

EL HOMBRE Y SU DESTINO

Como toda fuerza o poder susceptible de usos dispares, también la inteligencia tiene sus riesgos. Siendo por naturaleza una facultad de profundización que, haciendo honor a su nombre, tiende a leer dentro — *intus legere* — de las cosas y puede hacerlo; una facultad capaz de entrar en contacto con ellas, no al modo extrínseco, superficial, de una material tangencia, como hacen los sentidos, sino alcanzándolas en sus mismas entrañas, en el punto mismo en que se produce su despliegue en el ser; siendo ella capaz de introducirse, como una mano, hasta el corazón mismo de las cosas, posesionándose del tesoro de sus fuerzas ocultas, de “lo que son” (y la historia muestra hasta qué punto, como consecuencia de ello, le quedan las cosas irremisiblemente sometidas), se complace, sin embargo, en desarraigarse de *lo que es*, de esta *verdad-realidad* de que nos habla Balmes y en abandonarse al placer extraño de las lucubraciones conceptuales.

Su misión era ver, primero, lo que las cosas son, y luego expresarlo, decirlo por medio de su ciencia: mas ella, olvidando a menudo la primera de estas dos obligaciones suyas, se abandona a una “logomaquia”, degenerando en hueca palabrería. Su ordenación a la realidad cede el paso al gusto de la cavilación.

Henos, pues, ante este trágico acontecimiento de la historia del hombre: la inteligencia, abandonando la fidelidad al ser, que es su única garantía de fecundidad, se ha vuelto cavilosa, ha desconfiado de la realidad. Veamos qué ocurre y qué trascendencia puede tener esta aventura.

Qué trascendencia tiene, no sólo en el orden del pensamiento especulativo (porque muchos habría que se desinteresarían del debate, como de algo que en nada les afecta), sino, además, en el orden práctico, en el orden de la vida toda del hombre, que, quiérase o no, se despliega siempre a la sombra de las ideas. Al describir un estado al que caracteriza el predominio del “espíritu de sofisma”, nuestra historia misma moderna nos muestra cuán verdadera es la sentencia que un día pronunciara Donoso Cortés: “Después de los sofismas vienen las revoluciones, y después de los sofistas, los verdugos”.

"NARCISISMO INTELECTUAL"

Grave es la enfermedad mental, de la que intentamos hacer el diagnóstico. Podría calificarse de "narcisismo intelectual". Es la enfermedad de una inteligencia que se ha admirado y enamorado de sí misma, que se ha lanzado a la empresa de vivir de sí misma y para sí misma. Ha renunciado a la misión de reflejar, sobre la vida del hombre, la luz de la verdad y de la realidad, y se ha encerrado en su interior, contemplando mágicas fosforescencias. La vida sana, espontánea, natural, que habría representado el cultivo del huerto que Dios le había destinado, perdió para ella su atractivo. Construyó para sí un jardín en que el culto austero de la verdad cedió el lugar a la idolatría del ingenio, y con ello preparó para el mundo una situación que el Apóstol describió de una vez para todos en su carta a los romanos.

Esta enfermedad sutil, este convertir en algo que tiene en sí mismo su fin la vida trabajosa de la inteligencia, vició a esta vida *en su raíz misma*. No se trata, en efecto, de un error, de un fallo parcial producido durante el despliegue dialéctico de un argumento; no se trata de un tropiezo en el camino, de una pérdida momentánea de orientación. Esto representaría, sin duda, un retraso en su marcha, pero no la comprometería definitivamente. Es una claudicación que ha llegado a ser constitutiva; pérdida completa del sentido de la orientación que la incapacita para seguir su propio destino.

Porque cuando la inteligencia ha cedido a esta tentación fundamental — *eritis sicut dii* — de querer crear, como Dios, de la nada; cuando, abandonando el interés por la verdad, se entrega al interés por sí misma, adoptando alguna de aquellas actitudes que Santo Tomás calificó de "extrañas"; y que significan nada menos que el abandono, la puesta en duda de sus evidencias naturales, desde ese momento las fuentes mismas de una vida intelectual fecunda han sido viciadas.

Tal es la situación, más o menos grave en cada caso, en que se encuentra el pensamiento moderno desde el día en que, por obra de los innovadores del siglo XVI, consumó su ruptura con la verdad, viviente y vivificadora. Tal es la historia del pensamiento de origen protestante — y digo "de origen protestante" y no, simplemente, "protestante", porque más de una vez nosotros mismos, por desgracia, nos hemos dejado contaminar.

LA INTELECCIÓN DE UN ORDEN NATURAL

Partamos de una de estas *evidencias naturales*: la existencia de un orden entre los seres.

Un orden quiere decir, no una simple multiplicidad, sino una multiplicidad unificada. Esta unificación podría ser simplemente extrínseca, dar lugar a un orden parecido al que yo puedo construir al clasificar, de una o de mil formas, los libros de mi biblioteca. En realidad, vemos que el orden de los seres es más que esto, es más que una simple disposición o posición suya de hecho, en tal o tal otro lugar; vemos que el orden que reina entre ellos es un orden *debido*, que es la expresión de una exigencia interna; un orden, en otras palabras, que nace de una ley.

Hay un orden entre los seres que supone su legalidad; un ser, un devenir, que suponen un "deber ser", es decir, un principio y un fin.

En segundo lugar, todo orden requiere una distinción. Implica que los seres se acomodan en diverso grado a un prototipo ideal que constituye su medida. La igualdad absoluta, la multiplicidad indiferenciada que, en lo social, ha sido el sueño democrático, conduce no a un orden, sino a una tiranía; a una despersonalización de los seres, caídos en un estado de vileza común. Lo meramente cuantitativo no puede ser sujeto de un orden. No es un orden, en efecto, lo gregario, la masa; el orden, natural o social, exige, constitutivamente, una jerarquía, la presidencia de unos sobre otros, el establecimiento de grados o clases, cada una de las cuales participa diversamente de las responsabilidades y honores de la autoridad.

Así ocurre en el orden total del Universo. La inteligencia descubre a su alrededor, desde su primer despertar, no una multiplicidad caótica de cosas, menos todavía de "fenómenos", sino un *cosmos*, un grandioso conjunto de seres escalonados según su perfección, trabados unos con otros con innúmeras relaciones, muchas de las cuales, tal vez, constituirán eternamente un enigma para ella, pero que, tomadas en su conjunto, le ofrecen desde el primer instante un sentido, se le presentan como un índice gigantesco que apunta hacia su Creador. San Pablo y, después de él, San Agustín, han subrayado enérgicamente este carácter indicativo de la naturaleza, y llama el primero "inexcusable" a quienes no han sabido encontrar en él una respuesta al movimiento optativo de nuestra vida interior.

En un texto maravilloso, que comentaremos inmediatamente, nos describe Santo Tomás este espectáculo del orden del Universo, y nos hace ascender, peldaño a peldaño, la escala de los seres con el ambicioso pro-

pósito de atisbar, en lo que cabe a nuestra razón iluminada por la fe, algo del augustísimo misterio de la generación eterna del Verbo de Dios.

Y como los seres se conocen por sus obras, sobre todo aquellas que constituyen su máximo poder, es atendiendo a ellas como descubre el Angélico en cada caso el valor y perfección de los seres; y así justifica filosóficamente, reflexivamente, una clasificación que la razón ya había espontáneamente descubierto.

LA INTIMIDAD

El punto de vista adoptado por el santo es el de que la perfección de una operación — siendo ella algo intermedio entre un principio y un término — se mide por la intimidad del efecto producido.

“Se encuentran en los seres — dice — diversos modos de emanar o de proceder; y cuanto más noble es la naturaleza de cada uno, tanto más íntimo es el efecto que de él emana” (*Contra Gentes*: IV, 11).

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

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

El grado inmediato de vida, la vida sensitiva, muestra un notable progreso en la autonomía: por el conocimiento, en efecto, tiene el animal en su poder la “forma” que condicionará su acción. Su espacio vital, su ámbito, se extiende entonces proporcionalmente: no está limitado a lo circunstancial; y si sigue dependiendo constitutivamente de la materia, su operación característica, el conocimiento sensible, es ya un proceso de interiorización. La imagen sensible, aunque originada por un estímulo exterior, no se perfecciona ya en el exterior, sino que, continuándose en la imaginación, pasa finalmente a almacenarse en el tesoro de la memoria. La victoria sobre el espacio y el tiempo es notable; ha empezado para el

sujeto cierto grado de conciencia y de juicio; su fin le es impuesto (y en esto se muestra todavía su naturaleza servil), pero goza, en su consecución, de un grado de espontaneidad.

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

LA VIDA INTELECTUAL Y SUS GRADOS

“Pero existe un supremo grado de vida según el intelecto: porque el intelecto reflexiona sobre sí mismo y puede entenderse a sí mismo.”

Esta frase rebosa contenido. El gran salto ha sido dado; hemos llegado a la forma más alta de vida, a la vida *secundum intellectum*, que tiene como raíz primera la espiritualidad, y como primera manifestación el poder de reflexión: *nam intellectus in seipsum reflectitur et seipsum intelligere potest*. El intelecto (y lo mismo que él la voluntad, potencia igualmente espiritual) puede reflexionar, reflejar sobre sí. Este nuevo poder hace a su sujeto, la persona, dueña de su propio juicio, de la verdad de su juicio y, por lo mismo, dueña de sus designios; es *sui juris*, no “alienada” como los inferiores. Puede entregar su amor o retenerlo, prescribirse a sí misma su fin, que tiene, por consiguiente, de alguna manera en sí misma. Está ordenada al Bien Universal y Absoluto, es decir, puede identificarse con Él como su Bien propio; por esto goza, con respecto a cualquier bien finito, de una indiferencia dominante. Su actividad, su perfección, su felicidad son interiores, su vida se desarrolla en la intimidad de su conciencia; y en los casos en que su objeto sigue siendo todavía “lo otro”, lo será ya en tanto que intencionalmente presente en ella, sustituyendo con la suya su propia personalidad: profunda unidad e identificación, en la que el amigo llega a ser un *alter ego*, dice razón de “yo” para mí.

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

“Pero dentro de la vida intelectual hay diversos grados.” Tributaria aún, en la persona humana, de una vida imaginativa y pasional, nuestra vida superior no alcanza aún la perfecta inmanencia. En el ángel el conocimiento no procede ya del exterior; desde el comienzo de su ser gozó de la plenitud de ciencia debida a su naturaleza, y no requiere instru-

mento material alguno para alcanzar su último fin: lo posee en sí, reflejado en el límpido espejo de su esencia. Pero no estamos todavía en este último fin mismo.

Admira la audacia intelectual con que Aristóteles supo situarse en este último y perfecto grado de vida. Forzado por su descubrimiento del Acto Puro, puso en el vértice de toda perfección una Operación Subsistente, que él definió en términos de intelectualidad como pensamiento del pensamiento — νόησις νοήσεως —, pero que podría definirse igualmente en términos de amor; en ella y por ella objeto y sujeto serán formalmente una misma esencia y realidad:

Ultima igitur perfectio vitae competit Deo "in quo non est aliud intelligere et aliud esse", ut supra ostensum est.

Hemos llegado a la vida perfecta, a la perfecta inmanencia y objetividad, a la universalización entitativa, y no sólo intencional, de una Naturaleza, a la ruptura de todo límite que se oponga a la expansión infinita de su Ser.

LA NEGACIÓN DE LA "NATURALEZA"

Veamos ahora a la inteligencia que hemos llamado cavilosa frente a este espectáculo. Intentará sustituir la escala de los seres por una rampa indefinida en la que no es posible hacer corte alguno sin arbitrariedad; o al contrario, realizará escisiones profundas, infranqueables, en cualquier punto de ella, exaltará o degradará ora a unos seres, ora a otros, en todo caso; la primera unidad de "analogía" será destruida.

La doctrina cartesiana, por ejemplo, divide en dos, de modo irreducible, nuestro mundo: cuerpo y espíritu están separados entre sí por un abismo infranqueable. Todo, por debajo del hombre, está sometido a las leyes del mecanismo más inexorable; todo, en el hombre, goza de la más plena libertad. Surgió, de esta suerte, una concepción del mundo en que la idea de naturaleza era negada tanto en los inferiores al hombre como en el mismo hombre: el acontecimiento es lo bastante grave para que nos detengamos unos momentos a reflexionar sobre el mismo.

Fijémonos, en primer lugar, en la contextura de los seres materiales. El mineral (al que han sido equiparados, en realidad, todos los demás seres, excepto el hombre, al reducir a un modo de obrar común con él las actividades superiores de la vida vegetativa y sensitiva) es un ser que se caracteriza por una completa extroversión. Es un ser vertido enteramente al exterior en su acción, cuyo obrar siempre es en provecho de

otro, siempre tiene su fin en otro; un ser cuyo dinamismo siempre está “disparado” desde fuera y regulado desde fuera. Todo ello es verdad. Pero ¿significa eso que toda la movilidad, todas las operaciones del ser material tienen su origen enteramente en el exterior, que su evidente pasividad es una completa indiferencia con respecto a cualquier cosa que se quiera hacer con ellos? Así se supone cuando se explica de un modo puramente mecánico el movimiento de los cuerpos. En realidad, más allá de la movilidad puramente mecánica hay, en los seres, la zona de su “naturaleza”, por la que participan, no extrínsecamente, sino sustancialmente, de un orden objetivo.

Esto equivale a decir que todo ser “sirve para algo” no indistintamente, sino para algo “determinado”; que todo ser, en otras palabras, lleva impreso en sí mismo su destino, el fin que es su razón de ser.

Esta concepción ha introducido en el mundo de la libertad — el más alejado, sin embargo, del movimiento mecánico —, una confusión consistente en no distinguir la indeterminación, la indiferencia subjetiva propia de la materia, del ser que no tiene en sí mismo principio alguno de determinación, de la indeterminación de la libertad, del que no es capaz de determinarse por sí mismo. Ocurre, en efecto, que una filosofía dual o pluralista no puede ser definitiva; nuestro entendimiento tiende inexorablemente a la unidad, y tan sólo de modo transitorio puede contentarse con sistemas incompletos, que dejan al Universo dividido en inconexas esteras regionales. Contra el cartesianismo, en efecto, han surgido los sistemas que, no sabiendo reconstruir la primitiva unidad de analogía que la filosofía perenne descubría entre cuerpo y espíritu, absorbió uno de los términos en el otro. La frontera entre cuerpo y espíritu, establecida inicialmente de modo demasiado tajante, fue después, por una previsible reacción, enteramente borrada, desembocándose de este modo en una filosofía de tipo evolucionista, que confesará sin rebozo que no es posible distinguir dónde empieza uno y termina el otro. ¿Se equiparará el espíritu a la materia? ¿Se equiparará la materia al espíritu? En el fondo, todo obedece a un mismo y fundamental error de perspectiva.

Se ha negado que la materia corporal posea una auténtica naturaleza, y se la ha concebido como un ser carente de toda determinación, de toda tendencia interior, algo no sujeto a ley interna alguna, sino tan sólo a leyes extrínsecas. Se hace lo mismo con el hombre; se niega que tenga una naturaleza y se le concibe como libertad pura, como algo no sujeto tampoco a ley interna alguna; mas con esto se le abandona a una alternativa muy grave, cuyas consecuencias estamos hoy viviendo con singular intensidad. El hombre, o bien derrochará su vida en la arbitrariedad, en el deseo de singu-

larizarse, en la extravagancia y, carente de toda norma, de todo destino interiormente impreso en él, tomará como divisa un absurdo "vive como quieras", o bien sucumbirá al dominio de lo social, de lo colectivo, de la burocratización de la vida, de la socialización de las almas que está teniendo lugar entre nosotros. Una y otra situación, que han derivado las dos de una concepción antinatural del hombre, ¿significan otra cosa que la anulación de su personalidad?

LA NATURALEZA HUMANA

Entre todos los seres del Universo, el hombre goza de una propiedad singular: es el único que, en cierto sentido, es lo que "quiere" ser. Tiene el hombre de alguna manera su destino en sus manos: no transcurre para él su vida sin mayor trascendencia: su alma misma quedará moldeada por el uso que haga en cada caso de su libertad y la dimensión suya que se llama, ahora, su "historicidad". Previamente a esto, el hombre es lo que "cree" ser. Antes de depender de su libertad, su destino depende de lo que él piense sobre sí mismo; o, dicho en otras palabras, de la "antropología" que él mismo construya. Por lo cual, una vez hecho este descubrimiento, se presentará para él, como una tarea inaplazable, la de descubrir su propio significado, la de averiguar si su antropología latente era verdadera y se ajustaba exactamente a lo que realmente es.

Porque si el hombre es lo que quiere ser, y anteriormente a esto, es lo que cree ser, de modo más fundamental todavía el hombre, sencillamente, "es lo que es". Si él tiene, por su inteligencia y por su libertad, el poder de determinarse por sí mismo, el poder de introducir sus proyectos entre las impresiones que del exterior le vienen y sus propias reacciones personales; si escapa en su conducta al automatismo del instinto y es dueño en la misma medida de su propio destino, es porque posee una peculiar naturaleza, y ya sabemos que la naturaleza es la impresión que lleva todo ser, en sus entrañas, de su fin objetivo, del fin que ha de constituir su bien definitivo, su ultimada perfección.

Mas sea lo que sea aquello que el hombre quiera hacer de sí mismo, y lo que el hombre piense de sí mismo, en el fondo más íntimo de su ser, su naturaleza es una réplica y un deseo de Dios. En el fondo de todas sus veleidades y de todos sus deseos, hay en el hombre una apetencia fundamental, una ordenación radical que debe cumplir, si no quiere frustrar su destino: en el fondo de toda su sed de bienes hay una sed del Bien. La imagen de Dios que hay en él indica que está destinado a Dios. En las cono-

cidas palabras de San Agustín: *Inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te*, se expresa de modo irreformable esta realidad de una ordenación natural del hombre a Dios, que clama y resiste cuando él quiere frustrarla proyectando para sí mismo excelencias mentirosas, grandezas aparentes, que le advierte que ha equivocado el camino mediante el remordimiento, y la insatisfacción que producen ese “tormento del vacío” que ningún tiempo, según Pío XII, ha experimentado tal vez tanto como el nuestro.

EL HOMBRE Y SU ORDENACIÓN RADICAL A DIOS

En el fondo de nuestro conocimiento y de nuestro querer se encuentra siempre la Naturaleza.

“En el proceso racional es principio lo naturalmente conocido. Parecidamente, en el proceso del apetito racional que es la voluntad ha de ser principio lo naturalmente deseado. Y es preciso que esto sea uno, porque la Naturaleza no tiende sino a lo uno” (*Summa Theol.*, I^a, II^{ae}, q. 1, art. 5.^o).

Importaba descender hasta aquí, porque, gracias a ello, vemos que 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 arduo trabajo de desarrollo espiritual para hacerlo pasar a una perfecta y explícita actualidad.

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 potencia y actividades nuestras, cuya única razón de ser es permitirnos, un día, poseer a Dios en realidad de verdad. Con su habitual sencillez describe así Santo Tomás este desdoblamiento de nuestra naturaleza en facultades, por cuyo cauce se explicitará efectivamente nuestra ordenación natural a Dios:

“Por natural inclinación el hombre está ordenado al fin que le es connatural. Esto sucede de dos 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 práctico; segundo, por la rectitud de la voluntad, que tiende, naturalmente, al bien que la razón le propone" (*Summa Theol.* I.^a, II^o, q. 63, art. 3.^o).

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

LA PERFECCIÓN DE LA INTELIGENCIA Y DE LA VOLUNTAD

Esta unidad, esta ordenación interior a Dios no elimina toda indeterminación de nuestra inteligencia y de nuestra voluntad: ni la primera se encuentra, en efecto, determinada por naturaleza con respecto a toda verdad que es capaz de conocer (sino que debe, por el discurso, ligarlas una por una a los principios que connaturalmente conoce, para que participen así de su certeza), ni se encuentra determinada nuestra voluntad con respecto a todo bien. Pero ocurre aquí que la simetría entre nuestras dos facultades superiores no es perfecta, como no es idéntico el modo de estar ordenada una y otra a su objeto. Si consideramos esta indeterminación por la perfección o imperfección que representan para una persona, nos encontraremos con que si es en todo caso imperfecto que un intelecto no posea por naturaleza una ciencia universal, no lo es, en cambio, la indeterminación de la voluntad con respecto a todos los bienes particulares. Esto es explicado por Santo Tomás tomando como ejemplo al ángel.

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

"Pero el acto de una facultad apetitiva consiste en la inclinación del afecto hacia una cosa exterior. Ahora bien: no depende la perfección de un

sujeto de 'cualquier' cosa hacia la cual pueda sentir inclinación, sino tan sólo de su superior; y, por consiguiente, no es imperfección del ángel que no esté determinada por naturaleza su voluntad, con respecto a aquello que está por debajo de él; pero lo sería que no lo estuviese con respecto a lo superior a él" (*Summa Theol.*, I.^a, q. 59, art. 3.^o ad. 2m.).

Una y otra imperfección, intelectual y volitiva, se dan, en cambio, en el hombre. Ni su inteligencia posee, de modo innato, todos los conocimientos de que es capaz, sino tan sólo los primeros principios, ni la ordenación natural de su voluntad hacia el último fin está tan determinada que no quepa indecisión en ella con respecto al Ser que realiza en concreto este fin. Si es perfección que no se encuentre determinada, sino libre, con respecto a los bienes inferiores; es imperfección, en cambio, que esté indeterminada en su ordenación a Dios; en otras palabras: que tenga la posibilidad de pecar.

DEL FIN NATURAL A UN FIN SOBRENATURAL

Nuestro espíritu no posee, pues, por naturaleza, toda su perfección, sino que debe alcanzarla por un proceso de sucesiva concentración en Dios de nuestro pensamiento y nuestro amor.

De este modo se cumple la ley que establece que "el fin corresponde al principio". Al comienzo de nuestra vida psíquica, de nuestra actividad intencional, está la Naturaleza, con su modo *determinado* de obrar: ordenada hacia un fin uno, pero tan sólo vagamente sentido o presentido en la forma general y abstracta de los primeros principios y en nuestra disposición nativa para el bien: simétricamente, el acto final en que dicha vida culmine deberá tener lugar igualmente, tanto como sea posible, no de modo indeterminado y libre, sino infaliblemente, *per modum naturae*; una "evidencia" intelectual no abstractiva ni discursiva, sino intuitiva, presidirá a un modo no libre, sino necesario, de querer, superior a la libertad; porque, en efecto, "no es debido a impotencia de la voluntad si se encuentra arrastrada por natural inclinación hacia algún bien, sino, al contrario, a su vigor ('virtus'); la necesidad natural no repugna a la voluntad, sino solamente la necesidad de coacción" (De Ver. Q. XXII, art. 5.^o ad. 2m); y ello porque "de la perfección de un bien proviene que la voluntad se sienta necesariamente atraída por él, con inclinación de necesidad natural" (Ibid., ad. 2m).

Este Bien Absoluto, Incondicionado, poderoso para atraer irresistiblemente nuestra voluntad no puede ser sino Dios intuitivamente contemplado en su Esencia.

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

El hecho de que no haya en la criatura una exigencia, una potencia propiamente dicha respecto al acto beatificante, no impide que haya en ella una “potencia obediencial” para él; la “sobre-elevación” gratuita de su ser al orden divino está posibilitada con potencia obediencial en la persona por su naturaleza espiritual; y este hecho es de tal magnitud, que por él puede definírsela entre todo otro ser.

Dios, con una obra que es más admirable que la de la Creación misma — rezamos en la Santa Misa —, nos ha brindado la posibilidad de llegar un día a este estado, que realizará de modo sobreabundantísimo todo lo que de perfección había en nuestro “fin connatural”. Cuando se sirva llamarnos a Sí, toda nuestra energía psíquica natural (sobreelevada infinitamente, pero no destruida ni deformada, porque la gracia no mutila, sino que sublima la naturaleza; no la contradice, sino que viene a ponerse en contacto suavemente con ella), convergerá en una total unidad, se expansionará en un Acto muy perfecto y muy sencillo, como es perfectísimo y simplicísimo el Ser que ha de especificarlo. Allí culminará gloriosamente, no tan sólo con respecto al hombre, sino con respecto al Universo entero, porque está esperando la redención de los Hijos de Dios, el sentido de Unidad que es el fondo de la Naturaleza.

Todo este movimiento hacia Dios de nuestras potencias superiores penetra y arrastra así mismo nuestro psiquismo inferior. No tan sólo la inteligencia y la voluntad, constituyen al hombre: pensarlo así sería reincidir en algunas de las teorías duales y mutiladas que hemos criticado. Es el hombre entero, el que tiende hacia Dios y está destinado a Dios; y si tan sólo por lo que en él hay de espíritu puede alcanzar directamente su fin, sin embargo el resto de sus facultades interviene siempre; ya con una actividad preparatoria en este mundo, ya participando, en el otro, por redundancia, del bien que nuestra parte más noble disfruta. En este día venturoso de la consumación de los tiempos, todo el Universo, incluso material, será transformado, y nuestros sentidos colaborarán a su manera en nuestra felicidad. Nuestra imaginación, nuestra memoria, nuestra habilidad artificiosa; toda nuestra rica vida pasional están comprometidas en este despliegue de la naturaleza humana hacia la consecución de su destino, aunque siempre al servicio de nuestra parte superior. Ellas aceptarán sin duda alguna este lugar subordinado, bien que no sin lucha, si el hombre

reconoce, a su vez, su condición de súbdito de Dios. El destino del hombre, el recto aprovechamiento de sus fuerzas, el despliegue de su naturaleza según el libre juego de sus facultades espirituales exige, para ser posible, la humildad; que él comprenda cuál es su lugar en el Universo, y ni se humille, por el amor, ante los seres inferiores, ni se levante, por el orgullo, frente a su Criador, constituyéndose a sí mismo en su fin.

De esta suerte, la humildad es garantía, para el hombre, de salud mental. He oído decir que muchas personas internadas en casas de salud no estarían en ellas si en un cierto momento hubiesen sido dóciles. Si esto es verdad, contra la concepción natural y sana del hombre ordenado por entero a Dios como a su fin, se presenta, como la enfermedad fundamental, como el desorden fundamental que se encuentra en la raíz de todo otro desorden, el culto al propio "yo", el "egocentrismo", la "concupiscencia". Mas si ello fuese así, resultaría una conclusión extraordinaria para este mundo de nuestros días, enfermo de cuerpo y más enfermo todavía de espíritu: la garantía de su restablecimiento sería, para cada hombre, el olvido de sí mismo, su entrega generosa, heroica si es preciso, al servicio de la Verdad y del Bien.