funcional del cuerpo es acaso la más inmediata. Mas también la dificultad de alcanzar —y conservar— un conocimiento suficiente de lo real o de lograr una satisfacción estable. Y en el ámbito de la intimidad compartida, de la comunicación, idénticas limitaciones de conocimiento y amor, sentidas con mayor fuerza puesto que tocan a lo más personal. Todo ello apunta, sugiere, la necesidad de alcanzar lo Absoluto Personal. Sugiere pues que el sujeto humano es (y ha de realizarse como) *alguien ante Dios*.²³

4. Ascenso a Dios: reducción al fundamento

La primera captación nos da la realidad del ente. Es el despertar de la inteligencia que, a partir de allí, será capaz de explorar en todas sus direcciones ese mundo común que se ha abierto para nosotros y en el cual hacemos nuestra vida. Desde lo primero captado, sobre ello, puede ejercerse la reflexión precisamente para apropiarse mejor su contenido. Será el movimiento de constitución de una filosofía primera en la cual tratamos de decir el *ens qua ens*, el ente como ente, esto es, en su estricto carácter de ser. En ello, dos evidencias nos salen muy pronto al encuentro: cada uno de esos seres es un ser, no algo que pudiera denominarse “el ser”. Tenemos de inmediato una pluralidad, irreductible, ante la cual vemos que el término mismo de “ser” no significa una cosa ni tan siquiera de modo unívoco una formalidad, sino que es usado aplicándolo de manera analógica, según un orden, a todo lo que existe e, incluso, a todo lo concebible. En segundo lugar, se nos hace patente para gran número de esos entes —no a todos alcanza la vista ni el tiempo de la experiencia de cada uno de nosotros— que han venido a la existencia y, tras un lapso mayor o menor, dejan de existir.

Por ambas razones, resulta claro que ninguna cosa o persona concreta del universo de la experiencia puede ser denominada, en propio, “el ser”. Son seres, entes. En su constitución esencial, en aquello que son y los distingue —en tipos— de los

²² Intentar comprender la realidad de lo real sería reconducirla a su posibilidad, perderla así de vista. Ver CARDONA, citando a FABRO con referencia a KIERKEGAARD: *Metafísica del bien y del mal*, cit., pp. 193-194.

²³ CARDONA dirá: «*alguien delante de Dios y para siempre*, indicando así su fin en la unión personal y amorosa con Él, que es su destino eterno y el sentido exacto de su historia personal en la tierra y en el tiempo». *Metafísica del bien y del mal*, cit., p. 90.

demás no se halla incluido el acto de ser. Sin embargo, es eso lo que los hace ser. Por consiguiente, lo que los distingue como individuos de los demás seres.

La mirada de Tomás de Aquino se fijó allí, en ese acto de ser por el cual es todo lo que es. Así, puede ascender de inmediato al fundamento: sólo da razón del ser de los entes Aquel que ha de ser denominado El Ser Mismo Subsistente.

No se trata de una dialéctica conceptual: se trata de alcanzar el fundamento de lo real. Desde la existencia del sujeto humano, la cuestión es particularmente elocuente puesto que, dotado de conciencia, encuentra en su mismo existir un primer motivo de perplejidad. Lo que somos no da cuenta de que seamos. Podríamos no ser; sin embargo, somos y encontramos —sin dificultad— que ser es la condición misma de nuestro valer, de nuestro obrar.

La pregunta por el fundamento de lo existente y la pregunta por el sentido de nuestra vida se tocan en este punto. Mas todo parte de la conciencia irreductible del (acto de) ser.

Por haber tematizado esa conciencia, colocando el acto de ser como clave del arco, Tomás de Aquino alcanza entonces el sentido de lo que —en la tradición del *Génesis*— ha sido denominado “creación”. Porque crear es dar el ser, en sentido absoluto. Sólo puede crear, por tanto, Aquel que tiene el ser en propiedad, Aquel que es el Ser —en la expresión del libro del *Éxodo*: El que Es—. ²⁴ Y crear, como acción creadora, no puede ser un movimiento ni encerrar sucesión; no se efectúa a partir de un sustrato. No es un proceso intracósmico. Crear es la misma relación de dependencia de lo creado en el Creador.

Por otra parte, Dios no crea por necesidad de naturaleza: no se trata de una emanación inevitable, irradiación natural del ser divino. Aquel que Es obra por sí mismo. En otras palabras, hemos de reconocer al fundamento no sólo en su condición de Absoluto sino en la de Persona, dotado de conocimiento y amor, tal como hemos podido conceptualizar el ser personal a partir de nuestra experiencia.

Crear, pues, es un acto libre. Es verdad que nuestro lenguaje resulta insuficiente para intentar decirlo. Calcado sobre la experiencia humana, no alcanza a ser transparente para hablar del fundamento, de Dios mismo, sin someterlo a continua purificación. Afirmamos entonces la libertad de la relación creadora para significar que no se trata de una emanación necesaria como la que ocurre en el ámbito de las cosas; ni tan siquiera de una actividad inevitable, como se le impone a personas situadas en un tiempo y lugar determinados. Afirmamos la libertad de la creación para significar su completa gratuidad. Nada obligaba a Dios a crear el universo.

²⁴ *Éxodo* 3, 14.

De esta manera alcanzamos el amor en el fundamento de lo creado. Plena libertad es la del amor, que quiere el bien. En efecto, al considerar el movimiento de la voluntad, el Aquinate señala —de modo constante—²⁵ la diferencia que hay entre decidir por temor o hacerlo por amor. Quien decide motivado por el temor cede, en ello mismo, a la presión, que limita su libertad, aunque se trate de la presión ejercida por algún agente benévolo. Quiere, pues, porque no tiene otro remedio. En cambio, quien se determina por amor va de manera espontánea a lo elegido —mejor, a la persona elegida, pues lo más propio del amor es realizarse en el ámbito de lo personal.

Ahora bien, en el análisis de la elección de amor Santo Tomás parte de la caracterización hecha por Aristóteles en el libro segundo de la *Retórica*:²⁶ *amare est velle alicui bonum*, y muestra cómo engloba 1) lo bueno elegido 2) para aquel a quien se ama. Discierne así una suerte de estructura en la cual el término final es amado por sí mientras el bien que se elige es escogido para esa persona amada.

Cuando actúa por necesidad, el sujeto es su propio fin y escoge algo que remedie su carencia. Al elegir en cambio con toda libertad busca conferir —dar o hacer— un bien a la persona amada. Es entonces cuando su decisión resulta, a la vez, más perfectamente querida —más suya, podríamos decir— y más libre, menos dependiente de otros factores. Asume así un carácter de gratuidad que, por otra parte, constituye la mejor alabanza de la persona amada. En efecto, su acto mismo viene a decir: te amo porque eres buena. Mi amor es ante todo un homenaje a tu bondad y tu belleza.

Si nos valemos de esta clave para enfocar el acto creador, diríamos que Dios se ama como término —no hay nada mejor. De tal manera incluso que, siendo absolutamente simple, hemos de decir que Él es su propio amor: con las palabras de la Escritura, “Dios es amor”.²⁷ Al crear, cuando pone algo en la existencia y, de algún modo, fuera de Sí mismo, hace algo bueno: constituye seres buenos, que merecen alabanza y resultan por ello en alabanza del propio Creador.

En verdad, con lo propio del filosofar hemos partido en la dirección opuesta, de abajo arriba: el bien que encontramos en los seres del universo; el bien, más aún, que descubrimos como propiedad trascendental y como una dimensión del ente —de todo ente, por ser—, nos permite el ascenso a ese intuitivo origen del bien.

Así, la causa del bien en los seres ha de ser buena absolutamente. Y, siendo libre puesto que obra por sí misma, ha de actuar por amor. Pero corresponde al amor hacer el bien. Se cierra de esta manera el círculo del razonamiento, que nos ha

²⁵ Por ejemplo, en C. G. III, 116 y IV, 22.

²⁶ «ἔστω δὴ τὸ φιλεῖν δὴ βούλεσθαι τινὶ ἃ οἰεταὶ ἀγαθὰ, ἐκείου ἕνεκα ἄλλα μὴ αὐτοῦ, καὶ τὸ κατὰ δύναμιν πρακτικὸν εἶναι τούτων». ARISTÓTELES: *Retórica*, II, 4, 1380b 35-36.

²⁷ 1 Jn 4, 8.

conducido a la orilla de ese “piélago de sustancia infinito”,²⁸ que llamamos Dios, descubierto ahora como una intimidad insondable de conocimiento y amor.²⁹

Alcanzar en verdad ese fundamento de los entes, que es Absoluto Personal, es realizar la existencia ante Dios. Descubrir que, a través del velo de nuestras limitaciones, el Tú ante el cual, con el cual, se constituye en definitiva nuestro yo es Dios mismo.

Hablamos de “yo” para designar al sujeto consciente, esto es, el ser que se sabe ser y se sabe sujeto. El ser que conoce y pone su actuar. Que en sentido propio, actúa: es origen de sus acciones, de las que decide por sí, sin que se trate de una mera reacción a los estímulos del medio ambiente. Como hemos visto, tal conciencia de sí se da en acto en la primera captación de algo (otro) que es, donde —en la unidad del acto— tenemos ya una polaridad efectiva: lo que es y yo que lo capto (y soy). En el espacio de esa polaridad, el sujeto se constituye en su conciencia como un yo. Sin ella, por el contrario, permanece latente, como indiferenciado.

Al mismo tiempo, hay en lo captado una distinción entre (mero) ser y (ser) sujeto consciente, entre el ente “algo” y el sujeto “alguien”. De nuevo, dirá “yo” en contraposición a “ello” que, propiamente no dice nada aunque es escuchado, entendido. Cuando el ser captado es, a su vez, alguien —en esa experiencia del encuentro y la mirada que hemos considerado más arriba—, el yo descubre una posibilidad de relación que no tiene con el algo: *puede comunicar su intimidad*. Esto es, primero, puede decir lo que ha concebido y, al hacerlo, expresarse. Pero esa expresión resulta para él, como encuentra de inmediato, una nueva y más plena actualidad. Es una acción en la cual alcanza mayor claridad, mayor conciencia de lo concebido y de sí. Descubre pues la inmanencia de su acto que, sin embargo, da a conocer al otro.

De la misma manera, puesto que se trata de algo querido, una expresión voluntaria, descubre igualmente que aquel a quien dirige la palabra puede querer (o no): puede aceptar o no la comunicación —oír lo que se le dice—; puede asentir o no a lo comunicado —estar de acuerdo—. Si su querer es afirmativo y coincide con el de quien le habla, vemos entonces lo que significa estar unidos en un querer y, por concomitancia, ser querido al menos en el acto de comunicarse, que no es sólo asentir a un contenido sino también, en alguna medida, a quien lo ha expresado.

²⁸ S. Th., I, q. 13, a. 11, c. La expresión es de S. Juan Damasceno.

²⁹ CARDONA lo resume del siguiente modo: «Es el amor, y sólo el amor, lo que puede explicar la existencia de seres que no son el Ser, la existencia de criaturas, la creación. Dios de nada necesita. Luego si hay *algo* que no es Dios, de Dios procede, y no por necesidad, sino por generosidad, por amor (que es querer el bien “para el otro”, y su primer bien es *ser*): la creación entera es obra del Amor infinito y excedente de Dios, no por “emanación”, sino por libertad, que es el núcleo mismo del amor. Y Dios es Amor: la vida intratrinitaria es el Amor infinito y eterno de las tres Personas divinas, donde el Amor se cumple como Amor». *Ética del quehacer educativo*. Madrid: Rialp, 1990, p. 143.

Como vemos, tales actos de conocimiento y amor sólo se realizan en plenitud ante, con y para una persona. Si no tuviera interlocutor, decir(me) las cosas ante las cosas; descubrir su bondad; conmovirme con su belleza, no iría más allá de una actividad rudimentaria. Así, el yo sólo se despliega y toma conciencia de sí como persona ante y con un tú.

La (inter)relación con un tú humano, sin embargo, no es fundante. El yo aspira a ser comprendido y querido hasta lo más íntimo, puesto que espera —en ello— alcanzar la plenitud. Aspira a conocer su destino en la existencia. La relación fundante, que otorga su mayor definición al yo de cada uno, es con el Tú absoluto. Ello se halla bellamente expresado en el salmo 139:³⁰

Señor, Tú me examinas y me conoces.
Tú sabes cuándo me siento y me levanto.
Penetras desde lejos mis pensamientos.
Camine o descanse, Tú lo adviertes;
todas mis sendas te son familiares.
Pues aún no está una palabra en mi lengua,
y ya, Señor, la conoces toda.

Alcanzar entonces de modo real este fundamento, no sólo como un concepto límite al que se llega por un procedimiento dialéctico, sino Alguien desde quien se vive, supondrá en nosotros la apertura al amor de lo que es, vivir en el amor. Acaso podamos enunciar el significado de ese amor como en tres momentos, que se interpenetran en su despliegue: *consentir al ser*,³¹ esto es, aceptarlo como un don; *afirmarlo luego en la acción* (recta), que busca efectuar el bien según la verdad; *realizar finalmente nuestra pertenencia a Dios*, al unirnos a Él por el conocimiento y el amor, de modo particular en la adoración y la alabanza.

Y esta pertenencia no es del yo humano aislado: es del yo en el nosotros, del yo con los otros yo humanos llamados a idéntico destino, la sustancia de la convivencia con los cuales viene dada por esa radical vocación humana.

5. Visión sapiencial, vida de amor

Quien opera la *reductio ad amorem* propuesta alcanza —en el núcleo— una visión sapiencial. «La comprensión del amor —escribe Cardona—³² es la comprensión del universo entero, y de modo muy especial la comprensión de la criatura espiritual,

³⁰ Salmo 139, vv. 1-4. SAGRADA BIBLIA: *Libros poéticos y sapienciales*. Pamplona: EUNSA, 2001.

³¹ Es el gran tema de FOREST, Aimé : *Du consentement à l'être*. Paris : Aubier, 1935. Y *Consentement et création*. Paris : Aubier, 1943.

³² *Metafísica del bien y del mal*, cit., p. 130.

de la persona». Por lo pronto, vive ese consentimiento al ser que implica una captación integrada de realidad y valor, de forma y fin, de sentido. Lo que es, cada ente, el universo entero puede ser aceptado como un don: no tan solo algo dado, cuya presencia se me impone; sino algo *destinado*, por medio de lo cual alcanzo a ser quien he de ser (sin ocultar por ello las oposiciones y rupturas, la áspera cuestión del mal en el mundo).³³

Aceptar el ser implica asumir la propia realidad, en una aceptación de sí que insta una primera —radical— armonía en nuestro yo. Es la *piEDAD*,³⁴ según lo recoge Gabriel Marcel, opuesta en sentido positivo a ese *divertissement*³⁵ que huye de la gravedad de la vida o la *rebelión*,³⁶ que se expresa por ejemplo en la afirmación de una presunta libertad absoluta del sujeto humano.

Contrariamente a lo que pudiera pensarse, tal aceptación —que constituye la mirada contemplativa a lo real— no conduce a pasividad alguna. El valor del ser, el valor de sí mismo, se afirman luego en las acciones propias. Precisamente porque ser es bueno, actuar vale la pena. Para cada ente, señala Tomás de Aquino, su obrar es su perfección y, por ello, su fin.³⁷ Se descubre, pues, y se confirma, que corresponde al sujeto ser activo: que su plenitud será una buena praxis en la cual, a un tiempo, él se realiza y se trasciende.

Porque su actividad más propia es la del conocimiento y el amor, vida del espíritu. En su punto máximo, conocimiento y amor de Dios, encontrado como Absoluto Personal, que funda nuestra existencia y le otorga su sentido. Ello se traducirá entonces en ese reconocimiento de Dios como Dios, propio de la adoración silenciosa y de la alabanza que canta su plena bondad y belleza.

Acaso estribe allí lo decisivo de la ruptura moderna. Porque «el ser —escribe Rasm—³⁸ no es verdaderamente reconocido sino en el momento en el cual es acogido como un don». Recibir, acoger, introduce como un límite (con el cual, sin embargo, se nos da la posibilidad de trascender). Cuando se trata del Ser Mismo Subsistente, afirmarlo es reconocerse en íntima y constitutiva dependencia de Él. Por ello puede decir Cardona:³⁹ «la humildad es —como moderación— la actitud propia de la cria-

³³ *Ib.*, pp. 151-152.

³⁴ MARCEL, Gabriel : *Être et avoir*. Vol. II. Paris: Aubier, 1968.

³⁵ El lugar clásico para estudiarlo son los *Pensées* de PASCAL.

³⁶ ERIC VOEGELIN ha hablado de la moderna «egophanic revolt against the theophanic constitution of man's humanity». Vid. "Reason: The Classic Experience"; in *Anamnesis*, University of Notre Dame Press, 1978, pp. 109, 112. VOEGELIN citaría también a CAMUS, Albert: *L'Homme révolté*. Paris : 1951.

³⁷ C. G. III, 26: «Et similiter propria operatio cuiuslibet rei, quæ est quasi usus eius, est finis ipsius».

³⁸ RASSAM, Joseph : *La métaphysique de saint Thomas*. Paris : P.U.F., 1968, p. 26

³⁹ *Metafísica del bien y del mal*, cit., p. 230.

tura ante Dios». Y un poco más adelante en el mismo texto: «El amor no es primariamente una forma de relacionarse con los demás, sino la forma de relacionarnos con Dios. Y lo mismo sucede con la humildad, que es como su reverso, y que ha de ser la actitud profunda y radical del espíritu».

Esa “actitud profunda y radical” se desplegará en lo que cabe llamar una *existencia abierta* en contraposición al yo contraído de la rebeldía egocéntrica que, encerrado en sí mismo —puesto que se halla neuróticamente fijado en sí— espera y aspira a ser liberado en la verdad y el amor. Hay un ir más allá de la autoposesión, compulsiva, en una determinación de sí que realiza el trascender de la persona. Porque en el plano del espíritu, nuestro recibir —ese consentir al ser y acogerlo todo como un don— implica de nuestra parte un dar, una donación personal.

Llegamos al término de nuestro recorrido. La propuesta inicial —reducción al amor— encierra como vemos un programa de vida y puede traer consigo una redefinición de la agotada cultura del mundo contemporáneo. Se trataría nada menos que de reconducir nuestro espíritu al fundamento en esa visión sapiencial que actúa la unión con Dios en el conocimiento y el amor y, desde allí, revitalizar la sociedad humana así como el trabajo por el cual el hombre conquista la naturaleza.

Al honrar hoy la memoria de Carlos Cardona, sírvanos su palabra de señal y luminaria en el camino.