

Experiencia originaria de Dios en Santo Tomás Aquino y Viktor Frankl

A Monseñor Octavio Nicolás Derisi (R.I.P.)

Existe en el hombre una nostalgia tan honda en el fondo de su ser que sólo puede referirse a Dios. Desde allí se autocomprende la existencia como anhelo ya que sólo es posible creer en Él y amarlo. Éste es el tema de mi reflexión actual¹, pero referida específicamente a Santo Tomás de Aquino y en forma más acotada a Viktor Frankl.

La nostalgia por algo es un tema presente en toda la historia del pensamientos y se refleja ya en los inicios de la reflexión filosófica como una forma de presencia no consciente de un algo que impulsa a buscar, de opción fundamental que implica suponer un sentido del vivir, de una intuición como experiencia originaria de sentido.

En Santo Tomás de Aquino, con otros términos, está presente esta misma fuerza dinámica que impulsa al hombre a encontrar un sentido de sí mismo en sí mismo, pero en algo que lo trasciende como experiencia originaria que lo impulsa más allá de su propio existir. Para Santo Tomás toda la metafísica se dirige hacia el conocimiento de Dios. Está convencido de que si el hombre presta atención a la estructura metafísica de las cosas en cuanto tales, se le revela su dependencia existencial respecto a algo que las trasciende. Las pruebas de existencia de Dios dicen primordialmente referencia a las cosas que caen dentro del campo de la experiencia. Dicen que estas cosas dependen de algo que las trasciende, pero no dan al filósofo, ni a ningún otro hombre, una intuición de Dios. Cualquier experiencia más inmediata de Dios debe ser de carácter sobrenatural y obra de Dios mismo dentro del alma; no puede ser obtenida por el análisis y la reflexión filosófica. Pero Santo Tomás está convencido de que la reflexión sobre las cosas materiales puede revelar al filósofo su relación de dependencia existencial respecto de un ser trascendente, que posee los atributos que hacen

¹ Cf. mis trabajos *La Sabiduría en Santo Tomás. Ascensión a la intimidad con Dios por la participación de la verdad y el amor *: *Sapientia* 1984. «La belleza como camino hacia Dios» (Santo Tomás de Aquino) (1994) 193. « La libertad como fundamento prerreflexivo del sentido metafísico»: *Cuestiones teológicas* Escuela de Ciencias Eclesiásticas, Facultad de Teología y Filosofía de la Pontificia Universidad Bolivariana, Medellín, Colombia. 52, (1993). « Categorías antropológicas para la lectura de Viktor Frankl.» *Stromata*, (1992), « Presencia y sentido de la nostalgia en la filosofía presocrática»: *Vera Humanitas*, n. 17, 1994,

adecuado el referirnos a él usando la palabra *Dios*. La filosofía puede arrojar alguna luz, aun cuando no sea muy intensa, sobre el significado del humano deseo de verdad y certeza y de la incesante búsqueda de la felicidad²

Santo Tomás: el deseo natural

Santo Tomás decía, en relación con la divinidad, que es previo al saber sobre su existencia un cierto conocimiento, si bien «confuso», sobre el ser o el «qué es» de la misma divinidad³. Y ciertamente lo que de ninguna manera se experimenta no puede tampoco expresarse, explicarse de algún modo, justificarse o probarse. De aquí que diga con razón J. B. Lotz⁴ que «como la vida precede al filosofar, así precede la experiencia de Dios a la demostración de Dios». Experiencia de Dios que es para K. Rahner «la profundidad y radicalidad última de toda experiencia intelectual y personal», y que precede a la explicación teórica sobre Dios, la sostiene y la hace inteligible⁵:

*«Dios es la causa primera, movilizadora tanto de las causas naturales como de las voluntarias. Y de la misma manera que, al moverlas, no les priva a las causas naturales de la naturalidad de sus actos, así tampoco las priva, al moverlas, a las causas voluntarias de que sus acciones sean voluntarias, sino que es él mas bien quien hace que ellas sean así, dado que él opera en cada cosa según su propiedad»*⁶.

«El principio del conocimiento natural consiste en un cierto conocimiento confuso de todas las cosas, es decir, en cuanto que está presente naturalmente en el hombre el conocimiento de los principios universales, en los cuales preexiste virtualmente, de manera germinal, todo lo que puede ser sabido y conocido por la razón natural».

Desde un entronque primario y radical entre el ser y el pensamiento, que puede ser descrito como el ser que adquiere conciencia de sí mismo, se comprende lógicamente que Tomás de Aquino afirme que el inicio mismo o «principio» del conocimiento será un conocimiento –si bien «confuso» o implícito– de toda la realidad. Se puede hablar en Tomás de Aquino, de una primera «simple intuición», previa al «discurso», que adquiere forma concreta en los «primeros principios» de la lógica tradicional (CG., II 33)⁶.

a.El hombre en su búsqueda de la verdad.

² F. C. COPLESTON, *El pensamiento de Santo Tomás* (México: Breviarios del fondo de cultura económica, 1960), p. 45, 46, 56, 63.

³ *Expos. super librum Boethii de Trinit.*, q. 6, a. 3.

⁴ Von der Gotteserfahrung im Denken Zeit», *Stimmen der Zeit* 172 (1962, 323).

⁵ *Gotteserfahrung heute*, en K. RAHNER-O. SEMMELROTH (Ed.), *Theologische Akademie VII*, Knecht (Frankfurt 1970), 13s. En M. CABADA CASTRO, *La vigencia del amor* (Madrid: San Pablo Madrid 1994), p. 262.

⁶ Cabada, *op. cit.* p. 129 y 130.

Puesto que el ser humano posee una noción del ser, pero obviamente ésta no se adecua al concepto de Dios según el Aquinate, la noción humana no puede ser el resultado de un acto de comprender. Por consiguiente llegamos así al descubrimiento de que la noción del ser tiene su origen y su fundamento en el deseo que anticipa la comprensión, en una capacidad de indagar y de reflexionar⁷.

Santo Tomás afirma, respecto del «conocimiento natural humano», que su principio está en un cierto «conocimiento confuso de todas las cosas»⁸, dado que el espíritu humano «es en cierto modo todas las cosas en cuanto al sentido y al entendimiento»⁹, es decir en cuanto que es sentiente e inteligente¹⁰. De aquí que hable de una especie de «afinidad» que poseen las naturalezas intelectuales –a diferencia de las que no lo son– con el «todo»¹¹. Ahora bien, el «todo» en principio no tiene por qué tener límites. Y, por eso, decir que el ser intelectual está en relación inmediata con el «todo» equivale a decir que lo está asimismo con lo ilimitado e infinito. De aquí la específica cualidad intelectual por la que el entendimiento está siempre secretamente aguijoneado por algo más de lo que –por decirlo así– tiene momentánea y explícitamente entre manos. Tomás de Aquino se expresa al respecto con formulaciones como ésta: «*Nuestro entendimiento en su extender se extiende a lo infinito: signo de ello es el que, una vez dada una determinada cantidad finita, nuestro entendimiento es capaz de idear una mayor*»¹². En la Suma Teológica hablará en este sentido de la capacidad para lo infinito del entendimiento, deducida de su comprensión del todo¹³. Infinito entendido aquí como «en potencia». Es decir, se trata de la indefinida dinámica del entendimiento humano, dado que obviamente ningún entendimiento limitado es capaz de abarcar o englobar en sí mismo la infinitud estrictamente tal¹⁴.

Es conveniente añadir que lo que aquí se dice sobre el «alma» o el «entendimiento», humanos, en cuanto identificados o íntimamente relacionados con el «todo», ha de ser entendido –habida cuenta de los estructuras básicas de la filosofía tomasiana– como referido asimismo al conjunto de todo el ser del hombre, en cuanto misteriosa unidad de

⁷ (S. Th. I, q. 79, a. 2c.) B. LONERGAN, *Insight «Estudio sobre la comprensión humana»*, Salamanca, 1999 Ediciones Sígueme), p. 607.

⁸ «principium [cognitionis naturalis humanae] est in quadam confusam cognitione omnium» (De Ver. q. 18, a. 4).

⁹ «ut sic anima hominis sit omnia quodammodo secundum sensum et intellectum» (S. Th. I q. 80 a. 1c).

¹⁰ «Est enim anima quodammodo omnia secundum quod est sentiente et intelligens» (De Anima a. 13, cf. De Ver., q. 1 a. 1; q. 2 a. 2c; S. Th. I q. 16 a. 3).

¹¹ «Naturae autem intellectuales maiorem habent affinitatem ad totum quam aliae naturae: nam unaqueque intellectualis substantia est quodammodo omnia, inquantum totius entis comprehensiva est suo intellectui: quaelibet autem alia substantia particularem solam entis participationem habet» (CG. I. 3 c. 112).

¹² Intellectus noster ad infinitum in intelligendo extenditur: «cuius signum est quod, qualibet quantitate finita data, intellectus noster maiorem excogitare potest» CG. L. I c. 43).

¹³ «anima intellectiva, quia est universalium comprehensiva, habet virtutem ad infinita» S. Th. I, q. 76, a. 5, ad 4.

¹⁴ «Et ideo in intellectu nostro invenitur infinitum in potentia, in accipiendo scilicet unum post aliud: quia nunquam intellectus noster tot intelligit, quin possit plura intelligere» S. Th. I, q. 86, a. 2, c.

lo espiritual y lo corporal¹⁵. Tanto más cuanto que –también según los presupuestos tomasianos– el «alma» es, en cuanto «forma», lo que «informa» o da humanidad a la materia o cuerpo. Debido a ello, Tomás de Aquino puede decir no sólo respecto del «alma» que es en cierto modo todas las cosas, sino también respecto del «hombre» mismo, del hombre entero¹⁶.

Esta fenomenología de la estructura fundamental del entender le lleva a Tomás de Aquino a concluir que el verdadero centro de gravedad del entender no es lo finito¹⁷, sino lo infinito; es decir, en definitiva, la divinidad, en cuanto que sólo a ella le compete la infinitud, cualidad que Tomás de Aquino precisamente atribuye aquí a la divinidad en relación con esta dinámica indefinida del entender (CG, I, c. 43) El entender humano no tiene, pues, explicación adecuada en su funcionamiento esencial sin esta condición de posibilidad que no se identifica con él, sino que es justamente el motor o desencadenante «objetivo» de su propia subjetividad o, en palabras de Tomás de Aquino, «el fin último del hombre» (CG, III, c. 25) que actúa sobre su entender, constituyéndolo en sí mismo¹⁸.

Santo Tomás afirma que toda la metafísica se dirige hacia el conocimiento de Dios. Y puesto que Dios está más allá de nuestra experiencia natural y sólo podemos conocerlo en la medida en que comprendemos la relación entre los objetos de la experiencia y el fundamento de la existencia de éstos, la afirmación del carácter teocéntrico de la metafísica implica necesariamente que está centrada en torno al análisis de la dependencia existencial de la existencia finita. Aún cuando la relación de las criaturas para con Dios sea análoga, en cierto sentido, a la relación de dependencia causal de una cosa finita hacia otra, la primera relación es, considerada como tal, única. Sto. Tomás no confundió las relaciones causales en general con las vinculaciones lógicas; afirmó, por el contrario, una relación única entre las cosas finitas y la causa trascendental y trasfinita de la que dependen¹⁹. El «entendimiento especulativo» se sabe medido por la realidad a la que intenta acceder cognoscitivamente.

Desde estas verdades inmediatamente develadas de los seres materiales –la *quidditas rei materialis*– la inteligencia humana asciende por experiencia y raciocinio, hasta llegar a aprehender la verdad de los seres espirituales –su propia inteligencia, libertad y alma espiritual–y,

¹⁵ «En el hombre en cierto modo se conjuran todas las cosas. Ya que el hombre es algo así como el horizonte y confin de la naturaleza espiritual y corporal, como mediación entre ambas, participando así del bien de las dos, de la espiritual y de la corporal» In III Sent., Prologus

¹⁶ Cabada Castro Manuel: «El Dios que da que pensar» Biblioteca de autores cristianos (BAC) Madrid, 1999, p. 50-52.

¹⁷ «Nada finito puede apaciguar el deseo del entendimiento. Lo cual se muestra en que el entendimiento, ante la presencia del cualquier cosa finita, se esfuerza en avanzar hacia algo más allá de la misma» CG, III, c. 50. Es más, incluso una más amplia intelección de los objetos finitos no llega a frenar en modo alguno tal dinámica. Ocurre más bien al contrario. «Cuanto más se entiende, tanto más crece el ansia, natural al hombre, de entender» CG, III c. 48. Cf. etiam CG, III, c. 25

¹⁸ Cabada «El Dios que...», p.131.

¹⁹ Copleston. op. cit. pp. 87 y 129.

desde los seres finitos, llega a conocer el mismo Ser o Acto puro de Ser de Dios, con toda seguridad, bien que con conceptos análogos e imperfectos en cuanto al modo de aprehenderlos porque originariamente tales conceptos están tomados de las cosas materiales²⁰.

La ordenación esencial del entender para acoger en su acto la verdad del objeto distinto de él, esta ordenación de la verdad del objeto para aprehender por el acto de entender, como realmente distinto de él, la unidad intencional del acto intelectual, que une el sujeto con el objeto, el entender con la verdad dentro de él, en una unidad intencional del acto, se funda, en definitiva, en la identidad real de Ser o Verdad infinita y Entender infinito de Dios²¹.

Si el objeto formal propio de la inteligencia humana en su condición carnal es el ser de las cosas materiales, sin embargo, la Meta suprema y el Fin último que la inspira y la mueve en todos sus pasos, desde el comienzo, y al que esencialmente tiende, es el ser o verdad en sí, que sólo el Ser o Verdad infinita de Dios puede realizar. El ser o verdad en sí es el objeto que especifica y mueve a la inteligencia, y que solo el Ser o Verdad de Dios puede colmar. Por eso, cualquier ser o verdad finita puede ser objeto de la inteligencia, porque participa de esa verdad en sí. Pero a la vez ningún ser o verdad finita puede saciar su sed de verdad precisamente porque ella está esencialmente hecha y ordenada al Fin o Verdad infinita bajo la razón formal de ser o verdad en sí²².

El Entender y el Ser o Verdad infinitos, realmente identificados en Dios son el fundamento de toda verdad y entender finitos y de su correspondencia de uno con el otro para volver a identificarse, después de descender separadamente del Ser de Dios, en un entender y ser o verdad finitos, realmente distintos en una identidad no real sino sólo intencional.²³

b.- El hombre y sus impulsos...

El hombre que busca el poder y no el placer de los sentidos, busca también la felicidad; busca lo que a él le parece deseable y bueno, lo que cree que realizará sus potencias y llenará las necesidades de su naturaleza. Santo Tomás sostiene que en todo acto humano la voluntad se dirige a un fin, hacia algo aprehendido como bueno o que se piensa que lo es, es decir, hacia algo que se conoce como perfeccionante, o se piensa que lo es, del sujeto que desea y elige. Y de acuerdo con esta concepción finalista de la naturaleza, Sto. Tomás pasa a explicar que la voluntad humana está necesariamente dirigida hacia el fin último del

²⁰ O. N. Derisi, «Naturaleza del conocimiento humano IV»: *Sapientia*, (1989), p. 247.

²¹ O. N. Derisi, «Capacidad de la mente humana para alcanzar el ser de las cosas, hasta el mismo *Esse Subsistens*»: *Sapientia*, n.º 179 (1991), p. 12. Cf. O. N. Derisi, «El mundo espiritual de la persona» *ibid.* n.º 133 B 134, (1979) especialmente c. 7: los pasos de la inteligencia en la revelación del ser y c. 8 La verdad divina, Fin último y Meta definitiva de la inteligencia humana.

²² O. N. DERISI, «Naturaleza y ...», cit. p. 265.

²³ *ibid.*, p. 248.

hombre como tal, y que hacemos nuestras elecciones particulares bajo el impulso de esta orientación dinámica e innata de la voluntad²⁴.

Resumiendo, algunos de los apetitos humanos que se encuentran en Santo Tomás y manteniendo la distinción fundamental de las potencias superiores del alma humana, se tiene en la voluntad, un apetito natural, de felicidad en general, y uno no natural y sobrenatural, de la visión de Dios. En el entendimiento, un deseo natural, de conocer y aún de contemplar a Dios, cuya última etapa es el deseo también natural, de la visión de Dios²⁵.

De donde saca S. Tomas todos los dinamismos humanos de las potencias superiores del alma, respecto de la visión de Dios. Antes de la revelación, los dinamismos directos son: El entendimiento que tiene deseo natural, en general de conocer, y, en particular, de contemplar a Dios; el mismo entendimiento, que tiene deseo natural de ver a Dios y la voluntad que tiene apetito natural de la felicidad en general. Y después de la revelación, se añade el dinamismo directo de la voluntad: el apetito no-natural de la visión de Dios. Por otros lado, antes de la revelación, los dinamismos reflexivos son: el entendimiento que conoce que la voluntad desea la felicidad en general, la voluntad que quiere absolutamente que el entendimiento conozca; más aún,, que llegue a contemplar a Dios y que querría (veleidad o voluntad condicionada) que el entendimiento viera a Dios, si fuera posible.

Así es como volvemos a encontrar los principales dinamismos humanos (los de las potencias superiores del hombre) respecto de la visión: los dos apetitos absolutos, uno natural en el entendimiento, y el otro no-natural en la voluntad; y la veleidad natural de la voluntad respecto de la visión de Dios²⁶.

Todo este movimiento hacia Dios de nuestras potencias superiores penetra y arrastra a sí mismo nuestro siquismo inferior. No tan sólo la inteligencia y la voluntad, constituyen al hombre: pensarlo así sería reincidir en algunas teorías duales y mutiladas. Es el hombre entero, el que tiene hacia Dios y está destinado a Dios; y si tanto sólo por lo que en él hay de espíritu puede alcanzar directamente su fin, sin embargo el resto de las facultades interviene siempre²⁷. La «intención de Dios» que, en lo intelectual, puede conducir al espíritu hasta lo que se la llamado la «contemplación adquirida», se traducirá, en el límite, en la renuncia ascética a toda iniciativa que precondicione su termino, para acceder a una «patencia» y «entrega» incondicionadas, a la plena humildad de «ser lo que se es» ante Dios, en oración, ofrenda y espera²⁸.

Nuestra inteligencia incluye, germinalmente toda ciencia en su ascenso natural a los primeros principios; nuestra voluntad incluye del

²⁴ COPLESTON F.C.: op. cit. p. 208 y 222

²⁵ FLORITO MIGUEL A. «Deseo Natural de ver a Dios» Colegio Máximo San Miguel, Buenos Aires, 1952 p. 51.

²⁶ FLORITO op. cit. p. 58-59

²⁷ BOFFIL, JAIME: «Obra filosófica: cap. El hombre y su destino» Edit. Ariel Barcelona. 1967, p. 86

²⁸ BOFFIL op. cit. cap.: Intencionalidad y finalidad, p. 188

La cuestión de cuál es el bien supremo o último fin del hombre, es una cuestión real en vista del hecho empírico de que las diferentes personas tienen distintas ideas acerca de lo que es este bien. Todo ser humano anhela la realización de lo que en él está en potencia, desea la posesión de un bien que satisfaga la voluntad, desea la «

El intelecto creado es, por su naturaleza, proporcionado a la esencia divina como a su forma: *“intellectus creatus est proportionatus ad videndum divinam essentiam, in quantum se habet ad ipsam quodammodo ut ad formam intelligibilem* (De Ver., q. 8, a.1, ad 6). Y es porque

²⁹ Boffil IJ. Boffil.; Obra filosófica: cap. «El hombre y su destino» (Barcelona: Ariel, 1967), p. 83 y ss.

« La voluntad esta en relación con el bien universal; ninguna otra cosa puede, por tanto, ser causa de la voluntad sino el mismo Dios, que es el bien universal. Todo otro bien se dice por participación y es un bien particular concreto. Ahora bien, una causa particular no da una inclinación universal» (S. Th. I-II q. 9 a.6 c. De manera similar, algo después, en el mismo artículo: « Dios mueve la voluntad del hombre como motor universal hacia el objeto universal de la voluntad que es el bien»(ibid. q.9 a.6 ad 3um)).

b) Beatitude puede significar Dios mismo o la posesión de Dios por parte del hombre, según se piense en el objeto cuya posesión otorga la felicidad o en la posesión de este objeto por parte del hombre. Para el Aquinatense, esta posesión de Dios es la que hace que las potencias del hombre se actualicen en el mayor grado y en la forma más completa posible. Copleston op. cit. p. 225

³² Copleston op. cit p. 223

la esencia Divina, es sólo ella la forma de la potencialidad de la inteligencia creada, que ella es también el fin de esta inteligencia. La esencia divina no es un bien particular en relación a la voluntad, que permanece así indeterminada en relación a este bien, pero ella es la perfección última de la inteligencia creada.³³

Este deseo natural, inclinación de la potencia intelectual hacia su perfección última (tanto objetiva como subjetivamente) se manifiesta en diversos dominios, y, en primer lugar, en la actividad misma de la inteligencia, porque en toda operación intelectual, hay un impulso subyacente de la inteligencia hacia su acto último.³⁴

Si el deseo natural de ver la esencia divina es fundamentalmente la tendencia de la naturaleza de la inteligencia creada hacia su perfección final se sigue que una tal tendencia tendrá también su repercusión en la voluntad³⁵. La voluntad, como naturaleza, no tiende solamente naturalmente hacia su objeto propio: la felicidad, sino también hacia el bien propio de todas las otras potencias del alma³⁶. Si la voluntad no tiende naturalmente hacia la visión de la esencia divina como hacia su beatitud, no quita que ella tienda naturalmente hacia la visión de la esencia divina como hacia el bien último de la inteligencia. Una tal tendencia comporta una cierta necesidad. No una necesidad de ejercicio, por que desde este punto de vista la voluntad permanece totalmente libre; sino la necesidad de especificación.³⁷ Es solamente por un acto de elección que la voluntad aceptará un bien particular, aún perseguido naturalmente, como su felicidad.

En ello se expresa de manera concisa la exigencia tomasiana de una «causa» primera (y no un mero termino final) que explique, de manera total y adecuada, el hecho humano que se manifiesta en el indefinido o ilimitado deseo humano, lo que Santo Tomás de Aquino formula con la «inclinación universal» del deseo. La verdadera causa de tal dinámica interior indefinida o «universal» no puede ser, por tanto, algo distinto de la misma divinidad en cuanto realidad infinita y capaz, en consecuencia, de provocar tal característico y específico modo de comportamiento humano.³⁸

Si la felicidad plena del hombre consiste para Tomás de Aquino en la totalidad del «saber» y el deseo de saber aumenta en la misma medi-

³³ S. I. Dockx O. P., «Du désir naturel de voir »essence divine selon saint Thomas de Aquino Archives de Philosophie, 27 (1964) p. 61.

³⁴ *Atendit igitur desiderium naturale hominis in sciendo ad aliquem determinatum finem. Hoc autem non potest esse aliud quam nobilissimum scibile, quod Deus est»*(CG. III, c.25 etiam IV Sent. D. 49, q.2, a.5. ad 5: «omnis cognitio qua intellectus creatus perficitur ordinatur sicut ad finem ad Dei cognitionem») o también: «Si intellectus humanus, cognoscens essentiam alicuius effectus creati, non cognoscat de Deo nisi an est, nondum perfectio eius attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc desiderium inquirendi causam» (I-II q.3, a.8. in c)

³⁵ id. p. 65

³⁶ «Non enim per voluntatem appetimus solum ea quae pertinent ad potentiam voluntatis sed etiam ea quae pertinent ad singulas potentias et ad totum hominem. Unde naturaliter homo vult non solum obiectum voluntatis sed etiam alia quae conveniunt aliis potentiis: ut cognitionem veri, quae convenit intellectui; et esse et vivere et alia huiusmodi, quae respiciunt consistentiam naturalem; quae omnia comprehenduntur sub obiecto voluntatis sicut quaedam particularia bona»(I-II q.10, a.1, in c.

³⁷ id. p. 67

³⁸ Cabada op. cit. p. 156

da en que crece el saber mismo (CG. III, 4. 48), ello quiere decir que la divinidad –que es la plenitud e infinitud de la verdad y que por ello es también «fin último del hombre»– actúa a la manera de poderoso centro de gravedad que atrae hacia sí el espíritu del hombre, provocando en él tanta mayor aceleración de su dinámica anhelante de sabiduría cuanto más accede hacia ella (CG. III, c.25). Tal realidad es la única que puede ofrecer una explicación adecuada y coherente del fenómeno humano de la búsqueda de felicidad³⁹. La inacabada dinámica del querer humano sólo es explicable y posible desde la consideración de su atracción por el bien infinito, que actúa a un tiempo como «motor» de la voluntad y como meta a alcanzar. *¶Dios mueve la voluntad del hombre como movilizador universal hacia el objeto universal de la voluntad que es el bien; y sin esta moción universal no puede el hombre querer cosa alguna* (S.Th. I-II, q.9, a.6, ad 3). Se trata, por tanto, de establecer una razón o explicación adecuada de la dinámica volitiva humana, que dé cuenta cumplida tanto de la «necesidad» de su actividad como de la movilidad implicada en el hecho mismo de su ser libre⁴⁰.

El Aquinate es bien consciente de que el hecho de que la libre actividad volitiva esté siempre posibilitada en sí misma por la necesaria atracción que sobre ella ejerce el «fin último» o la felicidad no implica que tal atracción esté necesariamente siempre presente o actualizada en la conciencia del hombre, si bien tal circunstancia no aminora en modo alguno el influjo real de tal atracción sobre la voluntad⁴¹.

«No es necesario que se tenga siempre en la mente el último fin cuando se apetece o realiza algo; sino que el poder de la intención primera, que se refiere al último fin, permanece en todo tipo de apetencia de cualquier objeto aunque no se piense actualmente en el último fin, de la misma manera que no es necesario que el que va de camino piense a cada paso en el fin» (S.Th. I-II, q.1, a.6, ad 3).

La libertad humana es precisamente el resultado de la necesaria semejanza inducida en el «efecto» humano por el libre «agente» divino: el hombre se convierte así en «agente» o actor de sus propios actos, es decir, en ser libre, a la manera del «agente» divino.

*Semejanza, pues, del hombre con la divinidad, no estática o meramente pasiva, sino estrictamente «activa», es decir, engendradora de libertad.*⁴² *A mayor grandeza o independencia de la divinidad corresponde una mayor grandeza, independencia y libertad en el hombre.*

«Cuanto más cercana a Dios está una naturaleza, tanto más explícita se encuentra en ella la semejanza con la dignidad divina. Ahora bien, per-

³⁹ ibid

⁴⁰ «la voluntad .. está ordenada al fin último con una necesidad natural: lo que se muestra en el hecho de que el hombre no puede no querer ser feliz» S. Th. I-II q.5, a. 4, ad 2; ver también S. Th. I-II q.5, a.8, ad 2; I-II, q.10, a.2, ad 2) En este sentido Tomás de Aquino no sólo conecta, como Agustín, la voluntad y su libertad con el inevitable o necesario deseo de felicidad, sino que también piensa de manera similar a Agustín la íntima conjunción de necesidad y libertad en la plena felicidad del bienaventurado: «La voluntad del que ve a Dios por esencia se adhiere a Dios necesariamente del mismo modo que ahora necesariamente queremos ser felices» I, q. 82, a.2, c.

⁴¹ Cabada op. cit. p. 244

⁴² Ibid. p. 246

tenece a la dignidad de Dios el que mueva, incline y dirija las cosas, y él mismo no sea movido, inclinado o dirigido por ninguna otra cosa. En consecuencia, cuanto más cercana está una naturaleza a Dios, tanto menos es inclinada a por él y tanto más se inclina congénitamente a sí misma» (De Ver. q.22, a.4, c)

En Tomás de Aquino la dinámica amorosa aparecerá posibilitada e impulsada por aquello que es amado por el sujeto amante: [] lo amado existe en la voluntad como inclinando y en cierto modo impeliendo intrínsecamente al amante hacia la misma cosa amada [] (CG, IV, c. 19.) Dios, en su sabiduría, no ha creado ninguna naturaleza que no pueda alcanzar el fin para el cual el Creador la ha concebido y creado. Así, sólo el deseo, inscrito por El en la naturaleza que ha creado y que, por lo mismo, es universal, es el deseo natural visto por Santo Tomás en su argumentación tendiente a probar la posibilidad para el hombre de ver la esencia divina.⁴³

Deseo natural como presencia originaria

El deseo natural de ver a Dios es una tendencia natural, presente en todo hombre y que bajo el peso de la naturaleza es subyacente a toda búsqueda intelectual, a todo deseo de conocer: pero «ver a Dios» no llega a ser en ningún hombre un objeto de voluntad reflexionada, porque la inteligencia capta la imposibilidad manifiesta de alcanzar efectivamente un tal fin por sus propias fuerzas. Santo Tomás dice: «*videre Deum per essentiam est supra naturam cuiuslibet intellectus creati*» (se trata de un sobrepasar las fuerzas naturales de la inteligencia, no de un sobrepasar la capacidad natural de poder estar informado por la esencia divina). *Unde nulla creatura rationalis potest habere motum voluntatis ordinatum ad illam beatitudinem, nisi mota a supernaturali agente* [] (I, q.12, a.2, in c.).

El universo tomista es un mundo de entes en el que cada uno da testimonio de Dios por su acto de existir. De todos los entes no hay, no hay uno solo que no dé testimonio de que Dios es el supremo existir. Como el más glorioso de los ángeles, la más humilde brizna de hierba hace, al menos, esta cosa admirable entre todas, existe. Este mundo en el que es algo maravilloso haber nacido, en el que la distancia que separa el menor ente de la nada es propiamente infinita, este mundo sagrado, impregnado hasta en sus fibras más íntimas de la

⁴³ Dockx (S) op. cit. p. 54

«Quod impossibile sit naturale desiderium esse inane... necesse est dicere quod possibile est substantiam, Dei videri...» III CG c. 51 (aun cuando la palabra posible no tenga valor absoluto).

De Ver. «Homini inditus est appetitus ultimi finis sui in communi ut scilicet appetat naturaliter se esse completum in bonitate. Sed in quod ista completio consistat, utrum in virtutibus, vel scientiis, vel delectabilibus, vel huiusmodi aliis, non est ei determinatum a natura. Quando ergo ex propria ratione, adiutus divina gratia, apprehendit aliquod speciale bonum ut suam beatitudinem, in quo vere sua beatitudo consistit, tunc meretur, non ex hoc quod appetit beatitudinem quam naturaliter, sed ex hoc quod appetit hoc speciale quod non naturaliter appetit, ut visionem Dei, in quo tamen secundum rei veritatem sua beatitudo consistit» (De Ver. q. 22, a.7).

presencia de un Dios cuyo existir soberano le salva permanentemente de la nada; éste es el mundo de Santo Tomás de Aquino⁴⁴.

Probar la exigencia actual de una causa primera del ser común, teniendo en cuenta su actual dependencia, es pues probar que Dios, su causa primera, existe⁴⁵. El orden del universo conduce a una inteligencia ordenadora, a una Providencia, asumida por comparación con la prudencia particular de la criatura intelectual. El contenido virtual aparece en que las determinaciones de la naturaleza divina no son sino la transposición analógica de los diversos aspectos creados que nos han conducido al *ens commune* y desde ahí a Dios⁴⁶.

El deseo natural de ver la esencia divina no es un acto de la voluntad procedente de un juicio afirmando la conveniencia de la visión de la esencia de Dios⁴⁷.

La verdad que, recibida en nuestra facultad intelectual, las hace capaz de alcanzar aquello que es verdadero en las cosas, no puede ser sino una participación de la Verdad primera (de Ver., 10, 8 c: 1, 84, 5 c), una comunicación que Dios hace al hombre. Es necesario. Porque cuando alguna cosa en acto sobrepasa la capacidad de la naturaleza o de la potencia, es necesario admitir que le es comunicado de alguna manera aquello que pertenece a una potencia o a un agente superior⁴⁸. La capacidad de conocer lo verdadero como tal es el resultado de una cooperación del hombre con la Verdad primera.

En la creatura racional en tanto tal, esta acción no es eficaz cuando ella es libremente aceptada: esta conformidad es sumisión, obediencia, libre consentimiento del hombre a la obra que Dios cumple en él⁴⁹. Porque en todo aquello que tiende a un fin es necesario que haya primero una aptitud, una proporción este fin; nada tiene de aquello que no le es proporcionado⁵⁰. Así por el hecho de que un ser tiene una aptitud, una inclinación respecto a otro, participa en algo de aquel⁵¹. Esta connaturalidad es una conformidad, una proporción, una aptitud⁵², una complacencia respecto al bien, una inclinación que el

⁴⁴ Gilson «El Tomismo: Introducción a la filosofía de Santo Tomás» Edic. Universidad de Navarra, Pamplona, 1978, p. 167

⁴⁵ Beauchamps Maurice: «Dieu en Metaphysique d'après Saint Thomas d'Aquin», Revue de la Université d'Ottawa.

⁴⁶ Beauchamps op. cit. p. 23 y 28.

⁴⁷ Dockx (S) o.p. op. cit. p. 52.

⁴⁸ De ver., 24, 4, ad 9: Quando aliquid in acto excedit vim naturae vel potentiae, oportet quod ei imprimatur id quod est superioris potentiae vel agentis.

Arnou Renè_ «L'homme a-t-il le pouvoir de connaître la vérité?» Rome, Presses de l'Université Grégorienne, 1970, p. 134 En esta obra se encuentra un desarrollo amplio del conocimiento por hábitos en Santo Tomás

⁴⁹ «In quibuslibet duobus ordinatis ad invicem, perfectio inferioris est ut subdatur superiori, sicut concupiscibilis quod subdatur rationi... Similiter bonum ipsius intellectus est ut subdatur voluntati adhaerendo Deo: unde fides dicitur intellectum expedire, in quantum sub tali voluntate ipsum captivat» de Ver., 14, 3, ad 8

⁵⁰ «Omne quod tendit ad finem aliquid, primo quidem habet aptitudinem seu proportionem ad finem: nihil enim tendit in finem non proportionatum» I B II, 25, 2c.

⁵¹ «iam participat aliquid eius: ib., ad 2»

⁵² (aptitudo ad alterum, coaptatio) «Omnis ... motus in aliquid vel quies in aliquo ex aliqua connaturalitate vel coaptatione procedit, quae pertinet ad rationem amoris: I B II, 27, 4 c»

bien mismo causa en la potencia apetitiva⁵³. Si en el apetito natural la connaturalidad es el principio del movimiento de aquello que desea y a lo que tiende, el hombre tiene de particular que es por naturaleza dotado de razón y de libertad: en él la connaturalidad no es un determinismo necesitante⁵⁴.

El hombre está así ordenado no solamente según su razón en tanto que ella contiene por hábitos, gracias a la luz natural del intelecto, los primeros principios en los cuales preexiste, como en germen, toda ciencia humana – sino todavía mediante la rectitud de su voluntad (I-II, 62, 3c), la conformidad con aquello que le conviene por naturaleza, la connaturalidad gracias a la cual tiene en acto a su fin, libremente y naturalmente⁵⁵.

La persona es tal por su espíritu o superación total de la materia; y, en virtud de este ser espiritual que la constituye, únicamente ella es capaz de posesionarse, por la inteligencia y la voluntad, del ser – que es verdad y bien – como tal, de una manera formal o consciente, y, en definitiva, del Ser- Verdad y Bien – infinito y necesario, como Meta y Bien supremo de su propia actividad y ser espiritual. El ser y la actividad humanas con su Fin trascendente divino y con su destino temporal y eterno, están en las manos y el dominio del hombre por la libertad. Por la inteligencia la persona es un ser espiritual finito pero hecho para la posesión intencional o inmaterial del ser infinito⁵⁶.

Por su espíritu la persona está abierta y hecha a la posesión del ser trascendente e inmanente, mediante su actividad inteligente y libre; y, en última instancia, para la posesión del Ser infinito de Dios. El terminus ad quem definitivo de esta actividad y ser de la persona es el Ser -Verdad y Bien- infinito de Dios. Los demás seres como participaciones o manifestaciones del aquel Ser infinito⁵⁷.

La naturaleza del espíritu es, justamente, la de no tener límites, la de tener una infinita capacidad de donación, una disponibilidad ilimitada. De ahí, que la espiritualidad sea el ser mismo de la libertad. El misterio de la persona consiste en ser, de una parte, sujeto que tiene una propia substancialidad que lo contrapone y distingue del resto y, por otra, no poder vivir si no es nutriéndose de las cosas del conocimiento

⁵³ «Amoris ... proprium obiectum est bonum, quia... amor importat quandam connaturalitatem vel complacentiam amantis ad amatum: unicuique autem est bonum id quod est sibi connaturale et proportionatum» I B II, 27, 1 c; cf. «Bonum ... in potentia appetitiva causat quandam inclinationem seu aptitudinem seu connaturalitatem ad bonum» I-II, 23, 4c)

⁵⁴ Arnou op. cit. p. 172, 192

⁵⁵ Arnou op. cit. p. 195

«Per naturalem inclinationem ordinatur homo in finem sibi connaturalem secundum duo: Primo quidem secundum rationem vel intellectus in quantum continet prima principia universalis cognita nobis per naturale lumen intellectus, ex quibus procedit ratio tam in speculativis quam in agendis. Secundo, per rectitudinem voluntatis, naturaliter tendentis in bonum rationis» I B II, 62, 3 c

«...CG. III, 37 ... oporteat felicitatem esse in operatione intellectus per comparisonem ad nobilissima intelligibilia. Reliquitur igitur quod in contemplatione sapientiae ultima hominis felicitas consistat, secundum divinorum consideratione. Ex quo enim patet, inductionis via, quod supra rationibus est probatum: quod ultima felicitas hominis non consistit nisi in contemplatione Dei»

⁵⁶ Derisi op. cit. p. 274

⁵⁷ Ibid p. 275

y dándose a ellas en el amor, en un intercambio vital e inagotable bajo el signo de la libertad. Esta libertad fundamental se encuentra presente en la voluntad «ut natura» que, mediante el conocimiento del bien en general por obra del intelecto, se abre por impulso propio -supuesta la virtualidad de la Causa Primera- hacia todo lo que tiene razón de bondad⁵⁸.

Mostrando que en Dios conocer es ser, y que de esta fuente simple procede por el conocimiento creador todo lo que es y todo aquello que está dotado de poder de conocer el ser, S. Tomás une en su origen las leyes de la participación en el ser y las leyes de la vida del espíritu. No se puede decir que las leyes de la filosofía del ser se opongan a una filosofía del espíritu. La oposición no es sino provisoria solo en tanto se reduce a la inteligencia humana. El ser recibe ahí una verdadera prioridad, puesto que nuestro conocimiento no nace sino al contacto del ser y no llega a ser consciente sino en tanto que aprehende lo que es⁵⁹.

Pero la divinidad no solo es meta y objeto sino también principio y causa de este deseo, de la dinámica e inclinación universal característica de la voluntad humana. De este modo Tomás de Aquino deduce la existencia de la divinidad de la estructura misma del deseo «universal» humano, y no meramente como exigencia que podríamos denominar «extrínseca»⁶⁰.

La concepción tomasiana de la divinidad en las cosas procede justamente de su función fundamentalmente radical. Dios «está, y de manera íntima, en todas las cosas» (*Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest... Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime* S.Th. I, q.8, a.1, c) y «opera íntimamente en todo», por ser el fundamento del «ser mismo» de todo «et ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus; unde sequitur quod Deus in omnibus intime operetur» S.Th. I, q. 105, a.5)

La inquietud la hemos de encontrar en el *appetitus naturae*, en la tendencia radical de la voluntad. Pero naturalmente no tenemos un acceso inmediato a ella, a nuestro ser íntimo, sino a través de nuestros propios actos. Es la estructura de nuestros actos pero en cuanto revelan la estructura de nuestro propio ser tendencial lo que tenemos que buscar. La inquietud es aquella característica de la voluntad humana o mas genéricamente de la realidad humana en virtud de la cual los actos tendenciales que de ella brotan, teniendo objetivos concretos y finitos, nunca cesarán de superarse, y por lo tanto argüirán una apertura a un bien mayor.

⁵⁸ Spiegel Sosa, Guillermo Eduardo: «Libertad y naturaleza: la voluntad como naturaleza y razón según Tomás de Aquino», Rev. Sapientia, Universidad Católica argentina, Buenos Aires, n° 204, 1998, p. 362.

⁵⁹ Geiger L-B ALa participation dans la philosophie de S. Thomas de Aquin» Librairie Philosophique J. Vrin, 21 ed. París, 1953, p. 418.

⁶⁰ Cabada op. cit. p. 155.

Sólo el Valor infinito puede serme interior, descentrarme en un sentido, sin descentrarme en otro. Al amar a Dios no amo algo distinto profundamente de mí. El es el que me constituye desde dentro. Me atrae y se me presenta como un peso infinito el Valor en sí sencillamente porque en el fondo de mí -donde dejo de ser el yo finito de la conciencia mía- está Dios. Esto ocurre conmigo y con todos los demás. Así Dios es el constitutivo profundo de la solidaridad humana, quien nos amasa a todos desde dentro. Todo bien finito es externo al otro bien finito como tal; no podría ser un finito «*interior intime meo*». Sólo el Infinito puede interpenetrar todo lo finito; por eso puede -sin romper la autonomía- pedirle al finito algo mayor que lo que pueda disponer: lo pide no como un precepto, sino porque es un Valer; porque estoy hecho esencialmente para atender al valor y en el fondo de mí hay un Bien Infinito y lo hay en el fondo de todo ser personal.

El rechazo de Santo Tomás de la reducción de la felicidad al ámbito de la mera subjetividad se muestra en su afirmación de que aquello en lo que consiste la felicidad⁶¹, aun perteneciendo ésta al sujeto (al «alma»), «*es algo que está fuera del alma*» (S.Th. I-II, q.2, a.7, c)⁶². En segundo lugar, Tomás de Aquino insiste (aunque esto corra también en San Agustín) en que nada limitado o «creado» puede aquietar o saciar el deseo de felicidad del hombre, dado que tal deseo sólo puede sentirse saciado con el «bien universal», o sea, con la divinidad⁶³. De todo ello parece desprenderse que Tomás de Aquino ve así a la divinidad preferentemente como meta u objeto a alcanzar en orden a la plenificación o aquietamiento del espíritu humano. La existencia de tal objeto vendría de este modo exigida o postulada en virtud de la consideración tomasiana de la «imposibilidad» de que «el deseo natural sea vano» (dado que la naturaleza no hace nada en vano) (CG. III, c.48)

Siempre que el ente obra, obra por razón de un fin, «*Omnne agens agit propter finem*» (cf. S. Th. I, q. 44, a. 4 c, etiam SG III, c. 2). De aquí se sigue el principio: una determinación final, que es dada en la potencia activa de un ente, se dirige siempre y necesariamente a un fin posible, esto es, fundamentalmente alcanzable para el ente, pero nunca a un fin imposible, esto es, fundamentalmente inalcanzable para el ente y este es el axioma de la seguridad de conseguir el fin⁶⁴.

La elevación a lo Absoluto se hace explotando lo formal-estructural apriórico. Pero aun entonces hay que plantearse finalmente el problema del contenido, y sólo a través de ello podemos llegar a determinar al Absoluto (*Ipsum Esse Subsistens*) como Dios (Ser espiritual y

⁶¹ Únicamente en Dios consiste la bienaventuranza del hombre (CG IV, 54; S.Th. I-II, 2,8 ad resp. Compend. Theol. I, 108, y II, 9) como un bien primero y universal, origen de todos los demás bienes. Gilson, op. cit. p. 620.

⁶² «tanto in hac vita Deum perfectius cognoscimus, quanto magis intelligimus eum excedere quidquid intellectu comprehenditur» (S.Th. II-II, q.8, a.7, c).

⁶³ Cf. S.Th. I-II, q.2, a.8, c De Ver., q.22, a.7.

⁶⁴ Coreth Emerich: «Metafísica» Edit. Ariel, Barcelona, 1964, p. 210 B 211)

«appetitus naturalis non potest esse in vanum»: «Impossibile est naturale desiderium esse inane» SG II, 55 B «Naturale desiderium non potest esse inane» S. Th. I, q. 75, a.6, c Cf. Etiam 4 Sent. 43, 1, 4, 1 ob. 2

personal) Esto no podría hacerse si, previamente, ni hubiéramos encontrado para el ente finito (hombre y mundo) la pauta de su unificación en el ser⁶⁵.

Si efectivamente Sto. Tomás aduce razones naturales para probar que el hombre en su dinamismo prosecutivo tiene ese impulso que no para hasta Dios, no puede sino descansar en Dios, está probando que tiene que existir Dios, so pena que el hombre sea absurdo. Cosa que, ni del modo más remoto puede admitir⁶⁶. Estar Dios aquí no es sino operar Dios aquí. Es decir, que toda realidad material, del espacio, depende eficientemente de la acción creadora y conservadora de Dios. «*est in omnibus pero essentiam in quantum, adest omnibus ut causa essendi, sicut dictum est*»⁶⁷.

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 a la vez de principio y de fin, que vincula al hombre, previamente a toda eclosión de facultades, a Aquel en quien se concentra su definitiva perfección. 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». Hará falta un trabajo arduo de desarrollo espiritual para hacerlo pasar a una perfecta y explícita actualidad. Podemos hablar de pre-conocimiento «en semillas de lo que será conocido después», sin traicionar con ello las intuiciones mas ricas de Santo Tomás⁶⁸.

En este segundo momento, cuando la primitiva religación del hombre con su Dios empieza a salir de su latencia, es cuando aparece el desdoblamiento y despliegue de los diversos grupos de potencias y actividades nuestras, cuya única razón de ser es permitírnos, 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 modos: 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 practico;

⁶⁵ Gómez Caffarena José: «Metafísica Fundamental y trascendental» Alcalá de Henares, 1966, (ad instar manuscripti multiplicatus) p. 171

⁶⁶ Gómez Caffarena. Op. cit. p. 214

Inest homini naturale desiderium cognoscendi causam cum intuetur effectum. Et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturae pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae, unde simpliciter concedendum, est, quod beati Dei essentiam videant (S.Th. I, q. 12, a.1.

⁶⁷ Gómez Caffarena. op. cit. p. 326

En el primer artículo de la q. 8 de la Summa a la pregunta utrum Deum sit in omnibus lo que hace es recordar que Dios que es el Ipsum Esse Subsistens, es necesario que tenga como propio efecto suyo el Ser. «Esse autem est illud quod est magis intime cuilibet, et quod profundius omnibus inest: cum sit formale, respectu omnium quae in re sunt, ut supra dictis (4, a.1, ad 3) patet. Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus et intime»

⁶⁸ De ver. 11,1, ad 5

Cfr CG II, 75 (sub finem) De Spirit Creat., q. única, a.10, ad 9; De Virt., q. única, a.10 c.

segundo, por la rectitud de la voluntad, que tiende, naturalmente, al bien que la razón le propone (S.Th. I-II, q. 63,a.3).

La fe no es sólo imperfecta porque conoce algunos «hechos» acerca de Dios; es imperfecta porque no es una directa e inteligible comprensión de Dios. Esta Imperfección, sin embargo, no es una deficiencia, debe terminar en Dios pero no hay un *Deus absconditus* para la fe, Dios es el *Deus revelatus* pero no *revelatus* en el sentido de inteligiblemente comprendido⁶⁹. Pero, como la sabiduría se refiere a las causas últimas y al objeto a la vez más perfecto y más universal, no puede haber más que un solo cognoscible de este orden y, en consecuencia, una sola sabiduría⁷⁰.

El supremo lugar de autoridad reclamado por la sabiduría es atribuible a la dignidad de su propio objeto, el cual es el ser inmaterial en general y, finalmente, Dios mismo como la causa más alta de todo existir⁷¹. La prudencia es la virtud clave de todas. Preparando el camino de la sabiduría y dirigiendo todas las cosas en vistas al último fin del hombre. La principal función de la prudencia como una virtud intelectual es disponer y perfeccionar la razón práctica para la elección de los medios propios para el desarrollo de una buena vida. La prudencia y la sabiduría tiene una función que las conecta muy cercanamente⁷².

Viktor Frankl: La presencia originaria⁷³

En Viktor Frankl, salvando todas las distancias y las experiencias personales así como la diversidad de los tiempos encontramos una búsqueda similar aunque desde una perspectiva distinta. Para él la verdadera persona profunda, es decir lo espiritual-existencial en su dimensión profunda e irreflexionable, es siempre inconsciente. La existencia misma sigue siendo un fenómeno primario e irreductible (PID 19). El espíritu, precisamente en su origen, espíritu inconsciente, no sólo es lo más profundo sino también en lo más alto. El centro del ser humano es inconsciente en su profundidad (la persona profunda). Allí donde el yo (espiritual) penetra y se mueve en una esfera inconsciente

⁶⁹ Preller Víctor: «Divine Science and the science of God» Princeton University Press, Princeton, 1967, p. 230

⁷⁰ Gilson op. cit. p. 466.

⁷¹ Brennan Rose: «The intellectual virtues according to de the philosophy of St. Thomas», Pacific Books Publishers, 1841 Palo Alto, California. P. 44

⁷² Brennan. op. cit. p. 65,67

De Virt. A. 10, ad 1 «Unde duplex competit virtus homini; una quae respondet primae perfectioni quae non est completa virtus; alia quae respondet suae perfectioni ultimae et haec est vera et perfecta hominis virtus»

⁷³ «El hombre en busca de sentido» Edit. Herder, 81 ed., Barcelona, 1987 (HBS). «La presencia ignorada de Dios (Psicoterapia y Religión)» Edit. Herder, 91 ed., Barcelona, 1986 (PID). «El hombre doliente (Fundamentos antropológicos de la psicoterapia)», Edit. Herder, 1987, (HD) «Ante el vacío existencial (Hacia una deshumanización de la psicoterapia)», Edit. Herder, 41 ed., Barcelona, 1986 (VE). «La Psicoterapia el alcance de todos (Conferencias radiofónicas)», Edit. Herder, 21 ed., Barcelona, 1985 (PAT) «Psicoanálisis y existencialismo», Breviarios del Fondo de Cultura, México, 1970 (PE). Las siglas entre paréntesis indican la obra citada en el texto. Para un desarrollo más extenso remito a mi trabajo Categorías antropológicas para la lectura de Viktor Frankl. Revista Stromata, n.3-4, 1992, Facultades de Filosofía y Teología. Universidad del Salvador, San Miguel, Bs.As. Argentina.

como en su propio terreno, puede hablarse respectivamente de conciencia, amor o arte (PID 42).

La voluntad de sentido es, pues, una orientación primaria (VE 84; PAT 17) que está universalmente presente (VE 33), en la misma medida en que la existencia humana tiende siempre a un más allá de ella (VE 11): es un constitutivo de la misma. El ser humano está siempre referido a algo que no es él mismo y esta trascendencia es la esencia de su búsqueda de significación, que se manifiesta en la voluntad de sentido (VE 132), el que no se inventa sino que se encuentra, y no sólo en lo real sino aún en lo posible.

Este sentido, por lo mismo, está presente aunque no sea advertido. Hay una comprensión ontológica prerreflexiva, un pre-saber que hace creer en él (VE 113; PID 109, 93). La tarea consiste en realizarlo en cada situación ya que ninguna en la vida puede carecer de él. La dicha o el placer no son primariamente el objetivo de la acción humana, lo que el hombre primariamente busca es su plenitud existencial.

Es necesario que la existencia signifique la formulación de un proyecto fundamental, es necesario dar a nuestra existencia un significado que unifique sus momentos, dar con toda lucidez una dirección única a nuestra vida.

Se da por ello una búsqueda originaria de sentido y un a tendencia a los valores que se ubican frente al hombre, el que se decide libremente y responsablemente a su realización abriéndose a ellos (HD 220). Así los valores absolutos, objetivos, se convierten en calores concretos, se traducen en exigencias de un día y deberes personales. El ser humano ejecuta actos axiológicos en la realización de actos intencionales en los que capta los valores (PE 55). Y, sin embargo, esta comprensión axiológica ante la situación concreta es con frecuencia prerreflexiva en el campo de la dimensionalidad valórica (HD 72).

El hombre está orientado hacia lo que no es él mismo, ni tampoco la felicidad o la razón. Lo que importa es el motivo para ser feliz. Lo que importa es un inefable supersentido que no permite elevar la razón al rango de valor incondicionado. Y este apuntar más allá cobra especial vigencia cuando todo va mal. Sólo desde la trascendencia se puede encontrar el sentido último al sufrimiento (HD 287; HBS 115).

Renunciar a sí mismo es entregarse y ofrecerse a algo digno que, en su trascendencia, está más allá del ser humano. La autorrealización no es meta, es efecto secundario de la propia trascendencia (HBS 109). La persona es producida desde este « más allá de sí », es decir, desde el « supersentido », por un Absoluto. El ser humano es realmente tal en la medida en que se « disuelve » en el servicio a una causa o el amor a una persona (HD 210). El reducir al hombre a lo inmanente congela la antropología a un antropologismo, lo que no quita que partamos del ser humano con centro de referencia.

«Solo se supera el nihilismo aceptando la existencialidad del ser humano. Y sólo se supera el humanismo reconociendo la trascendencia del ser humano. Una imagen del hombre en consonancia con su ser desborda los marcos de la facticidad y también de la inmanencia. La imagen del hombre no queda completa como imagen de la inmanencia. El hombre se concibe como imagen y semejanza de Dios o deriva en mera caricatura de sí mismo» (HD 23).

El hombre aparece abierto a un sentido que trasciende su capacidad comprensiva y la naturaleza se manifiesta dispuesta a la recepción de una «sobrenaturaleza», sin que por ello se violen sus propias leyes (HD 151), lo que significa que hay un sí para la pregunta sobre la existencia de una intencionalidad última (HBS 48). Nunca podremos resolver lo superior en lo inferior, sino que debemos «superar» lo inferior en lo superior (HD 289). Lo invisible, por el hecho de serlo, no tiene por que ser irreal (HD 98).

Por ello, sostiene Frankl, es necesario afirmar que existe, por lo menos, una espiritualidad inconsciente y una religiosidad inconsciente, una tendencia y estado inconsciente de relación a Dios que hace visible, detrás del yo inconsciente, el tú trascendente (PID 67-69). La religiosidad inconsciente surge del centro del hombre, de la persona misma (PID 74), aunque no tiene un carácter impulsivo sino decisivo. No es un inconsciente determinante sino existente (PID 73), y tiene, en la misma medida que el amor, un carácter de «intimidad». El hombre es íntimamente religioso, aunque ello se oculte al propio yo.

De manera no suficientemente explícita Frankl insinúa caminos de encuentro no sólo afectivos sino éticos, antropológicos y ontológicos. Por ejemplo, indica que sólo desde un valor absoluto se posibilitan los juicios de valor, pero el valor absoluto, el «*sumum bonum*» sólo se puede concebir en conexión con una persona, con la «*suma persona bona*» (HD 2759). Por otro lado las cosas aparecen como relativas y de este modo demuestran, confirman y atestiguan la existencia de un algo incondicionado que las condiciona (HD 275). Sólo desde un valor absoluto, desde una persona absolutamente valiosa, desde Dios adquieren las cosas su valor (HD 276).

Desde Dios nos elevamos al conocimiento y el amor a Dios. Desde el sufrimiento ascendemos hacia el amor y desde el hombre hacia Dios, por el camino interno de la oración y por el camino más racional de la analogía de las afirmaciones, que nos permiten decir que nuestro diálogo con el Absoluto es con un espíritu por lo menos tan personal como nosotros sino, más bien «suprapersonal». Dios es el totalmente «otro» y, como tal, incalculable y no puede menos que ser persona porque el amor es entre personas y no a cosas. Hablando con Dios el hombre habla con el Absoluto que es el tú más íntimo que se puede concebir, y la oración es el único acto del espíritu humano que puede hacer presente a Dios como un tú (HD 292).

El hombre está ordenado a un tú y cuando, aparentemente, no hay nadie para dialogar entonces habla con el tú eterno: eterno porque el hombre siempre lo ha interpelado, aunque de modo inconsciente, y siempre se ha visto interpelado por él. Porque la primera palabra que dijimos a ese tú es siempre una respuesta (HD 286) El hombre nunca podrá equipararse a Dios y siempre será su imagen y semejanza, pero por lo mismo siempre estará interpelado por El. Desde la conciencia de sus propios límites (HD 113) Dios lo aguarda y mora como el hombre realiza creadoramente las posibilidades recibidas (HD 119). «*Inventio hominis est imitatio Dei*» (HD 282).

Como dueño de su ser, el existente es plenamente responsable, como siervo comprende su existencia a partir de la trascendencia, de algo distinto a él (PID 55), que describe el sentido de su ser más allá de toda utilidad en el presente, incluso más allá de la caducidad radical de la muerte. Este valor incondicional constituye la dignidad del hombre y es independiente del valor de utilidad (HD 77)

* * *

Creo que sin pretender comparar esta forma de reflexión se puede atisbar caminos de búsqueda que se enriquecen mutuamente. La perspectiva de S. Tomás es antro-po-ontológico en tanto se sustenta en bases profundamente metafísicas desde las que se reflexiona sobre el anhelo humano y la presencia de Dios que se hace patente en él. V. Frankl en su reflexión no contradice esta visión aunque su forma de análisis es algo distinta debido en gran medida a su óptica profesional: un siquiatra que reflexiona sobre el ser del hombre en su sentido más profundo: su perspectiva es antro-po-sicológica.

Pero en ambas se encuentra esa luz que brilla como semilla presente, desde la que se descubre una presencia patente de Dios en el ser del hombre aunque no siempre se tenga conciencia de ella. Ello no significa disminuir la trascendencia de lo Absoluto, de Dios, sino afirmarla desde su presencia originaria como inquietud propia de lo humano. La «fe filosófica» apunta últimamente a un Absoluto Personal Libre, y por esto mismo apunta a un Absoluto que en su esencial Libertad puede decirnos una Palabra sobre El mismo y sobre su Plan sobre la Historia. El Dios al que debe llegar una auténtica Teología Natural, es el Dios de una posible Revelación. El hombre que hace una auténtica reflexión trascendental sobre su propia existencia, queda últimamente a la escucha de una palabra de Dios en la historia. Si la Revelación no hubiera ocurrido, entonces esa Palabra hubiera sido el silencio de Dios. Cuando de hecho ha ocurrido, tenemos que desarrollar toda una criterología para descubrirla y éste es el esfuerzo que se hace en la Teología fundamental: el encuentro, a través de indicios de convergencia, de un fundamento para reconocer un determinado evento histórico -será

Jesús y su comunidad, conocidos a través de los documentos que nos han llegado- de una decisiva intervención de Dios en la historia, quien nos da una palabra sobre nuestra realidad concreta y sobre Él mismo.

El Dios al cual llegamos por la Metafísica queda tan misterioso, que inevitablemente quedamos una ulterior manifestación suya, pero reconociéndola como un hecho libre. El lugar de ese hecho libre donde Dios se nos revele. No puede ser otro que la Historia, pues el hombre es esencialmente histórico, y su vehículo tiene que se la Palabra en cuanto el lenguaje es el que hace al hombre «hombre».

El amor como sumo ideal humano y como sentido más profundo del imperativo moral es realizable no sólo si vamos tras un Infinito personal, que buscamos en el fondo de todo ser personal, sino si ese Infinito es Amor que desde el fondo de nosotros mismos nos alienta, nos «enciende» para amar, como nos «ilumina» para entender. «Lo amado existe en la voluntad como inclinando y en cierto modo impeliendo intrínsecamente al amante hacia la misma cosa amada» SG I, IV, c. 19.

Así esta presencia de Dios en su relación vital con el alma surge como preámbulo de la fe que no evita el salto. «El silencio es el recogimiento del Ser en retorno a su verdad». El Ser se recoge, se reúne consigo mismo en la intimidad de sí mismo, en tanto que retorna a su verdad. El «problema de Dios» no es primariamente objeto de fe, sino un problema de la realidad humana misma. Está presente en todo acto vital humano. No es, pues, algo extrínseco ni adventicio. El problema de Dios se halla inscrito en lo absoluto de nuestro ser⁷⁴.



⁷⁴ RIVERA JORGE E., *Heidegger y Zubiri*, Santiago, Chile Editorial Universitaria, Universidad Católica de Chile, 2001, p. 113 y 206.