

INTENCIONALIDAD Y FINALIDAD

“Con la palabra intencional — escribe un autor — significaron en su tiempo los escolásticos todo cuanto se refiere, como determinación interna o como término inmanente, a la función psicológica del conocimiento objetivo”; o, en otras palabras, al orden de la “idea”. Inscritas sus especulaciones en un contexto metafísico (depurado con gran seguridad, en los mejores momentos, de posibles contaminaciones por parte de un “realismo” vulgar) entendieron por ello el “haber”, la “ousía” propia del ente cuya actualidad alcanza el nivel de una “forma” no absorbida en la tarea de estructurar o vitalizar una “materia”. Y este acceso al orden de la forma pura, significaba el acceso a “un orden más alto de realidades”, al orden de la verdad *lel ser*, en servicio de una vocación de universalidad — “quodammodo omnia” — en cuya virtud la conciencia devenía coextensiva al “mundo”, que por primera vez surgía ante ella. La órbita de sus intereses resultaba amplificada en la misma medida; y si necesidades pragmáticas, particularizadoras, seguían afectando al hombre y solicitando sus reacciones, tales actos no merecían ya el nombre de “humanos” en sentido estricto, sino en la medida en que la conciencia moral lograba incardinarlos a dicha órbita de universalidad, por participación.

Perteneciendo, pues, al orden ontológico como su grado más elevado de realización, el orden “intencional” de la “forma pura”, del “espíritu”, se oponía, como el todo a la parte, al orden meramente “físico” o “natural” de las formas sumidas, en algún modo, en la materia; y la división entre ambos órdenes estaba claramente sentada.

Pero había más. La distinción entre la naturaleza material de un lado y el espíritu de otro, implicaba, en la mente medieval, que ni siquiera el “mundo” mismo como “totalitas rerum” destinada a “describirse” en la mente, agotaba la aptitud contemplativa de ésta. (Vd. De Ver. q. 2, art. 2.) Se la concebía, en efecto, como siendo rigurosa y radicalmente “capax Dei” (Vd. De Ver q. 2 art. 2, ad 5m), como ordenada directamente a la unión con Dios por el conocimiento y el amor. (Cfr. II^a II^a, q. 2, art. 3, etc.) La posibilidad de que esta unión fuese unión real, tan sólo inaugurada “per Filium incarnatum et per donum Spiritus Sancti” (I^a, q. 32, art. 1, ad 3m),

estaba, sin embargo, prefigurada ya en la naturaleza misma de la mente (Cfr. I^a, q. 93, etc.), abierta, en razón de su espiritualidad, incluso a este último modo, divino y “sobrenatural”, de comunicación del Ser.

Distaba mucho de ser obvia esta postura, cuando nuestro tiempo recuperó la noción de “intencionalidad”. El temor, sin embargo, de recaída en errores recientes (el “psicologismo”, caso particular de un “físicismo ontológico” que es la corrupción del “realismo natural” de la mente; o, por el contrario, las “ideologías” que eventualmente se ofrecieron como alternativa) impuso a la reflexión filosófica una marcha precavida, y se limitó a explorar la conciencia intencional en todos sus aspectos e implicaciones, *prescindiendo de toda afirmación ontológica*.

Este paso significaba nada menos que el redescubrimiento del modo de determinación propio de la conciencia. A diferencia de la “cosa” (substrato de “accidentes”, término de relaciones particularizadoras, sometidas, como tales, a la ley de limitación recíproca de los extremos, que es la “contrariedad”), la conciencia inaugura, en cambio, un modo “abierto” de acoger, en su inmanencia, un “objeto” —“opuesto” a ella sin serle “contrapuesto” — al que apunta constitutivamente, dejando que se revele libremente en su propia verdad, sin que ninguna restricción apriorística se interponga.

¿Es posible prolongar este paso, con la pretensión de *reconquistar válidamente, en el límite* (y pese a todas las desconfianzas que los “sistemas” dejaron con frecuencia en pos de sí como legado), el total ámbito ontológico que un día poseyera el pensamiento medieval? De ser posible este empeño, nos parece que una de sus condiciones sería la de valorar adecuadamente la *dimensión teleológica* que la noción de intencionalidad entraña; *dado que ella cabalga de suyo, originariamente, sobre dos vertientes*: primero, la “formal” o de la “idea” a que nos venimos refiriendo, *pero, además, la “tensional” o del “acto”, de la que no es legítimo prescindir*.

En la presente nota, nos limitaremos a caracterizar, por algunos rasgos que nos parecen más salientes, los *momentos o fases principales de este eventual despliegue teleológico de la conciencia intencional*, y que nos parecen ser:

1.º El destacarse de un “objeto” frente a la conciencia, como opuesto a un “contenido” o modificación subjetiva (“*propria passio facultatis*”, de Santo Tomás: Cfr. I^a, q. 85, art. 2, c). 2.º La teleología en juego en el seno de la conciencia objetiva desde este primer estadio se prolonga ulteriormente hasta el “ente” propiamente dicho. 3.º La conciencia objetiva se

refiere al Ser Absoluto, fundamento de todo ser, al par que clave de bóveda de todo sistema de ideas.

Cada una de estas etapas expresa, a nuestro juicio, un cierto grado de penetración en la realidad, o lo que es lo mismo, un cierto grado de "trascendencia". Procuraremos dar en cada caso su medida precisa.

Ahora bien: conviene notar desde el principio que el "modo" como la conciencia alcanza su "intentum" en cada uno de los momentos o fases anteriores puede ser más o menos perfecto, según el "modo" respectivo de la conciencia considerada: pues uno es el "modo" de la conciencia humana, otro el de una posible "conciencia pura", queremos decir, no condicionada "ad modum naturae" por un sub-consciente biológico; una conciencia totalmente "espontánea", sin ninguna componente de "pasividad" o "receptividad *ab extrinseco*". Lo cual no excluye todavía, notémoslo, todo carácter sintético en su objeto, ni toda falibilidad en su libertad, ni toda subordinación a una eventual jerarquía. Justamente en ese nivel queremos detenernos y ello con el objeto preciso de poder mejor bucear en la estructura ontológica de nuestra propia conciencia, para descubrir el respectivo nivel o profundidad de cada uno de sus componentes.

Primer momento: la conciencia "objetiva".

Para una conciencia totalmente espontánea, es decir, para una conciencia intelectual pura, no condicionada en su objetividad por las síntesis alógicas de una imaginación constructiva, el "objectum" alcanzado en esta primera fase gozaría de la plena consistencia de una "esencia", o si se prefiere, de un "*noumenon*" (entendiendo por tal una realidad totalmente determinada por notas racionales). Una conciencia totalmente espontánea es, como tal, origen y centro de un ámbito objetivo necesariamente "real", o lo que es lo mismo, "trascendente".

Notemos, sin embargo, que las nociones de "esencia", "realidad", "trascendencia", etc., tal como las consideramos en este primer momento, no tienen todavía sentido ontológico pleno: "*res, sive essentia*" no equivale, sin más, a "ente" ("*id, cujus actus est esse*") ni tan siquiera a título de "posibilidad ontológica". En efecto: como ya advertimos en otra ocasión (*Convivium*, núm. 1, 1956), el juicio *a priori* (que tan importante papel ha desempeñado en la historia de la metafísica): "toda esencia es un posible", no es analítico, sino sintético, y en ese primer momento no se considera todavía el segundo de los elementos de esta síntesis, a saber: la referencia existencial.

El “objectum”, en esta primera fase es, rigurosamente hablando, un “ente ideal”. Por su parte, el “acto” originante de este objeto, que lo asume y penetra como principio último de su unidad formal (de su inteligibilidad como “inteligible en acto”), si bien dice ya razón: 1.º, de “luz” intelectual; 2.º, de “intuición” intelectual, ello lo es todavía en un sentido preciso: pues ni esta “luz” — acto de los inteligibles en acto — es todavía el “esse” mismo que corona el “yo” en su plenitud existencial, ni la “intuición” de que se trata es “intuición ontológica”, sino, tan sólo, “intuición eidética”. Llamaremos “trascendencia gnoseológica” a la trascendencia lograda en esta fase, primera superación de una relativizante “subjetividad”.

Si consideramos, en cambio, una conciencia cual la humana en esta primera fase de despliegue de su teleología, encontraremos que la “objetividad” lograda por ella (o lo que es equivalente, su implantación en la “realidad” de las “esencias” que constituye la “trascendencia gnoseológica”) no alcanza la perfección y plenitud anteriores.

Pero, antes, una observación. El origen del objeto (“génesis de la conciencia objetiva”) lo afecta constitutivamente — *vellis, nollis* — en su estructura misma. Siendo su “esse” un “percipi” rigurosamente correlativo de un “percipere”, las vicisitudes del segundo no pueden ser relegadas al orden “accidental” de una “historia” del sujeto psíquico, ni la superación del “psicologismo” (esquemáticamente definible por una retención exclusiva del “contenido” o modificación subjetiva (“*passio facultatis*”: loc. cit., Iª, q. 85 art. 2) con desconocimiento del “objeto”) puede en modo alguno consistir en reducir el “objectum” a una estructura estática, sustraída a todo devenir y a toda dialéctica extensiva. O si se prefiere (dado que la “forma dinámica” que preside y regula aquella génesis, es teleológicamente idéntica a la “forma objetiva” misma que la conciencia opondrá a sí en el término de su “cogitatio”) no es posible disociar el “yo” como “conciencia”, del “yo” como “acto”.

Ahora bien. En la impura conciencia humana, esta génesis del objeto gravita pesadamente sobre él. Notemos, en este sentido: 1.º El carácter epifenoménico que afecta siempre, en mayor o menor grado, nuestros “contenidos” de conciencia; es decir, la disociación de nuestros fenómenos psíquicos con respecto a nuestro “yo” profundo. Si la conciencia se instala de esta suerte en una zona superficial del “yo”, su “objectum” correlativo estará tarado de “verbalismo” en el mismo grado. “Hablando por hablar”, sustraerá el objeto del dominio riguroso, pero saneador, de la ley moral que rige, desde su fondo, todas las manifestaciones del “yo”, y cuya repercusión en el objeto viene expresada por el principio de no-contradicción. El objeto queda abandonado, por este hecho, a todos los avatares de la sofística.

2.º Pero si, por el contrario, nuestra conciencia está “enraizada”, un peligro opuesto la amenaza: que la inevitable repercusión de nuestro subconsciente, del “yo” subliminal, en el “contenido de conciencia”, convierta parcialmente en “proyección” subjetiva el acto “objetivante”, comprometiendo en la misma medida su plena significación “real”.

Podría notarse aún que la “proyección” subjetiva que condiciona de continuo nuestra objetividad, es una amenaza para ésta de dos maneras: ya porque asuma la forma de un divagar (indiferencia teleológica de la imaginación pura), ya, por el contrario, porque esté rigurosamente ligada a la teleología utilitaria y pragmática propia del sujeto sensitivo (fijación del “*phantasma*” por actividades sensibles otras que la de la imaginación; en especial, por la “*cogitativa*”, rigurosamente coordinada, por su parte, a ciegas inclinaciones instintivas). En el primer caso, la conciencia será arrastrada al mundo “irreal” del ensueño; en el segundo, a un “mundo” inferior de “necesidades” y “evidencias” seudo-naturales. Hasta qué punto la primera de estas dos posibilidades ha preocupado en ciertos momentos la filosofía es cosa sabida; como lo es igualmente que toda filosofía que luche por instalarse al nivel de la conciencia “especulativa”, es decir, al nivel de la vida del espíritu, debe necesariamente enfrentarse con el seudo-realismo que las exigencias de aquella actividad “natural” pretenden imponerle.

Ahora bien. Estas limitaciones, si pueden ser suficientemente controladas para no incidir positivamente en error, no pueden ser suprimidas: constituyen, en efecto, una condición de posibilidad de nuestra vida consciente. Recordemos tan sólo, al efecto, la tesis tomista que hace de su ordenación al “*phantasma*” (“*proyectum*” de la sensibilidad) una condición constitutiva del “*objectum*” en cuanto tal; de suerte que, de ser ello cierto, no será nunca *totalmente* definible tal objeto por sólo notas racionales, antes bien acarreará siempre de un modo u otro, elementos empíricos. En consecuencia, sólo impropriamente se le puede denominar una “esencia”. Sólo imperfectamente está implantado en lo “real”, sólo imperfectamente alcanza la “trascendencia gnoseológica”. Las limitaciones de la “subjetividad” humana (que pueden resumirse, en este punto, diciendo que goza de un insuficiente poder de “reflexión”) repercuten en nuestra conciencia “teorética”, inextricablemente asociada a nuestra conciencia “pragmática” por vínculos que le son constitutivos.

Segunda fase: trascendencia al orden "ontológico".

Empezaremos por referirnos al tránsito mismo desde la conciencia de "objeto" ("trascendencia gnoseológica") a la conciencia del "ente" propiamente dicho ("trascendencia ontológica").

Habiendo ya logrado hacer surgir ante sí un "objeto" (puro "ente ideal" hasta el presente) la conciencia "intenta" el orden ontológico en sentido estricto (el orden del "*ens, cujus actus est esse*"). Hasta el presente, ella había encontrado tan sólo ante sí lo que los antiguos escolásticos denominaron "*conceptio intellectus*", lo "*primo et per se intellectum*". Transcribimos en nota, para apoyo de nuestra meditación ulterior, el pasaje tan central como conocido de Santo Tomás, De Pot^a q. 8, art. 1, c (1), y rogamos al eventual lector escolástico que atienda a las conexiones que del mismo subrayamos en nuestro texto, si quiere hacerse cargo de la marcha de nuestra reflexión.

En la fase considerada hasta el presente, entraban en juego, de los diversos elementos a los que el "yo" dice referencia en el acto de conocimiento objetivo, los siguientes: un "entendimiento" *a*), subjetivamente afectado por una "species" *b*) (contenido, en el sentido en que venimos empleando esta expresión, de "modificación subjetiva") el cual, por su "acto" *c*) contempla un "objeto" *d*) que este mismo acto hace surgir ante sí, como opuesto a sí.

Pero esto no basta para satisfacer nuestra "conciencia natural". A menos de ser ella sofocada (y ¿con qué derecho podría pretenderlo la "conciencia especulativa"?) aparecerá siempre, una y otra vez, la "*intentio*" de un término, no simplemente "objetivo", sino "en sí"; de lo que Santo Tomás denomina, en el pasaje citado en nota, la "*res intellecta*".

Ahora bien. El paso a esta eventual "realidad en sí" *no puede tener lugar como algo accidental, sobreañadido* (pues entonces, ¿por qué de modo inevitable?) al "objeto", estimado "sistente" en su simple "presencialidad" objetiva, en su "consistencia" de ente ideal (sumisión al principio de "identidad"). Este planteo equivaldría, en efecto, a recaer en la enojosa cuestión "*de ponte*", que nadie tiene interés en resucitar.

No era ésta la postura de Santo Tomás.

"*Hujusmodi ergo verbum oritur ab intellectu per suum actum quasi terminus ipsius et quasi quoddam per ipsum constitutum*", escribía; pero este término, constituido y contemplado a un tiempo por el acto intelectual no se le "objeta" en el modo de una mera "presencia", sino de una "representación". Surge y se origina, en efecto, *precisamente* como "*similitu-*

do" de una "*res intellecta*" en virtud de una finalidad inmanente que le remite a ella como a su fin, en la línea de lo que muy exactamente denominó un autor "finalidad representativa"; por tanto, no como una mera semejanza de hecho, que resultaría incontrolable, sino de algo nacido "*ad similitudinem*", y cuya estructura misma remite constitutivamente a la realidad que está encargada de "presentificar": "*conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem; propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format* (génesis del objeto en la conciencia) *ut rem intellectam cognoscat*".

Según esto, la dinámica misma generadora del "objeto" se prolonga hasta una "realidad en sí", a la que recubre para constituir, originariamente, una sola y plena "realidad objetiva" ("*verum, quod est in intellectu, convertitur cum ente ut manifestativum cum manifestato*": I^a, q. 16, art. 3, ad 1 m); alumbrando, en lo que era antes únicamente "cosa" ("*intelligibile in potentia*") una "unidad de sentido" (por el que deviene "*intelligibile in actu*"). Para la conciencia natural, el objeto pasa desapercibido como objeto inmanente; *supone* directa e inmediatamente por la "*res exterior*". Sólo por reflexión crítica se *opone*, como dato incuestionable, a una "*res exterior*" devenida, por el mismo hecho, problemática.

Huelga recordar que la referencia a la "*res*" se ejercita formalmente, cuando esta "*conceptio*" tiene la estructura de un juicio.

Que el pensamiento, sin embargo, "intente" lo "en sí" de tal manera que esta "*intentio*" afecte intrínsecamente la estructura del "objeto" consciente, ello muestra, sin duda, la legitimidad de la correspondiente exigencia, supuesto el pensamiento "objetivo", pero no más. En otro trabajo (*Convivium, Estudios filosóficos*. Barcelona, núm. 3, 1957) indicamos que el cumplimiento de esta "*intentio*" significativa no tiene lugar por simple prolongación de la dinámica objetivante que consideramos, sino que exige lo que en el lenguaje de Santo Tomás se denominaría "*quasi quaedam reflexio*"; o, en otro más reciente, una "*síntesis a priori*": la que consistiría, en este caso, en la vinculación necesaria de la dimensión "intencional" del pensar a las raíces ontológicas del mismo, por la línea que allí denominamos "*sentimiento*".

La "*res intellecta*".

¿Cuál es el estatuto de este "término en sí", de esta "*res intellecta*" hacia la cual se dirige, teleológicamente, el proceso mismo en virtud del cual surge un "objeto" en la conciencia?

Limitados, en la fase que estamos considerando, a lo que la Escolástica

denominaba "objeto proporcionado, o propio" de un entendimiento ("*Id, per cuius informationem potentia suum exercet*"; y ello de tal modo que "*quocumque convertat se anima, hoc objectum est sibi ratio agendi*". Santo Tomás, op. *De principio individuationis*, Ed. Perrier, París, Lethielleux, 1949) y que nos parece guardar una correlación con lo que el lenguaje moderno ha querido expresar básicamente con la palabra "mundo", no cabe duda que, para nuestra conciencia humana, esta "res" dice siempre, de un modo u otro, razón de "cosa", es decir, de realidad caracterizada por aquel tipo de sustantividad cuyo "ser" es "estar"; cuya actualidad está en parte definida por la simple presencialidad espacio-temporal; cuyo obrar es "reactivo"; que está intrínsecamente penetrada por su "circunstancia"; cuya alteridad ontológica implica contraposición.

Pero si esta "cosa" adopta para nosotros la apariencia de lo consistente típico, el falso carácter de "paradigma de lo existente", no sería difícil mostrar que ello tiene lugar por una sobrevaloración abusiva, por parte del sujeto humano, del valor ontológico de los elementos o funciones que en él son correlativos a este objeto "material"; especialmente, de la dimensión "táctil" que nuestro "*experiri*" inevitablemente reviste.

"Acto" y "Sujeto"

Antes de entrar en materia, importa todavía notar lo siguiente. Todo avance en la "espontaneidad" del conocimiento (determinación "*ab intrinseco*" del mismo) traduce el predominio gradual, en el "yo", de la razón de "acto" sobre la razón de "sujeto". ¿Qué debe entenderse por "sujeto"? ¿Qué debe entenderse por "acto"?

La "subjetividad" del "yo" no es otra cosa, en rigor, que aquella dimensión por la que sigue diciendo todavía razón de "*substantia*", de soporte de inherencia de actividades, de determinaciones formales, etc., que adquieren en él consistencia. La semejanza con la "cosa" es clara, así como la referencia a la materia, "*primum subjectum substans*". La repugnancia que algunas escuelas sienten a denominar "substancia" al "yo" o el "espíritu" procede, probablemente, de haberse aferrado a esta significación literal del término y no haber sabido encontrar para el mismo la flexibilidad de una noción analógica. Pues de ninguna manera puede identificarse, como es obvio, el modo propio del "yo", del "espíritu", en cuanto tal, al "*sub-stare*" que caracteriza en cambio al "ello" a la "cosa" material.

Sin embargo, en todo espíritu finito queda algo de esta dimensión de "subjetividad". Ella se traduce, en el acto que soporta, por una distensión:

la que vincula y opone “acto primero” y “acto segundo”, “*esse*” y “*operari*”. (Cfr. *Convivium*, 1957, *loc. cit.*).

Si en este momento, por el proceso racional ascendente que es la “*analogía*” nos fuese dado superar de alguna manera esta disociación, reabsorbiendo la operación (previamente despojada de toda “transitividad”, de toda “transitoriedad”) en el “*esse*” que es su fundamento y raíz, y del que la operación, por su parte, es el despliegue energético, contemplaríamos, en la cima de toda actualidad, un Acto que diría razón de *núcleo ontológico pleno*: el incondicionalmente Necesario, el “*Ipsum Esse subsistens*”; “Sistencia” y “Presencialidad” absolutas que asumirían, en un “modo” superior no conceptuable, el “con...”, el “sub...”, el “ex...”, etc. que sin embargo *necesariamente* modalizan al “*esse*” con el cual entran en síntesis.

Por derivación de este Acto, donde quiera que se realice — en el “modo” o grado que sea — la razón de “actualidad”, tenderá a caracterizar un “*stare*”, un “modo firme de tenerse en pie”, totalmente opuesto al “*yacere*”, al simple “estar ahí”, yecto en una presencialidad material y desalmada. Pero si aceptamos con Santo TOMÁS que el “*esse*” es para el “ente” lo más íntimo; y si aceptamos a un tiempo su aforismo “*unusquisque videtur esse quod est potius in ipso*”, deberemos consecuentemente afirmar que del “acto”, no de una “subjektividad” o “sustantividad” eventuales, recibe el ente su *densidad ontológica*. Un último paso, y afirmaremos que la realidad en que la razón de “ente” tiene pleno cumplimiento no es la “cosa”, sino la “persona”, o si se prefiere, el “yo”; expresiones (podríamos todavía usar la de “espíritu”) que, no siendo formalmente equivalentes, convergen todas en designar el caso típico de “ente” cuya consideración nos interesa primordialmente: el dotado de “conciencia”, y de “conciencia intencional”.

El conocimiento “ontológico”.

El “*excursus*” anterior nos ha parecido útil para poder sentar la siguiente afirmación decisiva: *tan sólo en la medida en que el “acto” irrumpa en la conciencia objetiva y haga sentir su peso en ella, trascenderá ésta el plano especulativo del “objeto” para entrar en comunión con el “ente”; o en otras palabras, para traspasar el umbral de la Metafísica.*

Cierto que la trascendencia al ente es parcialmente, para la conciencia humana, una “extroversión”, es decir, una negación de sí misma. Lo “transobjetivo” reviste *necesariamente*, en nuestro mundo, el “modo” inferior de la “exterioridad”. Un peso de necesidades vitales y pragmáticas obliga a nuestra conciencia a prestar atención a dimensiones tales como el “aquí” y el “ahí”, el “esto” y el “aquello”, el “antes” y el “después”, etc., que no en-

cierran, de suyo, interés especulativo alguno y cuya consideración nos parecerá — y será realmente — un descenso. Y sin embargo, notemos que, de la misma manera que la “conciencia moral” encuentra en la “coacción” exterior un apoyo supletorio de una cierta carencia interna de libertad y de iniciativa, así el descenso a lo “físico” que nos ocupa se ofrece a nuestra conciencia especulativa como el único modo de salir del orden de unas “esencias” pobres, cuya “identidad” no sobrepasa, en mucha parte, el nivel mínimo de una mera “no-contradicción”; a causa de lo cual, al no encerrar la necesidad, y sí tan sólo la *posibilidad* de “objetivarse” frente a la conciencia, no puede ser término de “intuición intelectual”.

El peligro de esta dependencia estriba en que la “conciencia natural”, siempre amenazada de “pragmatismo” en su constitutivo afán realista, estime que con este orden “físico” se le da el orden mismo del ente en *identidad formal*. Lo que es condición, y condición limitativa, se torna entonces en esencia; y esta caída entraña una sanción: el hombre arrastrará por el mundo una vida vacía, balanceada entre la carencia de horizontes y la divagación empírica, mientras no descubra que su conciencia objetiva exige, para salir de una “universalidad” forzosamente genérica e indeterminada, no sólo la concreción de lo empírico, sino, además, la polarización unificante de un “ideal”.

Es justamente en razón de este último descubrimiento que tiene lugar la “trascendencia ontológica” propiamente dicha. La teleología que dispara ahora la conciencia hacia un término o “*res intellecta*” trascendente al orden “objetivo”, no “intenta” el “contacto” físico o material con una “cosa” exterior, sino la comunicación con otro “sí mismo”, con otro centro de interioridad. El pensamiento reclama al pensamiento como término “trans-objetivo”; en primer lugar, si se quiere, a título de principio *per se* de unidad formal, pues, en la medida en que el objeto no brota de una actividad constructiva de la propia conciencia, sino que dispara en ella su atencionalidad y le “impone” su estructura inteligible, nos remite constitutivamente a una inteligencia pensante, a un “acto” en que aquella unidad e inteligibilidad se resuelvan y funden, y del que son expresión: pues, en definitiva, sólo la inteligencia es inteligible, sólo en el “acto” puede tener consistencia la “idea”. Lo que en cierto momento dice Santo Tomás de la “*res naturalis*”, a saber, que está constituida entre dos inteligencias (De Ver, I, art. 2, c), se aplica formalísimamente al “objeto”.

Pero la conciencia reclama todavía otro “sí mismo” a un título más profundo, a saber: como centro de vida interior, con quien lograr una “comunidad”. Y no nos costaría afirmar que *hasta que la posibilidad de “comunidad” se dibuja en la conciencia, la palabra “Metafísica” no alcanza su*

pleno sentido; es decir, hasta que el "tú" irrumpe en nuestro mundo, como claramente diferenciado de la "cosa".

De nuevo, para nuestra conciencia humana, el "tú" que dispara, por su simple presencia, el despliegue teleológico de unas necesidades espirituales hasta entonces latentes sigue afectado por condiciones materiales; limitemonos a recordar, por ejemplo, la enorme importancia que tiene, desde el ángulo que nos ocupa (trascendencia al orden del "ente", como "comunidad de vida", por entrega a un ideal común) todas aquellas que, a la base de la vida natural humana, tienen su concreción en el "sexo".

Ya se comprende que no podemos ni referirnos siquiera a los innumerables modos y matices de relación interpersonal, en que se manifiesta la multiforme riqueza del espíritu; querremos tan sólo insistir en que la situación original que está a la base de todos ellos no es simplemente adyacente a la conciencia objetiva, sino intrínsecamente exigida y presupuesta por ella, como estrato más profundo de un único dinamismo. La última razón justificativa de este aserto estriba en que, siendo la conciencia no sólo atisbo de intuición, sino, además, plenitud ontológica que se derrama en un "verbum" requiere constitutivamente prolongarse, no sólo hacia un término de "cosa" (a la que imponer nombre, revelando su "sentido", y juzgando de ella a la luz del mismo, en el seno de una narración, poema o canto, en el que se asuma y revele, en el límite, un horizonte absoluto de universalidad: "*totus ordo universi*"), sino, principalmente, un término de "persona", un "tú" que preste oído y comunique íntimamente, por su "intuición" y su "verbum", con la propia intuición y locución.

Todas las restricciones mentales que una conciencia especulativa, precavida, eventualmente se imponga, deberán ceder irremisiblemente ante la *certidumbre inmediata* del orden supra-especulativo que en el "*fieri unum*" de la "comunidad" se inaugura; y cuya componente intelectual no es ya la fría "ciencia" objetiva y universalizante, sino el "*sapere*" mismo del ser.

Una conciencia puramente espontánea, por su parte, trascenderá al orden ontológico sin necesidad de someterse a las condiciones limitativas de la "extraversión" y "exteriorización", etc., que afectan a la conciencia humana. Si, despojándonos de una reserva más o menos justificada, la denominamos "conciencia angélica", podremos hacer los siguientes adelantos en nuestra reflexión: 1.º El mundo ontológico del ángel es un mundo rigurosamente "social"; toda "cosa" está eliminada del mismo, para moverse exclusivamente de "tú" a "tú", en un orden absoluto de relaciones interpersonales. La conciencia "especulativa" deja de tener en esta hipótesis sus raíces en el mundo de la conciencia "pragmática" y de tener que buscar en lo "exterior", correlativo a la segunda, la última determinación y la ac-

tualización de su "objeto". Por otra parte, todo "devenir" del "yo" pertenece, en este caso, al orden intencional. Y sucede que aquellas "esencias" totalmente determinadas en sí mismas por notas racionales, aquellos "*noumena*" ("*intelligibilia in actu*") que se ofrecían a su intuición "eidética" en la primera fase del despliegue teleológico de la conciencia, no pueden ser ya consideradas, ahora, como universales a la manera de "esencias lógicas", sino a la manera de seres personales ("*universale in causando*"). Tales seres, despojados a su vez, en su ser espiritual, de todas las limitaciones que afectan a la mente humana en razón de su "encarnación" o radicación en un "subconsciente", *poseen*, como plena luz su "esse" o acto entitativo en la plena transparencia de su conciencia. Cuando, ulteriormente, esta conciencia se haga "*verbum*" y como tal se ofrezca en confianza (es decir, se manifieste y revele, situándose a sí misma en el justo lugar que le compete en el orden absoluto del ser) ninguna previa "abstracción" escudriñadora, ningún acto dador de "sentido" se requerirá ya para su "comprensión" por modo inteligible: siendo, según su mismo ser natural "inteligible en acto", le bastará encontrar junto a sí la luz y transparencia equivalentes de un "tú" a quien entregar su confianza. 2.º La efusión resultante no viene ya a satisfacer "indigencia" alguna del tipo de las que condicionan, por razón del cuerpo, la vida espiritual humana: será un "*processus perfectus de actu in actum*", la alteridad sin disyuntiva en que la libre y absoluta afirmación de uno implica la libre y absoluta afirmación del otro "*...sicut te ipsum*", sin elemento alguno restrictivo, fuera de alcance, por tanto, de la ley de "contrariedad"; en plena sinceridad y fidelidad desinteresadas, por razón de una superior fidelidad a la Verdad.

El ascenso a lo Absoluto.

Queda un último tramo a recorrer. La cuestión que en este momento se nos plantea, si queremos seguir hasta el fin el despliegue teleológico de la conciencia intencional, podría proponerse, por ejemplo, preguntando: ¿Cuáles son las condiciones en virtud de las cuales la palabra "Dios" puede ser pronunciada *con sentido*? ¿Cuál es, subjetiva y objetivamente, el alcance que debe atribuírsele?

El hombre, evidentemente, no "topa" con Dios al nivel de la realidad empírica; ni surge Dios como cuestión en el seno del pensamiento "objetivo", pues, no siendo un constitutivo de la "esencia" de las cosas (Cfr. De Potentia, III, art. 2, ad 2m) no puede ser descubierto por un método de "abstracción", ni de "análisis", ni de una "intuición eidética", ni en general, por ninguno de los que caracterizan una "ciencia", que volcada a aquellas

naturalezas o "esencias", está en realidad bloqueada por ellas (Cfr. I^a, q. 88, art. 2, c). Y por ser éstos, de alguna manera, los límites de la actitud natural del hombre (Cfr. I^a, q. 88, art. 1, c), resulta posible para él pensar y entender las cosas sin pensar ni entender a Dios (Cfr. De Pot. V, art. 2, ad 2m). La cuestión de Dios no surgirá *con sentido* en la conciencia hasta que (superando todo divagar empírico, así como los eventuales escrúpulos críticos de la conciencia especulativa) *el "acto" haya dejado sentir su peso de seriedad en ella*. En este plano se inscribe, por ejemplo, el debate con el "insensato" anselmiano. Es posible desplegar victoriosamente, *al nivel "dialéctico"*, un alegato "*pro insipiente*"; pero no se trata de esto. Se trata de un "*se erexere*" (Cfr. I^a, q. 44, art. 2, c) de un "erguirse", "rectificado" una anterior inflexión, hasta el nivel en que la cuestión de Dios aparece, condicionando *la posibilidad misma de la vida mental*, previamente a toda argumentación o desmenuzamiento en "razones" objetivas.

Así, más profundamente que la función manifestativa de la "*essentia*" o "verdad objetiva" de las cosas; más, incluso, que la locución y el diálogo por el que el "tú" manifiesta libremente a otro "sí mismo" la verdad en que la plenitud de su ser se derrama, *la "luz y manifestación" en que la inteligencia consiste* son, en la raíz de la conciencia intencional, aquella "*illuminatio*" estrictamente dicha que es la "*manifestatio veritatis, secundum quod habet ordinem ad Deum, qui illuminat omnem intellectum*" (I. q. 110, art. 3).

¿Cómo se manifestará o traducirá en actos explícitos esta referencia al Absoluto, constitutiva de la inteligencia? ¿En el planteo *ineludible* de la cuestión de Dios? Sí, de considerarla como necesidad del pensamiento "natural"; mas, como necesidad del pensamiento "especulativo", aparecerá a la reflexión como *el fundamento último del acto intencional en virtud del cual un "inteligible en acto" se sostiene frente a nuestro mirar atento*, que, sin el apoyo del absolutamente Necesario, o sería simplemente subjetivo y pasional, o acabaría socavado por el escepticismo.

Aristóteles renuncia a seguir colaborando con quien, sobrepasando a Crátilo, se sumerja en una *total* suspensión de juicio y de todo acto significativo. El ejercicio del pensamiento se impone como una necesidad natural, más allá de la cual es inútil descender. Y sin embargo, tal estado de absoluta "*noluntas*" ha tentado al hombre. Una postura de esta naturaleza ¿es efectivamente posible?

Ningún objeto, como tal, se *impone* absolutamente a la conciencia *humana*. Lo mismo que en su especificación, también en su ejercicio nuestra actividad intencional está constitutivamente ligada a situaciones contingentes; hasta el punto que, incluso habiendo "exigencia de afirmación" (si el

objeto se presenta, no simplemente como “no-contradictorio”, sino como la realización de una “identidad”), no hay nunca “exigencia de consideración”, y resulta siempre posible inhibirse. El “*esse*”, en nosotros, asume necesariamente, en su tránsito al “*operari*”, actividades o funciones que, por radicar en la materia, pueden debilitarse, anulándolo como principio efectivo de necesidad. Y sin embargo, *no es posible aceptar la consiguiente irresponsabilización sin responsabilidad moral*, ni por el modo inferior de la fuga, ni por modo de un heroico sacrificio absoluto: puesto que la “nada”, como tal, no constituye término de opción.

No es, pues, solamente en virtud de una necesidad natural, sino, además, de una necesidad moral (“*bonum est faciendum*”) que nuestro pensamiento especulativo se mantendrá tenso. El devenir que bajo este doble imperio se inaugure no será una divagación que se pose, indiferentemente, sobre tal o tal otro objeto particular (al azar del acontecer empírico, y al abrigo de una constitutiva fragmentación de nuestro ámbito objetivo, cuya medida ontológica es la imposibilidad de reabsorber en el principio de “identidad” el principio de “razón suficiente”); antes bien, será la búsqueda de un “*stabilimentum*” definitivo en un término que, por su plenitud ontológica, sacie la *atencidad y apertura* radicales, constituyentes de todo objeto, que *se unifican en una última “intención trascendental”*.

¿Cómo surgirá este término -- Dios -- *en forma explícita*, en el “horizonte” de la “conciencia ontológica” humana? ¿Cuál será la mediación, necesaria, del mundo -- condición de posibilidad, para nosotros, del ejercicio del pensar?

Cabría multiplicar aquí las cuestiones. Podría preguntarse, por ejemplo, si se repetirá en esta fase, exactamente, la fusión de planos que, en la fase anterior (paso del objeto “*in quo*”, al “*ente*”) habíamos observado, de modo que, originariamente, “mundo” y “Dios” se nos “objeten” como “uno” hasta que la reflexión los disocie, tensionalmente, en razón de las exigencias mismas de la conciencia ontológica que respectivamente vengan a satisfacer. Sería, entonces, primitivamente, el “todo” (un “todo indiferenciado”) lo que se nos antojaría el Absoluto. O tal vez, para la conciencia inmadura de que se trataría en este caso, la primera noción de Dios sería antropomórfica.

No lo podemos dilucidar aquí. De todos modos, una vez ascendidos al nivel de la conciencia clara, el alegato paulino no tiene réplica. Ello supone, empero, que el “*ens*” se le revele *como constitutiva y radicalmente “contingente”*, es decir (dado que la total contingencia del “*ente*” es impensable: Cfr. I, q. art. 3, c) dotado de *necesidad condicionada*; en otras

palabras, como “criatura”. ¿Cuál es el “acto” de la conciencia ontológica correlativa, de la “conciencia religiosa”?

La “conciencia pura” que, alternativamente con la humana, venimos considerando, por estar sustraída en su “*operari*” a toda condición empírica (que traduciría una dependencia ontológica con respecto a un mundo *exterior* en que estuviese implantada) no tiene posibilidad alguna — a diferencia de la humana — de “inhibición de hecho” en el ejercicio del pensar (Cfr. I, q. 58, art. 1, c, etc.). Pero al seguir siendo una conciencia *finita*, la normatividad (especulativa) del “primer principio” no impera el ejercicio mismo del pensar (no se identifica con la normatividad moral). En el ángel lo mismo que en el hombre, *la conciencia ontológica es sintética*. El último nivel de la misma, de donde todo “*intentum*” recaba su respectivo grado de necesidad, *no es simple*: no es ella tampoco, por lo mismo, absolutamente absoluta. Así, *al aprehenderse a sí misma como “función de absoluto” se descubrirá, necesariamente, bajo este respecto, como “fundada” o “religada”*; y ello, lo mismo si el “acto” se ve obligado (como el hombre) a desplegarse primitivamente en un ámbito objetivo y categorial, constitutivamente proyectando sobre lo exterior empírico, para poder acceder luego, de alguna manera, por vía de reflexión (“*reditio*”) hasta la certidumbre de un “sí mismo” nunca en sí mismo plenamente alcanzado; que si el “modo” de esta trabajosa autopresencia y autoposición sea sustituido (como en la presunta conciencia angélica) por el “modo” de una inmediatez directamente ofrecida a sí misma en la conciencia pura (propiedad consecutiva a un “*esse*” inadmisibles, realización típica del modo ontológico de necesidad que el ejercicio del pensamiento necesariamente alumbraba en el “ente”: “*oportet aliquid esse necessarium in rebus*”: I, q. 2, art. 3 c).

El Dios que el hombre tiene que andar buscando, en el rodeo y en la niebla, en función de una referencia radical, sí, pero puramente potencial, se inscribe necesaria, inmediata y primitivamente en la conciencia angélica (I, q. 56, art. 3, etc.) por una “moción ontológica” en ella, que no es otra cosa que su propio “*esse*”: no cabe en ella, al respecto, inflexión, vacilación u obnubilación alguna. Y sin embargo, no se trata todavía de un “ver” o “poseer” a Dios: *inmediato*, Dios sigue imponiéndose como infinitamente *transcendente*.

Instalada en el “*apex mentis*” que es el “acto” interior (en el modo y medida que este “acto” supremo le resulte accesible en cada caso), ¿cómo la conciencia finita logrará dar, pues, el “salto” de esta última y definitiva “transcendencia”?

En rigor, la palabra “salto” está mal elegida. La “*intentio*” de Dios no puede implicar ningún sorprendente modo de “auto-transcendencia” como

lo sería, en realidad, toda superación por parte del "yo" de limitaciones que le son constitutivas nada menos que a título de *condición de posibilidad de su propio "esse" y de su actualización en la conciencia*. Y sin embargo, no puede negarse que el despliegue teleológico de la conciencia "intencional" no cesa hasta poner, como rigurosamente exigido, este "Absoluto" que escapa a toda "conceptuación" posible, lo mismo que a toda experiencia de íntimo recogimiento: ni la visión, ni siquiera la mística están al alcance del esfuerzo de criatura alguna. Se comprende que la "teleología" que remite a Dios la conciencia intencional, en el momento que la conciencia especulativa intente asumirla para traducirla en "verbo" deberá vertirse siempre en una "teología" cuyas nociones, *negativamente definidas*, reflejarán *la constitutiva impotencia, en este punto, para una conciencia finita, de toda dinámica extensiva*.

Y sin embargo, el "yo" finito no se ve condenado a replegarse sobre sí, frente al Absoluto, en un "pecado" que le sería ontológicamente constitutivo; la referencia teleológica a Dios, lejos de rebotar necesariamente hacia el propio sujeto, implica, en realidad, en el mismo, la *posibilidad histórica* de que una íntima transformación y elevación gratuitas de su ser puedan tener lugar, *sin destruirle*, como condición y consecuencia, a un tiempo, de un "darse" divino soberanamente libre.

La "intención de Dios" que, en lo intelectual, puede conducir al espíritu hasta lo que ha sido llamado "contemplación adquirida", se traducirá, en el límite, en la renuncia ascética a toda iniciativa que precondicione su término, para acceder a una "patencia" y "entrega" incondicionadas, a la plena humildad de "ser lo que se es" ante Dios, en oración, ofrenda y espera.