

Ontología de la causalidad intramundana y gnoseología del pensar por connaturalidad

Resumen: Desde la perspectiva de la metafísica tomasiana, el tema de la cultura se inscribe de lleno en la ontología de la causalidad intramundana, pero para emerger de ella trascendiéndola. La relevancia que aquí cobra el acontecer no es arbitraria. Le viene dada por el hecho de ser, en la esfera de lo generable y corruptible, la más eminente participación del acto creador, más íntimo a ella que ella misma.

Abstract: From the perspective of Aquinas' metaphysics, the theme of culture is part of the ontology of causality in the world as a matter that emerges of it but to transcendit. The relevance of the concept of event in this domain is not arbitrary. In framework of generation and corruption event is the most eminent participation in the creative act, and finally more in time to the generable and corruptible that these are to themselves.

Palabras clave: Cultura, causalidad, acontecimiento, acto creador, Tomás de Aquino.

Keywords: Culture, Causality, Event, Creative Act, Aquinas.

1. Ontología de la causalidad intramundana¹

1.1. El trasfondo metafísico tomasiano

Desde la perspectiva de la metafísica tomasiana, el tema de la cultura se inscribe de lleno en la ontología de la causalidad intramundana, pero para emerger de ella trascendiéndola. La relevancia que aquí cobra el acontecer no es arbitraria. Le viene dada por el hecho de ser, en la esfera de lo generable y corruptible, la más eminente participación del acto creador, más íntimo a ella que ella misma.²

¹ El presente trabajo fue publicado por primera vez en G. RISCO FERNÁNDEZ (comp.), *Gnoseología de la fe, pensar conjetural y responsabilidad humana*, Tucumán, Centro de Estudios *In Veritatem*, 2000.

² En lugar de indicar puntualmente las referencias textuales a las *Quaestiones disputatae De Veritate*, me parece más pertinente señalar las pautas de su lectura sistemática puestas en juego en la elaboración de este ensayo. El punto de partida obligado son las cuestiones I y XXI: *De veritate* y *De bono*. El núcleo central se encuentra en las cuestiones X y XXII: *De mente* y *De appetitu boni* en correspondencia con II y XXIII: *De scientia Dei* y *De voluntate Dei*. Los aspectos dinámico-operativos surgen de la articulación de los bloques XV-XVI: *De ratione superiori et inferiori*, *De sinderesi* y *De Conscientia* y XXIV-XXVI: *De libero arbitrio*, *De sensualitate* y *De passionibus* en correspondencia con V y XIX: *De providentia* y *De cognitione animae post mortem*, cuestión que remite a su vez a VIII-IX: *De cognitione et communicatione scientiae angelicae*. No se nos escapa la importancia del recurso a los lugares paralelos del resto de su obra, pero no nos cabe duda de que

Cuando decimos acto creador, nos remitimos a aquella relación fundante de originación y finalización por la que el Ser Absoluto hace que, en lugar de nada, haya entes para que retornen a Él en un inescindible movimiento de alabanza y plenificación. De ahí que todo ente se halle constitutivamente referido al Ser Absoluto, del que participa en determinado grado, y a los demás entes, con los que fraterniza en comunidad de procedencia y de destino.

Lo dicho basta para comprender hasta qué punto ese *hallarse referido* al Ser Absoluto de cada ente no es mera *relatio*, sino *relatum*. Es él mismo más allá de sí, suspendido en el intervalo de su *desde donde* y *hacia donde* inabarcables.

En efecto, la simple posición en la existencia no equivale sin más a la realización inmediata y acabada del grado del ser recibido. Por el contrario, lo que el don de la existencia trae consigo es tarea, llamamiento a acabarse y perfeccionarse. No se trata de desandar el gesto originario ni de remontar el *exitus* para reabsorberse en la fuente. La necesidad de afirmarse una y otra vez en la relación fundante proviene de la urgencia del *reditus* por anclar en el fondeadero del misterioso *ser más* que pondrá término a su andadura.

He aquí el trasfondo sobre el que se perfila el estatuto hilemórfico de la antropología tomasiana, el taller donde ha de autorrealizarse la *humanitas* de modo irreplicable como espíritu encarnado, como intersubjetividad inculturada y como *ecumene* en el macrocuerpo del mundo.

1.2. Estatuto hilemórfico y *esse receptum*

Tanto el hombre en cuanto espíritu en el mundo, como los entes que le son propia y primariamente accesibles en cuanto *mundo*, se hallan compuestos en su esencia de forma sustancial y materia prima. De modo que, con el advenimiento del *esse creatum*, la riqueza de ser que la forma le confiere a la materia para individuarse por ella en el compuesto no constituye más que una actualidad primera. A partir de ahí, se abre el azaroso campo de las tensiones entre esa actualidad y sus ulteriores posibilidades a actuar, entre esencia como proyecto y esencia como realización.

quien se adentre en las *Quaestiones De veritate* experimentará lo que es el pensar *per connaturalitatem* según un... metafísico de cuerpo entero.

De la bibliografía tomista destacamos como decisivos los lineamientos de K. RHANER, *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento según Santo Tomás de Aquino*, Barcelona, Herder, 1963, *passim*. Cf. también entre otros, la lectura que de él hizo su discípulo Johan B. Metz en *Antropocentrismo cristiano. Sobre la forma del pensamiento de Tomás de Aquino*, Salamanca, Sígueme, 1972; J. DE FINANCE, *Être et agir dans la philosophie de saint Thomas*, Paris, 1945; J. B. LOTZ, *La experiencia trascendental*, Madrid, BAC, 1982, en necesaria confrontación con Cornelio Fabro y los clásicos A. D. Sertillanges y Étienne Gilson.

Esta virtualidad real, ya definida en el orden específico pero todavía no en el orden de la existencia concreta, ha de ser mediada por los actos segundos, que son el despliegue del *actus essendi* en el compuesto, su crecimiento efectivo en la línea de las perfecciones o formas accidentales: *proprietates et accidentia*.

El carácter de mediación, no de medio sino de mediación, que atribuimos aquí a los actos segundos, pretende explicar el *plus* de sentido que santo Tomás se ve obligado a añadir a la categoría del accidente cualidad para extrapolarla de la metafísica aristotélica del *ens ab aeterno in aeternum* a su metafísica creacionista del *ens-esse receptum* escatológicamente orientado en la aleatoriedad del cambio.

Mediación, en este caso, es todo aquello que está en relación actual con una realidad dinámico-estructural más profunda, de la que viene a ser su crecimiento intensivo, epifanía y consumación. La mediación designa, por tanto, la acción de servir de hilo conductor entre el *terminus a quo* o ser *desde donde* se comienza y el *terminus ad quem* o ser *hacia donde* se tiende como culminación, de suerte que dicha acción sea efecto y causa a la vez en constante reciclaje para que se produzca el tránsito de uno a otro término.

1.3. Ontología de la causalidad intramundana

Así es como entiende santo Tomás la *informatio* de la materia prima por la forma sustancial en el compuesto, bajo la irrigación dinámica del *actus essendi*. La forma sustancial no sólo confiere actualidad primera a la materia como cuerpo organizado, sino que también opera ulteriormente todas sus determinaciones accidentales, haciéndolas brotar de sí como cualidades del compuesto.

La *informatio* no se reduce a un hecho puntual que el *actus essendi* instauraría desde el comienzo en el compuesto, para retirarse inmediatamente como si ya todo estuviese dado. La *informatio* es el corredor por donde sigue fluyendo no sólo la *dynamis* sino sobre todo la *enérgeia* de la *ontogénesis*. De lo contrario, no habría *ser más*, crecimiento hacia sí, acorte de la distancia entre llamamiento creador y respuesta creatural.

Ahora bien, la puesta en marcha de los actos segundos no es cuestión que se decida exclusivamente desde dentro de los límites estrictos de cada compuesto sustancial. La autorrealización de los entes hilemórficos se lleva a cabo según el principio ontológico de las causas *ad invicem causatae*, vale decir, en la medida en que mutuamente son emisores y receptores del influjo por el cual en cada uno *operari sequitur esse*. Sólo gracias a este contacto dinámico, los múltiples procesos singulares de autorrealización mediada van urdiendo la trama de las causalidades segundas.

Sin embargo, no cualquier contacto basta para articular la puesta en ejercicio de las virtualidades respectivas, sus reacciones en cadena, entrecruzamientos e interferencias, pese a la inevitable aleatoriedad del curso a seguir. Todo ello supone determinadas condiciones de posibilidad, que sólo una profundización en el análisis ontológico de la eficiencia intramundana nos permitirá sacar a luz.

1.4. La estructuración dialéctica *actio-passio*

Hasta aquí, la eficiencia mediada de los compuestos sustanciales nos ha remitido a la necesidad de un contacto dinámico de éstos entre sí. Ahora ese contacto, visualizado como estructuración dialéctica *actio-passio*, nos remite a una interpenetración entitativa, comprometiendo las causalidades intrínsecas de los contrapolos en juego y planteando, al parecer, exigencias antinómicas.

Por un lado, la activación del paciente ha de provenir de la iniciativa que toma el agente en su proceso de autorrealización y perfeccionamiento. Pero, por otro, *omne passivum recipit actionem agentis secundum suum modum*. Nunca un ente puede ser determinado por el influjo de otro hasta que no lo haga suyo desde su propia forma sustancial, o mientras permanezca ajeno a dicho influjo. Sólo será determinado por el agente, si él mismo desde su propia forma llega a producir esa determinación que le viene impuesta desde una jurisdicción extraña.

De donde se concluye que a la *impresión fluyente*, en cuanto perfección del agente, ha de corresponderle como contraparte la *impresión asumida*, en cuanto perfección del paciente. Pero, entonces, ¿de quién es la perfección en sí? Si se responde que la misma impresión en estado de fluencia es del agente y en estado de asunción es del paciente, ¿se trata verdaderamente todavía de la misma impresión? Si se dice que, manteniéndose idéntica, pertenece a ambas formas sustanciales por igual, ¿cómo pueden éstas seguir siendo diferentes justo allí donde poseen una misma *qualitas*, algo intrínseco en común?

La antinomia se resuelve bajo el presupuesto de que el paciente no ha de ser pura forma, sino que ha de poseer en sí un coprincipio absolutamente pasivo, indeterminado y receptivo, capaz de servir de enclave, de plataforma de penetración y expansión a la determinación del agente. Tal es el papel que desempeña la materia prima como fundamento real y como concepto límite en el hilemorfismo tomasiano.

1.5. El núcleo aporético y la estrategia analógica de su *resolutio*

Aunque apenas esbozados, tanto el *status quaestionis* como su *resolutio* no dejan lugar a dudas. El núcleo del desafío aporético se centra, para santo

Tomás, en la doble exigencia de la *autopropulsividad* y *receptividad* que entraña la causalidad intrínseca accesible a nuestra experiencia intramundana. ¿Cómo es que el acto formal, no obstante gozar de consistencia propia y por ende no compartible, ha de recibir en sí el influjo del proceso autorrealizador de otro para poner en marcha y proseguir por cuenta propia el proceso de su autorrealización mediada?

Esta incompatibilidad no se planteaba cuando se trataba de la recepción del *actus essendi* por parte del acto formal en la constitución del compuesto, pues en ese caso lo recibido era precisamente aquello que lo hace ser, que lo pone en la realidad, que le es inmanente y que, sin embargo, lo trasciende, aquello que fácticamente coincide con él aunque se distinga realmente.

La incompatibilidad surge ahora, en este otro plano de la esencia a realizar, entre los actos formales ya instaurados por el *esse receptum* en sus respectivos compuestos, cada uno de los cuales ha de contar con fueros propios e inviolables pero receptivos a la vez y expuestos al influjo de los otros. ¿Cabe encontrar en el interior del compuesto algún *en donde* llevar a cabo tales trasvasamientos, de suerte que pueda decirse que el influjo externo ha hecho impacto adentro, que el acto formal del paciente se lo ha apropiado intrínseca y esencialmente, conservando al mismo tiempo ilesa su identidad y consistencia?

Para comprender la estrategia empleada por santo Tomás en la *resolutio* de este núcleo aporético, hay que recuperar su sentido realista de la totalidad metafísica: el plexo trascendental del *esse* como envolvente último, los modos jerárquicos que lo diversifican según géneros y especies, las articulaciones de comunión y participación que mantienen vinculados entre sí unos niveles con otros dentro del *ordo* energético del conjunto. Sólo así se hace perceptible cómo las tensiones y aporías del nivel inferior quedan resueltas en su inmediato superior por reasunción inclusiva en el *excessus* hacia el *esse* irrebalsable.

1.6. ¿Resolutio o nudo más complejo de aporías?

En efecto, si nos circunscribimos a los entes hilemórficos, no cabe cuestionar teóricamente la validez de las constantes axiomáticas tomasianas. Cuanto menos rica en su grado de ser es una forma sustancial, menos capacidad tiene de *ser consigo* y más se halla su actividad fluyendo hacia lo otro. Al extremo de que no podrá autorrealizarse sino actuando sobre lo otro, ni podrá llegar a ser ella misma sino en el *medium* de este otro como paciente. En cambio, cuanto más rico es el grado de ser de una forma, mayor capacidad posee de ser consigo y de autorrealizarse albergando en sí virtualmente las perfecciones inferiores y sublimándolas por *refluencia* en su respectivo nivel ontológico.

Sin embargo, la aplicación de estos principios dinámico-estructurales no resulta tan simple como parece. Sabemos que en el universo tomasiano ocupan un lugar privilegiado aquellos entes limítrofes, nodales, en cuya esencia confinan articulándose participativamente los niveles ontológicos más heterogéneos bajo la actualidad de una sola forma, la superior. Ello descartaría a primera vista la antinomia en que se debaten las formas inferiores existentes al margen de esa asunción por inclusión en un estatuto más elevado y omnicompreensivo.

No ocurre exactamente así en nuestra experiencia intramundana, pues la forma más elevada se halla en nosotros esencialmente comprometida con el nivel inferior y depende de éste en su autorrealización. Lo que implica que, al "*redire reditione completa in se ipsam*", ha de estar viniendo siempre de lo otro como constitutivo suyo trascendiéndolo, y sin embargo, ha de acogerlo en su *ser consigo* manteniéndolo como otro.

He aquí, una vez más, la antinomia del nivel ontológico inferior transferida al superior, pero replanteada en sentido inverso. Si la cuestión allí era ¿cómo autorrealizarse uno, en tanto que uno mismo, en el *medium* del otro como paciente?, el desafío aquí consiste en ¿cómo albergar al otro, en tanto que otro, sirviéndole receptivamente de *medium* en el propio proceso de su autorrealización?

Examinaremos los tres tipos fundamentales de autorrealización mediada que nos es dada encontrar en los entes hilemórfico, tratando de objetivar los términos específicos en que se plantean sus núcleos aporéticos y las inflexiones que toma en cada uno de ellos la *resolutio* tomasiana.

1.6.1. La autorrealización mediada de carácter transeúnte por entrega a lo otro

a) La dialéctica *actio-passio* en las formas materiales

Si las formas puramente materiales sólo pueden autorrealizarse actuando sobre otro ente material y sólo en el *medium* de éste como paciente, ¿cómo ha de concebirse ese *medium* del paciente en el que el agente adviene a su ser mismo?

Hemos dicho que el paciente no puede ser pura forma y que debe poseer en sí un principio absolutamente pasivo, un *en donde* indeterminado siempre determinable por la expansión del agente. Tal principio es, según lo dijimos también, la materia prima, el fundamento real aunque vacío, uno y múltiple, que permite a lo igual (la forma) llegar a ser en muchos.

La mutua imbricación que reina entre los cuerpos, su hallarse tan estrechamente referidos, proviene de que ya siempre son originariamente uno en la materia. Ahora bien, debido a su privativa potencialidad ilimitada, la materia no llega nunca, sin embargo, a ser completamente actuada por las

formas singulares. En efecto, cualquiera sea la forma bajo cuya determinación se encuentre, siempre conserva su disponibilidad frente a las otras.

De ahí que la potencialidad de todo ente corporal se ofrezca esencialmente como real espacialidad a los otros cuerpos. De ahí, sobre todo, que la autorrealización del ente puramente material sólo pueda llevarse a cabo por la expansión en la materia de otro ente material. Y de ahí, finalmente, que las formas ya instaladas tengan que ser desplazadas por vía de alteración, para que se produzca el alojamiento de una nueva forma.

Por su parte, también la forma está dotada en sí misma de cierta indeterminación, pero positiva y activa, en el marco de su riqueza de ser específica. A ella le compete ser el principio óntico-operativo de un repertorio de determinaciones distintas e incluso contrapuestas, en el caso de los accidentales contingentes.

En cuanto *principium susceptivum*, la forma puede hacer brotar de sí un par de contrarios como mínimo en la *otroidad* de la materia, pero la angostura de ésta no permite que ese par sea actuado al mismo tiempo, sino tan sólo sucesivamente. De ahí que, sin perder la ordenación a todas y cada una de sus virtualidades, no tenga más remedio que atenerse a las restricciones que le impone la materia, actuando sólo una de aquellas por vez.

b) Profundización de la aporía

Gracias al *actus essendi*, la forma sustancial es principio de actualidad en el orden de la esencia, pero una vez constituido el compuesto, sólo se encuentra en potencia frente a aquellas determinaciones accidentales a actuar que han de llevarla a su singularidad concreta en el orden de la existencia. Igualmente proclive al plexo de sus disponibilidades y, por lo mismo, indiferente a ellas, la forma no posee en sí el fundamento de preferencialidad respecto de ninguna. Por eso se requiere que un influjo externo active la autopropulsión del *fieri*, nunca del *esse*, de cada una de sus determinaciones en cuanto tal.

Esta eficiencia en estado de pregnancia ha de ser suscitada por un agente externo, pero sólo en el sentido de que es el paciente el que ha de actuar desde sí aquellas de sus posibilidades que le venga decidida desde fuera. De lo contrario, no habría propiamente una determinación asumida. Que el influjo así recibido por la forma del paciente sea auténtico padecer, *passio* en su acepción estricta, no deja lugar a dudas por el hecho de que el influjo se opera en la materia informada por la forma sustancial del paciente y, por tanto, en lo que intrínsecamente le pertenece, en lo suyo.

Si la información sustancial no se ha de concebir como un acontecer puntual en el comienzo de la existencia de un ente, sino más bien como un proceso de ontogénesis autosostenido, entonces hay que admitir que el paciente ha de

seguir autorrealizándose también en el orden de los actos segundos desde su propio fundamento formal como realidad de esta materia, aunque el perfil de actualización le venga asignado por el influjo del agente desde fuera.

Sintetizando, en la eficiencia en estado de pregnancy puesta en marcha por el contacto dinámico con el agente externo se entreteje una compleja red de causalidades extrínsecas e intrínsecas dialécticamente estructuradas según el par *actio-passio*. Allí se dan cita procesos formales de autorrealización distintos sobre un terreno común, el vacío pero real *en donde* de la causalidad material.

El agente se expande sobre la materia del paciente para autorrealizarse, actuando una de las posibles determinaciones que puede hacer brotar de sí en la *otroidad* de esa materia. No está todo dicho, sin embargo, pues con ello se decide también en cuál de las posibles direcciones ha de ser ulteriormente actuada esa misma materia por el proceso de autorrealización del paciente que la informa como suya.

Hemos recaído así en el núcleo aporético de partida. La determinación operada desde fuera por el agente sobre la material receptividad del paciente parece ser la misma, en estricta identidad, que la operada por el paciente desde sí en el territorio invadido de su propia información. En cuanto a su *quididad* cualitativa, la autorrealización del agente coincide con la del paciente. Y más aún, el paciente sólo puede realizar de por sí lo que coincide en esa *quididad* con la autorrealización del agente.

¿En qué se distinguen, entonces, ambos procesos formales de autorrealización, mientras se hallan en contacto por la sinergia de la impresión *fluyente* y *asumida*? ¿Basta con responder que por parte del agente, en cuanto la realiza como suya en la materia ajena, y por parte del paciente, en cuanto también la realiza como suya en la materia de su propia información? ¿No parece depender todo aquí de la materia en este paradójico juego en el que gana el que pierde y el que pierde gana? ¿Cómo el vacío *en donde* de la materia puede ser *medium* para la emergencia de una realidad cualitativamente idéntica compartida por dos formas sustanciales distintas, que la actúan cada una para sí?

c) La mutua entrega a lo otro sin *reditio*, como *resolutio* provisoria.

“*Forma est quodam modo causa materiae, in quantum dat ei esse actu; quodam vero modo materia est causa formae, in quantum sustentat ipsam*”. He aquí, claramente expresado, el principio de complementariedad que emplea santo Tomás para dar una *resolutio* provisoria a la antinomia en cuestión, dentro del proceso global de la autorrealización mediada transeúnte.

Los “*dare materiae esse actu*” de las respectivas formas sustanciales se interpenetran en el *medium* (la materia) del paciente según la dialéctica intramun-

dana de la *actio-passio*. En el curso fluyente de su *información* sustancial-accidental, la *forma agentis* traspone los límites de su materia para autorrealizarse en la *materia patientis*, penetrando en ésta no para informarla sustancialmente sino para cualificarla en una de sus posibilidades e imprimirle tal dirección.

Como contrapartida, en la amplitud receptiva de su materia ya informada sustancialmente, la *forma patientis* se cualifica asumiendo la direccionalidad que le viene aserendeadada por el influjo del agente externo. Ambos procesos formales tienen un sentido esencialmente distinto, en consecuencia, por más que se interpenetren en la misma direccionalidad de la cualidad impuesta y asumida.

En efecto, el agente la produce como prolongación accidental de su forma sustancial en la materia del paciente, no en la propia, gracias a la *información* sustancial del paciente, que le da el ser materia suya y no de otro en el compuesto. El paciente, en cambio, la produce como prolongación de su forma sustancial, pero sumiéndola desde sí en la dirección que le ha sido impuesta desde fuera a su materia por influjo del agente.

Lo propio de cada uno, en el *medium* del mismo vacío *en donde*, proviene de su mutua entrega a la otredad de la materia para autorrealizarse complementaria e interdependientemente en una circularidad sin *reditio in se ipsam* no exenta, sin embargo, de un oscuro anhelo de liberación.

1.6.2. La autorrealización mediada de carácter inmanente por *reditio incompleta*

Los seres intramundanos adolecen de una fractura real e intrínseca entre el acto primero de su constitución esencial y los actos segundos de su proceso unitario y acabado de autorrealización. Por eso necesitan de un contacto dinámico para ponerse en marcha mutuamente en las órbitas de sus respectivas *eudemonías*. Ahora bien, dicho contacto se estructura dialécticamente como *actio-passio*. Es ahí donde se decide en definitiva la suerte de los diversos tipos de esencias. Es ahí donde los individuos que de ellas participan operan y padecen recíprocamente los procesos de mediación emanados de sus plataformas *teleológicas* específicas.

Las formas materiales y las que dependen intrínsecamente de la materia sólo alcanzan a realizarse por vía de causalidad transeúnte, penetrando en el *medium* de las parcelas de materia prima actualizadas por las otras formas materiales. Sin embargo, en esos procesos de interpenetración anida un *desiderium naturale* mucho más hondo de sublimación ontológica. Para que ello tenga lugar, se requiere que en el curso de su autorrealización encuentren un *medium* actualizado por formas de mayor nivel de ser.

En tales casos, la forma más rica acoge activamente en la pasividad de su principio material la inferior realidad de lo otro y, sin mellar para nada su intocable identidad formal, la mantiene para sus propios fines en la órbita de su inmanente proceso de autorrealización. Las aporías en que se debatían las formas inferiores, provisoriamente resueltas en su nivel de circularidad transeúnte sin *reditio*, a la espera de una articulación liberadora, hallan así una ulterior *resolutio* por sublimación asuntiva en el nivel inmediato superior.

Es lo que acontece en el trato entre las formas sensibles y las materiales, embargadas de otreidad e incapaces de emprender *reditio* alguna desde su irreversible entrega a la materia. ¿Qué hace, en efecto, la sensibilidad, sino recibir activamente el influjo del agente externo como mera *passio*, para dejarla caer y poder retornar a su estado previo de disponibilidad hacia todas y cada una de sus posibles determinaciones? ¿De dónde le viene a la sensibilidad este poder, sino de una densidad ontológica más rica que le permite, por medio de sus potencias anexas a órganos y de las intrínsecamente dependientes de éstas, mantenerse por encima de sus determinaciones y abarcarlas reunificadamente desde una mayor amplitud, poseyendo a su manera lo que recibe, sensiblemente consciente?

1.6.3. La autorrealización mediada de carácter trascendente por *reditio completa in se ipsum*

Es lo que acontece también, a una escala siempre mayor de trascendencia, en el comercio entre las formas espirituales y las sensibles. En efecto, si no existiera este enclave operativo-estructural en nuestro horizonte intramundano, la liberación de la entrega a la otreidad de la materia quedaría como suspendida a medio camino en la *reditio incompleta* de la sensibilidad, ignorante aún de una apertura al todo del ser y de una implantación en él como proyecto llamado a autorrealizarse en libertad de comunión y participación con los otros entes. ¿En qué consiste, en efecto, el conocer intelectual, sino en una *información* de las formas materiales y sensibles por el espíritu encarnado, de modo que por ellas y en ellas éste “se hace todas las cosas”, reteniéndolas intencionalmente en su apertura a la omnicomprensividad del *esse* como microcosmos sublimado?

“*Intellectus in actu est intellectum in actu*”³. ¿No se produce así una coincidencia inescindible entre nuestra autorrealización, como sabedores acerca de lo material y sensible en cuanto otro, y la autorrealización sublimada de

³ *De veritate*, XXIV, 10, c. Santo Tomás añade un significativo *intus* al texto aristotélico de Ética a *Nicómaco*, III, 5, 1114b.

las formas materiales y sensibles, como inmanentes a nosotros mismos en su ser sabidas en cuanto impresión fluyente y asumida? Y, no obstante, ¿quién capitaliza el rédito mayor, sino el espíritu encarnado que, en su libre apertura al todo del ser, no sólo hace *sabido* a lo otro y *sabido como otro*, sino que también lo hace reflejamente sabido y consabido frente a otros contrarios e incluso frente al no ser en absoluto?

De la circularidad transeúnte en el plano de las formas puramente materiales a la *reditio incompleta* en el plano de las formas sensitivas, y de aquí a la *reditio completa in se ipsum* del espíritu encarnado, en el hilemorfismo tomasiano se lleva a cabo por asunción ontológica ascendente un tipo especial de *información* de las formas inferiores por las superiores. No según la composición esencial de forma sustancial y materia prima que se instaura a partir del *esse receptum*, pero sí al menos en el sentido análogo y proporcional que le es posible a la causalidad segunda en su eficiencia intramundana.

Nodal y confinante, único capaz de *redire reditione completa in se ipsum* precisamente "*in conversione ad phantasmata*", el espíritu encarnado goza de tal actualidad de ser que, si bien necesita como coprincipio de la materia, en ella hace brotar de sí una compleja red de mediaciones psico-fisiológicas por donde se trasciende encarnándose en el aquí y en el ahora y se encarna trascendiéndose en el *excessus* hacia el *esse* en absoluto.

a) La autorrealización mediada de carácter cultural por vía de *macroencarnación*

El espíritu encarnado no sólo hace brotar de sí la sensibilidad como *medium* receptivo a la penetración y asunción de todas las formas para integrarlas en la configuración de su *microcosmos intencional*, sino que también activa su propia organización microcorporal para externizarla e informar a lo otro en torno.

Nos situamos por tanto ante las ondas expansivas de la microencarnación operada por el acto primero de la forma sustancial humana. Ya sabemos que éste no es un acto puntual, sino que se despliega a través de los actos segundos, creciendo hacia sí y adquiriendo mayor intensidad al modelarse en libre consentimiento lo que en germen está llamado a ser.

Esta vez, el proceso de autorrealización humana se canaliza por vía de causalidad transeúnte, penetra en el espacio receptivo de los otros entes – sólo puede cumplirse en ese *medium*– y termina por imprimirles una formalidad segunda, una *qualitas*, en la medida en que éstos por su parte la actúan desde sus propias formas sustanciales como *qualidad asumida*.

Para develar la estructura y la energética que anima a este nuevo modo de información nos vemos obligados a invertir la dialéctica de la *actio-passio*.

Ahora es el agente y no el paciente el que posee mayor riqueza de ser. El resultado de esta acción transeúnte deviene así, en primera instancia, enriquecimiento de los entes circundantes, pues por su influjo comportan una formalidad segunda de neto cuño superior.

No obstante, como ello implica que lo *otro ahí* pasa a ser mundo, inhabitación antrópica, lo acontecido debe computarse también y sobre todo a beneficio del agente, que de rebote se apropia para sus fines de la perfección de la obra realizada en el *medium* de lo otro, incluso cuando ha cesado ya su *impresión fluyente* y ésta sigue sostenida por la forma sustancial de lo otro como *qualitas* permanente suya.

Constitutivamente abierta al todo del ser y a los entes por comunidad de origen y destino, la actividad informadora del espíritu encarnado no puede trasponer los linderos de su microcuerpo y expandirse hacia el cosmos, sin entrar en contacto con el dinamismo *informador* propio de las otras libertades personales dotadas de igual derecho y obligatoriedad. De suerte que ha de compartir con ellas el mismo *medium* de los entes materiales, organizándolos solidaria y equitativamente en función del Bien Común.

Ello quiere decir, sin más, que, mientras el microcuerpo es privativo de cada hombre singular en la medida en que puede y debe serlo, el macrocuerpo pertenece a la comunidad de los hombres constituidos en sociedad, según escalas de posibilidades y recursos que varían estructural, funcional y cualitativamente en el espacio-tiempo del cosmos y en el cohabitar historificante del hombre, su *kybernetes*, cosmonauta.

El sujeto de la cultura como *macroencarnación*, en consecuencia, no es una *hipóstasis* o una forma sustancial colectiva, sino una unidad de orden, una concertación mediada de acciones-pasiones y protagonizada por seres libres que han de realizarse así según lo propio y esencial de su naturaleza en comunión y participación de *politeia* y *kybernetica*.

b) Aporética de la cultura como cuasi creación siempre amenazada por la culpa.

No hay que olvidar que la superior determinación de ser propia de la impronta cultural reviste el carácter de sublimación, al ser asumida por las formas sustanciales intrínsecamente dependientes de la materia. Esta formalidad segunda de cuño humano, transferida a lo otro en su entrega irreversible a la materia y sustentada desde dicha entrega, siempre estará sujeta a las oscilaciones de la misma materia en su ilimitada potencialidad privativa.

En efecto, el principio material del paciente, aún determinado *hic et nunc* por su propia forma sustancial, no llega nunca a ser actuado completamente

por ella, conservando por ende su disponibilidad hacia la forma contraria. De modo que esta radical labilidad de lo otro le demandará al agente una constante tarea de *macroencarnación*, crítica, imaginativa, capaz de mantener la direccionalidad en el oleaje del cambio.

Otro tanto hay que decir del paciente considerado desde el ángulo de su forma sustancial. También ésta mantiene su indiferencia positiva frente a las disponibilidades de autopropulsión inducida propias de su naturaleza específica. De ahí que, por más que se encuentre ya determinada culturalmente a asumir tal *qualitas passibilis*, siempre seguirá comportando igual proclividad hacia el otro término de la alternativa.

Ahora bien, así como la materia del paciente sólo le permite a su forma sustancial actuar nada más que una de sus posibles determinaciones por vez, así también la *información* de carácter cultural por parte del hombre sólo podrá llevarse a cabo puntual y sucesivamente, sin desplegar nunca del todo el libre vuelo de la intersubjetividad cuasi creadora en su condición *macrocorporal*.

Acosado por la extrema labilidad de la impronta cultural como *macroencarnación*, nada le garantiza al hombre un ajuste intramundano definitivo y completo consigo mismo, con los otros en el nosotros y con lo otro en torno. Siempre sobre la cresta de un equilibrio inestable, nunca logrará hacer pie en el *fieri* de su infinita plasticidad a una con el de la maleable arcilla cósmica. Periplo nunca recorrido del todo todavía, no hay *macroencarnación* sin avances o retrocesos, sin ganancia o pérdida, sin riqueza de ser en situación de riesgo y sin apuesta a un todo o nada impredecible.

El espectáculo de la historia nos ofrece un desfile constante, un pertinaz coexistir de *ethos* culturales irreductibles entre sí y en permanente cambio. Lo asombroso es que ninguno puede agotar el horizonte de posibilidades siempre abierto a la pregunta y al deseo del hombre. Y, sin embargo, siempre renace una empecinada proclividad a sacralizar los propios patrones de cultura, a absolutizarlos y expandirlos según variadas estrategias de violencia sobre la supuesta barbarie circundante. La prueba de ello está en que tarde o temprano surge la necesidad de encubrir tal desmesura con el intento no menos inviable de liquidar lisa y llanamente el misterio de la alteridad personal e intersubjetiva allí donde es más inasible la libertad, en su especificación y en su ejercicio.

La opresión de unos hombres por otros no depende de un mero avatar de la fortuna, sino de la desnaturalización de la dialéctica ontológica *actio-passio* y, por consiguiente, de la perversión de nuestro proceso clave de *macroencarnación*. Llamado a ser sublimador e historicador del cosmos, el hombre en la opresión pasa a integrar, junto con lo otro en torno, el macro-

cuerpo del opresor y deviene un fragmento objetivado de su caricatura de *macroencarnación*.

c) Hacia una *ecumene* justa y solidaria por la práctica intramundana del diálogo intercultural

¿Cómo afrontar la aporía más inmediata que entraña la tarea de una genuina *macroencarnación*, tan ineludible como nunca consumable del todo todavía en la angostura de nuestra intramundinidad? ¿Con qué *en donde* disponible cuenta la intersubjetividad encarnada para anclarse en aquella omnicomprehenividad a la que se siente impelida por su apetito natural de infinitud? Nada sabemos de una posición aquende el mundo que lo haga viable. Cada *ethos* cultural, por consiguiente, tendrá que afincarse en un punto dentro del horizonte, el que de hecho ya ocupa, cualquiera fuere. No hay situación de dominio o de dependencia que no pueda vivirse humanamente, aunque no sea más que para morir con dignidad. ¿No se ocultará aquí otro modo de *macroencarnación*?

Ninguna situación intramundana goza de por sí de amplitud suficiente como para acoger a las otras por asunción inclusiva. Lo más aproximado a esa experiencia sólo pareciera acontecerle al hombre en la muerte, pero a costa de tornarse acósmico, o mejor, ultramundano, según apunta santo Tomás al respecto. Quizá profundizando en esta dirección, pueda encontrarse una formulación filosófica más satisfactoria a partir de su doctrina obre el alma *post mortem*, separada actualmente del cuerpo y en estado como de violencia respecto de su naturaleza *informadora*, si bien la conserva virtualmente de otro modo a través del haber ontológico adquirido durante su unión con el cuerpo.

¿Por qué no admitir, con Karl Rahner, que el alma del hombre por la muerte, lejos de perder su relación con el cuerpo como coprincipio, la amplía a la totalidad del cosmos de tal modo que éste pasa a ocupar, como un todo, el puesto del cuerpo individual?

¿Por qué no formular la hipótesis que buscamos en términos más o menos análogos a la relectura que hace Rahner de esta sugestiva incursión tomasiana en la antropología del más allá? Sólo si nos fuese concedido un *en donde* allende el horizonte de lo hilemórfico, anclarnos en una espiritualidad más genuina sin perder, no obstante, nuestro estatuto incarnatorio; sólo entonces podríamos volvernos sobre el mundo para abarcarlo como totalidad y figura e *informarlo* como macrocuerpo ecuménico.

Tal perspectiva, que para el filósofo no va más allá de la simple conjetura, para el teólogo constituye un preámbulo de su certidumbre escatológica. Sin descartar esta dimensión misteriosa de la cultura como *macroencarnación*,

nosotros nos atenemos aquí a los límites estrictos de nuestra inteligibilidad intramundana. Pero no por eso dejamos de aprovechar las iluminaciones que nos vienen del *revelabile*, esa franja de inteligibilidad natural que el teólogo-filósofo Tomás rescató de la interlinealidad del discurso revelado para gozo del puro filósofo, epistemológicamente hablando.

En efecto, una lectura aristotélico-tomista del hilemorfismo antropológico del Aquinate ha insistido tanto en el alma-forma del cuerpo, sobre todo desde el punto de vista filosófico, que ha dejado en la penumbra su dimensión de espíritu y sus fuentes de inspiración agustiniano-dionisiano-proclianas, reservándolas en todo caso para el ámbito teológico-patristico. En realidad, la antropología tomasiana no es ni lo uno ni lo otro.

Revertir esta visión dicotómica para volver a su originaria visión del hombre como unidad espiritual-encarnada supone un esfuerzo de ampliación del foco atencional que nos permita discernir en el mismo dinamismo del alma-*informadora* del cuerpo la indisociable presencia operativa de su dimensión espiritual. Si bien no nos es posible recabar la experiencia del alma *post mortem*, nos resulta sumamente útil especular sobre ella a nivel de hipótesis de trabajo para aguzar la mirada en el relevamiento fenomenológico de nuestra experiencia intramundana, sobre todo en nuestras opciones fundamentales y en nuestras situaciones límites.

En consecuencia, el único macrocuerpo verdaderamente humano, para nosotros, la única inhabitación realmente ecuménica del cosmos, ha de gestarse a través del encuentro dialógico de todos los *ethos* culturales constituidos en intersubjetividad responsable de su *macroencarnación*. Lo intransferible de cada *ethos* no es incompatible con la comunidad de originación y de destino en que todos fraternizan por igual. La irreductibilidad del núcleo ético-mítico que identifica a una cultura no sólo no es óbice sino, todo por el contrario, es condición de posibilidad para que su apertura a los otros sea el fruto maduro de una auténtica libertad de comunicación y donación-recepción.

Una metafísica del *esse receptum*, participado en comunión con todo ente creado, sólo puede historificarse conforme a un paradigma de *macroencarnación* federativa en el que cada proyecto sea promovido hacia su particularidad distintiva y promueva, al mismo tiempo, a los otros hacia su perfectividad respectiva, y al todo hacia la suya, que es inmanente y trascendente a la suma categorial de todas ellas. Todo provisorio, por cierto, configurable y sin cesar recomponible bajo la amenaza de la culpa justamente por la capacidad de defeción de esa libre unidad en la diversidad y diversidad en la unidad. Pero todo que es también crisálida de vida en esperanza, hecha invocación al *Hacia Donde Desde Donde* nos ha sido confiada la tarea de nuestra *macroencarnación*.

No fue otra la respuesta del tomismo más lúcido que dio vida a la Segunda Escolástica española, cuando tuvo que afrontar las aporías suscitadas en la conciencia europea de su tiempo por la *Magna quaestio disputata De indis resenter inventis*. Sólo una insobornable crítica del modelo imperialista de *macroencarnación* le permitió abrirse paso hacia un desarrollo paradigmático de las perspectivas ecuménicas implícitas en la concepción tomasiana del Bien Común.

Desde entonces sigue en pie como proyecto abierto a un realismo esperanzado, arduo y difícil, inquietante y necesario, aunque acallado por una globalización uniformadora que se recicla indefinidamente, a la espera de inéditas viabilidades.

2. Gnoseología del pensar por connaturalidad⁴

2.1. Concepción óptico-dinámica de la realidad como estructura de semejanza y amor

Hay un Ser supremo y una multiplicidad de seres finitos, contingentes. Apelamos a los conceptos de creación, providencia y concurso para definir la relación fundante y teleológica por la que el Ser supremo hace que haya seres y que éstos tiendan hacia sus respectivos cumplimientos. Ello significa que cada ser posee el acto de ser y la bondad en la medida en que participa de Aquel que es Ser por sí, Bien en sí, Primer Principio eficiente, final y ejemplar de todo. Significa, además, que los seres diversifican al Ser y Bien primeros según un estatuto de semejanza que le es propio e inherente a cada uno, pero de suerte que –singulares, fragmentarios y diversos– buscan al mismo tiempo integrarse por mutua complementación, supliendo unos lo que les falta a otros de la infinita e inagotable plenitud divina.

⁴ Ciñéndonos a las *Quaestiones disputatae De Veritate*, si bien son imprescindibles las pautas de lectura señaladas anteriormente, nunca insistiremos lo suficiente en la centralidad de la cuestión X: *De mente*.

De la bibliografía tomista destacamos: J. MARITAIN, *Los grados del saber*, vol. II, Buenos Aires, Desclee, 1947; M. D. ROLAND GOSSELIN, “De la connaissance affective”, *Rev. Sc. Ph. Th.* XXVII (1938), pp. 7-26; G. BORTOLASO, “La conoscenza affettiva nel proceso conoscitivo”, *Civ. Catt.* CIII (1952), pp. 374-383; A. HAYEN, *La communication de l’être d’après saint Thomas d’Aquin*, vol. II, Bruxelles, 1958, pp. 238-255; A. MORENO, “The nature of st. Thomas’ knowledge *per connaturalitatem*”, *Angelicum* XLVII (1970), pp. 42-62. Debemos importantes líneas de abordaje a I. BIFFI, “Il giudizio *per quandam connaturalitatem o per modum inclinationis* secondo San Tommaso: analisi e prospettive”, *Riv. Fil. Neoscol.* LXVI (1974), pp. 356-393.

Partimos, por tanto, de una concepción abierta y dinámica de la estructura metafísica de los seres. Todo ser está constitutivamente abierto al Ser supremo, del que participa en determinado grado, y a los demás seres, con los que fraterniza en su solidario participar de la única e incommensurable fuente. Dicha apertura entitativa, por otra parte, se despliega en una apertura dinámica, ya que la simple posición en la existencia no implica sin más realización acabada del grado de ser recibido sino, todo por el contrario, llamamiento a acabarse y perfeccionarse, perentoriedad de reafirmarse una y otra vez en la relación fundante, urgencia soteriológica de completarse progresivamente hasta llegar a destino.

En efecto, no basta que un ser haya sido puesto en el acto primero de su ser por la fundación creadora. Así considerado, no es todavía más que esencia concretada efectivamente a título de posibilidad activa de un individuo, proyecto genérico que debe realizarse aquí y ahora. Se requiere que tal ser, ulteriormente, desarrolle una multiplicidad de actos segundos gracias a los cuales lleve a cabo su versión irrepetible del estatuto ontológico que le ha sido conferido.

Ahora bien, el paso del acto primero de ser recibido a sus correspondientes actos segundos se produce mediante un movimiento de naturaleza (esencia en cuanto principio operativo) en el que confluyen la inclinación primera del acto creador y la propensión a la comunicación recíproca o el apetito de comunicación de los seres que son connaturales entre sí. Por el concurso divino y por el comercio de unos seres con otros se teje la inextricable trama de las causalidades segundas sobre el cañamazo del dinamismo intramundano.

Todo lo media entre la esencia-proyecto de un individuo y su realización definitiva configura el horizonte de la experiencia. Desde la amplísima perspectiva de esta provisoria aproximación, la experiencia es el conjunto de actos segundos a través de los cuales un individuo de tal esencia la realiza de modo intransferible en amistad ontológica con los seres que le son connaturales. Todo acto segundo, en consecuencia, por más inverificable, inobjetivable, o abstracto y mediatizado que sea, se sitúa incoativa y finalísticamente dentro del unitario flujo de la experiencia, entendida como proceso de connaturalización.

Cabe preguntar, entonces, cuál es la estructura del profundo y universal dinamismo que acabamos de esbozar. La naturaleza de todo ser tiene su raíz última en el acto creador, su fundamento próximo en la propia forma inmanente, su órbita operativa en la ínsita ley natural, y sus canales de realización en la compleja red de inclinaciones que lo abren al intercambio

de igual a igual con los seres de idéntico nivel ontológico y de sublimación o degradación con los de niveles superiores e inferiores. Henos aquí, por un lado, ante una estructura metafísica de semejanza (connaturalidad) que desata un dinamismo amoroso (comunidad de los seres connaturales entre sí) y, por otro lado, ante un ejercicio de amor (connaturalización) por el que unifica unos seres con otros y se interpenetran realizando y profundizando su originaria estructura metafísica de semejanza.

Se parte de una connaturalidad que es principio del amor y se concluye en una connaturalización que es fruto del amor. Si lo amado se connaturaliza con el amante, ello acontece gracias a que el amante estaba preinscrito en la capacidad de acogimiento del amado y, correlativamente, gracias a que lo amado estaba preinscrito en la capacidad de donación del amante. Capacidad de acogimiento y capacidad de donación que a ambos les vienen fijadas por el estatuto común de su connaturalidad. La esencia de un ser concreto, en cuanto copartícipe y abierta, se expande en amor, inclinación, tendencia, apetito. La actualización de dicho apetito produce connaturalización de unos seres con otros y realiza sus respectivas esencias.

Queda claro, en síntesis, que entre la esencia como proyecto a realizar y la esencia como proyecto llegado a su perfección se extiende el unitario campo de la experiencia. Queda, asimismo, claro que el tránsito experiencial entre la esencia menesterosa a la esencia colmada se lleva a cabo por la mediación connaturalizadora de un dinamismo amoroso que es a la vez efecto y causa del proceso todo. Necesitamos saber, ahora, cuál es la ley interna de este dinamismo en el que acción y pasión se conjugan tan indisolublemente.

2.2. Inserción del conocimiento intelectual y de la libertad en el proceso de connaturalización

Si el apetito es consecuencia inmediata de la naturaleza o forma de un ser, las diversas posibilidades de connaturalización deberán reconocer su criterio de especificación en el correspondiente nivel ontológico del tipo de naturaleza o forma de donde brotan. Para nosotros, que asumimos las coordenadas del universo tomasiano, existen tres tipos de inclinaciones: las que proceden de la naturaleza, las que dependen del conocimiento y de la libertad y las que advienen de la gracia. Nos circunscribiremos aquí al apetecer humano en su dialéctica de naturaleza e historia (hábitos naturales y adquiridos), sin abordar pero teniendo como telón de fondo su apertura (*capacidad obediencial*) a una autodonación gratuita e indulgente de Dios mismo (virtu-

des teologales y morales sobrenaturales), que la inhabitación del Espíritu Santo opera en la criatura bajo el influjo de sus dones.

El dinamismo amoroso que proviene de la naturaleza comprende todas las inclinaciones estrictamente naturales, es decir, todas las que surgen de la misma esencia y de su intrínseco hontanar, todas las que son necesarias en absoluto para su realización. Nos referimos, pues, a aquellas inclinaciones que constituyen el nivel más profundo y común a toda naturaleza creada. La intención primigenia de estas tendencias consiste en orientar necesariamente a cada ser hacia su bien último, que sólo puede ser uno y nada más que uno, dado que su frustración argüiría falta de sabiduría o falta de bondad en el autor mismo de la naturaleza. El segundo tipo de dinamismo corresponde a aquellas inclinaciones que cuentan con la previa intermediación del conocimiento y de la libertad.

Un texto de santo Tomás nos eximirá de mayores comentarios:

“Naturaleza y voluntad obedecen a un orden según el cual la voluntad tiene algo de naturaleza, ya que todo lo que constituye ser debe ser considerado como naturaleza. De ahí que haya que distinguir en la voluntad lo que ésta tiene de naturaleza y lo que tiene de voluntad. En efecto, es propio de toda naturaleza creada el haber sido ordenada por Dios hacia un bien al cual tienda con apetito natural. Por consiguiente, también la voluntad se halla transida de apetito natural hacia su bien plenificante. Pero, además, la voluntad está dotada de la capacidad de apetecer por propia determinación [...]. Lo que la voluntad apetece necesariamente, al modo de inclinación natural determinada a su objeto, es el fin último o la bienaventuranza y cuanto ella incluye (por ejemplo, el conocimiento de la verdad y otras cosas de igual envergadura): no así el resto de los seres, a los que no tiende por la determinación necesitante de la inclinación natural sino por domeñada y libre disposición”⁵.

¿Qué añade, entonces, la intervención del conocimiento y de la libertad a la simple naturaleza en este segundo modo de inclinación o apetito? Nada más y nada menos que la inserción de la historicidad en el proceso de connaturalización. El campo de la experiencia se enriquece, así, o mejor se constituye en su más estricto sentido, con la dimensión inquietante e imprevisible que la capacidad de elegir trae consigo bajo la doble forma de la fidelidad y de la traición.

⁵ *De veritate*, XXII, 5, in c.

A la función de por sí mediadora que cumple la inclinación natural con respecto a la esencia-proyecto se suma una segunda mediación, la de la inclinación natural diferida y reasumida por la libertad y la historicidad. No nos encontramos ya ante la pura inclinación que brota sin más de la naturaleza, sino ante una inclinación ciertamente natural pero que ha de ser trabajada y moldeada reiteradas veces en el ámbito de la historia hasta alcanzar su estado habitual, al modo de una segunda naturaleza. Extraña y misteriosa inclinación ésta que, teniendo sus raíces en los subsuelos de lo natural, no madura sino en la constelación de lo moral y de lo histórico.

Toda inclinación natural, necesariamente, y toda inclinación habitual dueña de sí misma, libremente, se inscribe en la trama del proceso connaturalizador. ¿Qué significa esto en el caso del hombre? La connaturalización no es otra cosa que la presencia de un ser en otro ser de distinta entidad, pero no cualquier presencia sino sólo aquella que produce una especie de compenetración de la naturaleza del primero en la del segundo. Ahora bien, según sea la clase del hábito connaturalizado, el proceso avanzará a estratos de mayor o menor hondura.

La distinción que hace santo Tomás al respecto es demasiado elocuente:

“Apetito e intelecto (incluido en éste cualquier tipo de conocimiento) difieren en que la estructura del conocer implica presencia de lo conocido en el cognoscente mientras que la estructura del apetecer entraña inclinación del apetente hacia lo apetecido en su mismísima realidad. El término del apetecer [...] se encuentra en la cosa apetecida, en cambio el del conocer [...] concluye en el propio intelecto”⁶.

El interés de nuestra indagación se dirige hacia este último modo de ensimismamiento-alteración, hacia esta comunión de naturalezas llevada a cabo por el amor ontológico. El amor hace que la misma cosa amada se haga una de algún modo con el amante. Lo amado entra en el ser del amante. El dinamismo del hábito amoroso interioriza al objeto externo con una particularísima intensidad en el sujeto que lo ejercita, a punto tal que señala el límite de las posibilidades de comunión entre los seres.

Sólo a partir de este hecho se explica adecuadamente la posterior emergencia o tránsito de lo acontecido en el plano del amor al plano del conocimiento por connaturalidad. Si no fuera que la realidad misma del objeto ha entrado a formar parte previamente del sujeto cognoscente y a ins-

⁶ *Suma Theologica*, I, q. 16, a. 1, c.

taurarse en él como principio de conocimiento, éste no podría conocerlo en semejante grado de inmediatez y mismidad.

Instalado en el sujeto cognoscente, el objeto connaturalizado o interiorizado se encuentra en óptimas condiciones de ser conocido, no ya como un mero extraño intencionalmente presente, sino como la realidad misma incorporada a la identidad del sujeto, que provoca desde sí misma a su intelecto y le da más que pensar. De este modo aparece menos extrínseco el recurso al que suele apelar santo Tomás para justificar el mecanismo del conocimiento por connaturalidad.

En efecto, es cierto que de no haber una redundancia de la voluntad en el intelecto por estar ambas facultades radicadas en el mismo sujeto, no existiría tránsito practicable alguno de la connaturalización amorosa al conocimiento por connaturalidad. Pero también es cierto, con prioridad de naturaleza, que de no lograr la voluntad otra comunión ontológica efectiva que la intencional, no podría aflorar al plano del intelecto una presencia de la realidad misma con tan privilegiada densidad.

Sobre todo, no tendría lugar la estrecha relación, la homogeneidad entre conocimiento y hábito requerida por Santo Tomás para el auténtico *iudicium ex inclinatione*. Desde este momento del proceso, el intelecto se muestra menos creativo que lo que suponen algunas exposiciones del tomismo, ya que su papel en esta dirección se reduce a un caer en la cuenta, a un reconocer la comunión operada por el amor.

2.3. *Moralidad, historicidad y esseidad en el iudicium per quandam connaturalitatem*

Este último aspecto del dinamismo connaturalizador merece más depurados análisis. Gracias a la interiorización o connaturalización efectuada por el hábito amoroso, el sujeto en cuanto proyecto genérico se concreta, se historifica, se adensa ontológicamente. Ahora bien, tal dilatación del ser, tal crecimiento hacia sí, tal plus de identidad por alteración, pertenece al sujeto amante con la misma intimidad que le pertenece el intelecto, de modo que en el único sujeto se da, por una parte, un intelecto movido y orientado a conocer bajo la fuerza redundante de la inclinación habitual y, por otra, una inclinación habitual tan inmediata al sujeto como al intelecto, con todo su bagaje de connaturalización que pugna por ser conocido, objetivado, expresado.

De ahí la intrínseca relación que tiene que haber entre juicio-estimación-visión y hábito-disposición-ser en el sujeto para el pronunciamiento por connaturalidad genuino. "*Qualis intus unus quisque est, talis et finis videtur*

*ei*⁷. Tan sólo a la luz de la coherente trabazón que hay entre axiología, gnoseología y ontología dentro del sistema tomasiano se pueden establecer las condiciones de posibilidad del conocer por connaturalidad. Dicho conocimiento se produce sobre una realidad incorporada al sujeto cognoscente de tal modo que ella misma se pone como principio del juicio y desempeña allí la función que la *species* juega en el conocimiento puramente especulativo.

He ahí como la simple asimilación intencional queda trascendida por una interiorización mucho mayor que tiende hacia la coincidencia casi entre objeto y sujeto por obra de la connaturalización. Bien habida cuenta de que el conocimiento así logrado no llega a ser una intuición y, por tanto, no prescinde de los conceptos. Es una autoconsciencia del sujeto concreto que se capta a sí mismo con toda la riqueza del haber ontológico adquirido. Es un reconocimiento de lo real que se va interpenetrando en su *fieri* con el *fieri* del sujeto progresivamente y que va tornándose saber reflejo cada vez menos extrínseco por medio de una *reditio* más y más *completa* de éste *in se ipsum*.

En sentido estricto, la experiencia es la actualización de la esencia humana por libre connaturalización. De lo acontecido en el plano de la amistad metafísica emerge en el hombre, por una especie de necesidad o mejor de espontaneidad, la experiencia en su vertiente gnoseológica, el conocimiento experiencial, el conocimiento por connaturalidad. ¿Dónde está el fundamento valedero de esta emergencia?

Si la verdad es un acontecimiento interior al ser, modo de *ser consigo* y subjetividad del ser, la verdad de un sujeto consistirá en la eflorescencia al nivel del intelecto de su actualidad de ser, tanto recibida como conquistada. Si se posee actualidad de ser en la medida en que uno se compromete en el proceso connaturalizador de la *actio-passio* –no olvidemos que así se actualiza el objeto en el sujeto y, sobre todo, el sujeto mismo–, entonces todo cuanto entre en el horizonte de la connaturalidad del sujeto se le ofrecerá a éste de por sí hábil y proclive a irrumpir en *verum*.

En conclusión, el hombre puede conocer por connaturalidad todo lo que él es concreta y realmente. Y como la realización del proyecto humano se cumple por medio de inclinaciones naturales que maduran moralmente en el acontecer histórico, naturaleza, moralidad e historicidad constituirán el objeto propio de la experiencia y del conocimiento por connaturalidad.

⁷ *De veritate*, XXIV, 10, c.

2.4. *Conocimiento especulativo y pensar por connaturalidad en la unitaria apertura del hombre a lo absoluto*

¿Cuáles son las relaciones entre el conocimiento puramente especulativo y el conocimiento por connaturalidad? Sólo se puede contestar atinadamente a esta pregunta si se adopta la perspectiva total que hemos establecido en nuestro punto de partida. Todos los actos segundos cabalgan sobre una tarea mediadora y connaturalizadora que conduce la esencia-proyecto hacia su realización consumada.

Así planteada la humana aventura, no cabe duda de que el conocimiento por connaturalidad tiene una clara primacía de valor frente al conocimiento precisamente especulativo. Sin llegar a ser una intuición en sentido propio por cuanto no puede escapar al recurso de la abstracción para adquirir el rango de conocimiento, el juicio por connaturalidad es indicio de una intrínseca aspiración del hombre a la intuición, de una tendencia cuya concreción cabría esperar en un futuro escatológico gracias a la perfecta coincidencia entre esencia-proyecto y esencia colmada en toda su amplitud.

Nuestro conocimiento se hace cada vez más consistente, no en la medida en que se desarrolla en el orden universal de los conceptos, sino en la medida en que éstos expresan una *reditio completa subiecti in se ipsum* con la mayor interiorización de realidad objetiva, una *conversio* del sujeto hacia su mayor crecimiento ontológico, un compromiso de éste con su mayor grado de historicación.

Sin embargo, no está todo dicho en esta discriminación a favor de la noticia amorosa. Hay algo anterior, más primario y envolvente. Uno y otro conocimiento se integran en un único movimiento dialéctico que no debemos descomponer sin reunir. Por una parte, todo conocimiento especulativo se inscribe dentro de un proceso que incoativa y finalísticamente es en su conjunto conocimiento por connaturalidad y que anhela una intuición escatológica. Por otra parte, si nos atenemos a lo que ocurre en el interior de dicho proceso, comprobamos que la experiencia siempre se encuentra en estado de *nunca del todo todavía* frente a su tendencial infinitud, mientras que la especulación aparece siempre más abarcante y reveladora de horizonte en comparación con lo actualmente conseguido por la connaturalización.

Surge así una primacía prospectiva de la especulación que señala proféticamente su límite a la experiencia, que dilata la consciencia inobjetivable del sujeto hacia el *excessus* del ser trascendental y trascendente, que acicatea su dinamismo hacia el punto omega de la plenitud y de la intuición. Gracias

a esta dialéctica crece el ser del hombre y su *ser consigo* como espíritu en el mundo al mismo tiempo que su *ser con los otros*.

Nos detenemos aquí con la esperanza de haber propuesto un marco teórico válido para la conceptualización de las múltiples direcciones en que se despliega la experiencia.

El abrirse paso del proyecto humano es la puesta integral en obra de un complejo nudo de relaciones que desde lo bajo y desde lo alto confluyen en su dramática trama.

La experiencia es la concreción amorosa de una vocación itinerante que adviene del misterio, se sustenta en él y en él se abisma.

Tanto en el decurso mediador de su irse edificando como en el término escatológico está, inmanente y trascendente a ella, el Dios siempre mayor de quien depende el *ser* y el *hacerse* de la criatura, el *ver* y el *ser visto* de la transparencia beatificante.

La experiencia es la cultura, el arte y la técnica, todo trabajo partícipe del acto creador que espiritualiza a la materia y encarna al espíritu, humaniza al mundo y mundaniza al hombre.

La experiencia es la construcción ecuménica del *nosotros* a través de la reciprocidad de las conciencias por el libre amor, la donación, el acogimiento y el consenso.

Metafísica, cosmología, antropología, moral, política e historia tienen que darse cita para la elucidación adecuada del misterioso tema de nuestra experiencia intramundana.

No obstante, por más que una auténtica elucidación nos ponga de cara a la anticipación del ser en cuanto ser, resultará inevitablemente un momento, nada más que un momento provisorio e interior al aún inconcluso bregar de la experiencia misma.

Gaspar RISCO FERNÁNDEZ