

## Metafísica e inmanencia en Carlos Cardona

Resumen: Se presentan aquí las líneas maestras de la enseñanza del P. Carlos Cardona (1930–1993) en tanto filósofo inscripto en la sapiencialidad que versa acerca del *ens inquantum ens* y se resuelve en Dios como *causa essendi* de toda realidad. Esta filosofía, que es la de santo Tomás de Aquino, aparece como diametralmente opuesta a la filosofía de la inmanencia que, a partir del surgimiento de la *via modernorum*, fue evolucionando en etapas sucesivas e influyendo en la cultura occidental hasta nuestros días. Se caracteriza por el abandono de la manifestación natural del ente, intentando en cambio, contradictoriamente, explicar el universo desde postulados puramente racionales, sin fundamento *in rerum natura*. El P. Cardona ha desarrollado, con rara habilidad, una lúcida presentación de las diferencias que separan la filosofía tradicional de la verdad, anclada en la evidencia del ente, y la filosofía de la inmanencia, obsesionada por el impulso antinatural hacia la certeza racionalista. Suscribiendo la metafísica de Santo Tomás, el P. Cardona ha denunciado los desvíos de la Modernidad, haciendo ver asimismo las implicancias morales y las consecuencias teológicas que esa actitud han traído aparejadas. En sus obras, el abandono de la metafísica del ser es contrapuesto vivamente a la filosofía natural del hombre, que es la de fray Tomás.

La labor del padre Carlos Cardona es suficientemente conocida para aquellos que, estudiando seriamente la filosofía de santo Tomás de Aquino, intentan una aproximación sincera a la verdad de las cosas<sup>1</sup>. Por eso

---

<sup>1</sup> Carlos Cardona Pescador, nació en Tiana, Barcelona, el 9 de julio de 1930. Estudia Filosofía en la Universidad de Barcelona, mientras trabaja en una gestoría, y se licencia, residiendo ya en Roma, donde se había trasladado en 1954, con la tesina *La metafísica del Bien Común*, publicada por Rialp, Madrid, 1966. En Roma accede a una nueva licenciatura en Filosofía en la Universidad de Santo Tomás *in Urbe* y al doctorado filosófico en la Universidad de Letrán, con la tesis *Estudios Balmesianos de espacio-temporalidad*. Es entonces que toma contacto con san José M. Escrivá de Balaguer, funda-

nuestro propósito actual no es presentar una doctrina filosófica novedosa sino, más bien, destacar las comunicaciones internas que recorren la obra del filósofo catalán y, desde sus contenidos, señalar las exigencias éticas que vinculan la búsqueda sapiencial del verdadero filósofo de cara a la afirmación y defensa de la verdad, dominio en el cual el padre Carlos Cardona se destaca como un estimulante testimonio para nuestros días.

El marco de experiencia que encuadra la obra de este autor discurre por el inocultable divorcio que se advierte entre la cultura de la hodierna inmanencia mundana, ese trágico espectáculo del sujeto humano cerrado sobre una autonomía absoluta y erigido como centro rector inapelable de la vida filosófica, científica y social, y la insoslayable tendencia de su naturaleza, llamada a la apertura intelectual a la realidad y a la valiosidad de las cosas que se le presentan, experiencia originaria desde la cual el hombre se entiende al fin a sí mismo, en cuanto que todo lo lleva a Dios Creador. Esa vocación de expansión espiritual hacia la transcendencia libera a la creatura racional de la trampa de la limitación antropocéntrica, la mayor parte de las veces atea y egoísta, propia de un mundo satisfecho de sus múltiples desatinos.

La reflexión cardoniana versa sobre la fundamentación sapiencial del orden real de la metafísica del ente, resuelto en una teología filosófica, que llega a Dios como Primera Causa transcendente. La realidad divina es el polo de atracción, el punto de mira final, y a la vez primero, al cual se orienta su labor intelectual. Con ese plan, Cardona manifiesta su fidelidad a la plurisecular doctrina sapiencial de santo Tomás de Aquino. Ese seguimiento se evidencia en que el P. Cardona, como el Aquinate, es un filósofo de Dios,

---

dor del *Opus Dei*, del cual recibe el sentido apostólico que marca su actividad intelectual. En 1957 es ordenado sacerdote, repartiendo su tiempo entre las tareas pastorales en el *Opus Dei* y su actividad de filósofo y docente en Roma. Permanece allí por más de veinte años. Recibe el doctorado en Filosofía en la Universidad de Navarra con su tesis *Metafísica de la opción intelectual*. Son discípulos suyos Luis Clavell, Juan J. Sanguinetti, Tomás Melendo e Ignacio Guiu. Es profesor extraordinario de la Facultad de Teología en Navarra entre 1970 y 1980. En 1976 regresa a residir en Barcelona, donde forma parte de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino. En 1990 publica su *Ética del quehacer educativo*, fruto de su penetración filosófica y su intento de acercar las verdades metafísicas al hombre corriente, tarea en la que luce la impronta del P. Escrivá de Balaguer. Trabajando en su obra póstuma *Olvido y Memoria del ser* (1997) hace su tránsito a Dios el 13 de noviembre de 1993, luego de una penosa enfermedad, sobrellevada con la alegría del buen ánimo cristiano, según testimonian todos sus discípulos íntimos.

en sentido objetivo, porque trata acerca de Él, y también subjetivo, en cuanto su filosofía es camino personal hacia la unión con Él, por libre elección.

Nuestro autor es un metafísico de raza y, por eso mismo, el centro de su filosofía no acaba en la persona libre, ni en el ente finito, ni siquiera en su acto de ser, sino que, prolongando la consideración de lo creado, se remonta al límite de las posibilidades especulativas del intelecto humano en la investigación de la verdad, alcanzando la realidad personal de un Dios providente y reclamante, conocido, en cuanto es dado al hombre hacerlo, en su misma aseidad, altura desde la cual toda otra verdad encuentra sentido y fundamento de evidencia. Su mirada filosófica se extiende así hasta Aquél que es la Verdad subsistente, principio total de la realidad humana y por lo mismo Fin para la respuesta libre de su obrar. Y esto no sólo en el orden natural del *esse*, sino también, y de modo fundamental, en la deificación gratuita de la vida de la gracia.

La filosofía es para Cardona una tarea intelectual que atiende a la experiencia original del ente extramental y de sí mismo, en cuanto es también ente, para llegar a Dios. Desde tan indubitable fundamento de certeza, vuelve el hombre sobre su propia realidad de filósofo, para reconocerse naturalmente orientado a Dios en su quehacer intelectual: de lo contrario, su labor no puede en absoluto ser llamada “filo-sofía”. Todo lo cual confirma lo dicho acerca de la clara impronta de la tradición tomista en la vida especulativa de nuestro autor<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Utilizamos la expresión “tradición tomista” con plena conciencia de su valor intrínseco, sin temor ni intención alguna de escandalizar a aquellas mentes raquílicas que ven en su uso una trasnochada afirmación imperialista, cerril o partidista. Tampoco es necesario justificar ante ellas su empleo, ni es en absoluto nuestro propósito hacerlo aquí. Pero si debemos dejar en claro, en atención a los espíritus sanamente abiertos a la verdad, que “tradición” en filosofía no es otra cosa que el proceso acumulativo de la penetración intelectual del universo, de fondo griego y desarrollo patristico-medieval, que ha llegado a descubrir los principios primeros e invariables de la realidad, caídos culpablemente en el olvido a partir de la crisis intelectual de la modernidad.

Por eso “tomista” no es un adjetivo aplicable *in recto* a los discípulos de santo Tomás, y mucho menos en el sentido de un catarismo intelectual o un saber de iniciados, sino propísimamente al cuerpo de doctrina objetivo elaborado por el santo Doctor, como fiel expresión de la realidad. Así, por ejemplo, la distinción real de sujeto-esencial y acto de ser es “tomista” en cuanto es producto de la penetración intelectual de fray Tomás en el ente de experiencia. De donde se sigue que el filósofo que la comparte o suscribe es un “filósofo tomista”, no porque acepte ciegamente la autoridad de santo

La pérdida de la metafísica del ente, que es la supresión antinatural de la espontaneidad de la contemplación humana, acontece históricamente hacia fines de la Edad Media y eclosiona en la Modernidad y nosotros vivimos dramáticamente sus efectos. El P. Cardona sitúa allí el particular contexto intelectual que, paso a paso, condujo a la inversión del fundamento de la reflexión filosófica, la que se fue alejando paulatinamente de su natural acceso a Dios creador y de las exigencias que tal sabiduría filosófica imprime en el obrar humano<sup>3</sup>.

---

Tomás y excluya toda otra opinión al respecto, sino porque primariamente asiente, con toda libertad, a la evidencia de los juicios del santo como la más adecuada penetración del orden de las cosas, el camino más directo y preciso hacia la verdad. Y esto es así porque el cuerpo doctrinal de santo Tomás es comprobado por sí mismo por cada "tomista", en tanto que los principios que se le proponen tienen un fundamento en la realidad del ente, y cada cual puede personalmente verificar su rigor de adecuación a la experiencia, con sólo tener la honestidad intelectual de buscar la verdad y no a sí mismo o la satisfacción de una ideología personal. De donde se sigue que la autoridad de su doctrina no depende en última instancia de una persona, ni aún de su santidad, ni del refrendo magisterial, sino de la adecuación natural de su intelecto humano a las cosas reales, que son la causa de la verdad gnosológica. Eso es lo que cualquier espíritu sanamente atento a la manifestación del ente encuentra en la obra del santo de Aquino y, por su intrínseca evidencia y por la claridad con que se lo expone, satisface plenamente su apetito de verdad. Así, el lector de su obra deviene discípulo de fray Tomás, en la medida que sus enseñanzas le permiten hacer suyo y fruir cada vez más intensamente de ese anhelado bien humano que es la verdad, acrecentado en cada caso con los pertinentes enriquecimientos epocales y los matices propios de cada personalidad.

Por eso aquellos que con humildad y libertad aceptamos su doctrina como la más adecuada explicación del orden real con el que convivimos en la experiencia cotidiana del mundo de nuestros días, sólo secundariamente nos llamamos "tomistas". Y esto porque reconocemos en la enseñanza de fray Tomás el camino más breve y seguro hacia la verdad filosófica, recomendada enfática y reiteradamente, si hacía falta, por el Magisterio de la Iglesia Católica. Y lo hacemos con la mayor naturalidad y gratitud, siendo plenamente conscientes de la abrumadora distancia que nos separa del Doctor de Aquino, pero también ciertos de que al seguir sus pasos vamos por la vía más confiable hacia la verdad, guiados por su sabiduría, que participa la del Verbo, pero que hacemos nuestra, de modo voluntario, a partir de un consentimiento personal distributivo. Cuando tenemos conciencia plena de lo que Tomás nos ofrece, movidos por una natural apertura intelectual, experimentamos la necesidad de adherir a ello y aceptarlo voluntariamente, porque no podemos negar sin pecado la evidencia que causa la verdad, cuando esta doctrina es propuesta de modo diáfano a nuestro entendimiento: «ille qui docet, non causat veritatem, sed causat cognitionem veritatis in discente. Propositiones enim quae docentur, sunt verae etiam antequam sciuntur, quia veritas non dependet a scientia nostra, sed ab existentia rerum» (*De Ver.*, q. 11, a. 3, ad 6).

Cardona, a partir de esa sabiduría filosófica que llega a Dios, deduce las implicancias éticas que la verdad metafísica propone al hombre. Haciendo ver cómo el hábito sapiencial es subordinante de la antropología filosófica y, a través de ella, de la ética, pone igualmente de relieve las graves consecuencias que se siguen de la subversión de ese orden de los saberes. Por eso, la actitud intelectual que se libera de la fidelidad en la contemplación del ente acaba basando toda verdad en la conciencia del hombre, de cada hombre, de cualquier hombre, de suerte que la verdad será sólo aquello que cada uno esté dispuesto a admitir. No disponiendo de una verdad objetiva, clauso en cambio en una interioridad desconectada del impulso vivificante de la evidencia de lo real, cada sujeto se ve obligado a reformular toda la filosofía de modo novedoso, reinterpretando lo preexistente sin más restricción que su propio parecer, y en la medida que llega a elaborar un sistema mental coherente, se engendra necesariamente la inmodestia de creer que ha resuelto la filosofía de una vez y para siempre, cuando ni siquiera ha rozado la verdad de las cosas.

La producción filosófica de Cardona no es particularmente extensa pero, a cambio, se nutre de la serena seguridad que le otorga una lectura atenta de la obra completa de santo Tomás<sup>4</sup>. Esta cualidad lo distingue ya de

---

<sup>3</sup> C. CARDONA, "Tomás de Aquino: una insistencia secular", en *Doctor Angelicus*, 1990, p. 9: «La difícil coyuntura histórica en que nosotros vivimos, y la penosa experiencia universal de unos siglos de trabajo filosófico realizados a espaldas –por lo menos a espaldas– a la fe, nos apremia hoy con particular gravedad a trabajar filosóficamente bien, como cristianos corrientes, con ‘unidad de vida’ (como insistía en su predicación Mons. Escrivá de Balaguer), sin confundir los planos formales, pero sin separar lo que Dios ha unido».

<sup>4</sup> El P. Cardona estudia a santo Tomás fundamentalmente de la mano del padre Cornelio Fabro (1911-1995), a partir de un trato personal, y de Etienne Gilson (1884-1978), asumiendo de este modo las perspectivas complementarias de la participación del ser y el *Ipsum Esse Subsistens* y la crítica histórica de cuño metafísico, entendida desde una filosofía cristiana. Cardona sintetiza su libre aceptación de las influencias recibidas como una “asimilación simpática” (*La metafísica del Bien Común*, Madrid, Rialp, 1966, p. 7), primero con referencia al texto mismo del Aquinate y luego con las obras de sus estudiosos más profundos. A causa de esta docilidad a quienes han dedicado su vida al estudio de la verdad con la guía de fray Tomás, Cardona sabe entender en su precisa formulación la filosofía cristiana, en la medida que él mismo encarna como sujeto intelectual el hacerse cargo de la realidad según las potencias naturales, pero sin perder de vista el agregado real de la vida de la gracia. La unidad sustancial del filósofo cristiano funda la posibilidad de una sabiduría natural que viva al calor de la Revelación. La persona puede hacer filosofía sin dejar de ser deificado por la inhabitación trinitaria, porque la gracia supone y eleva la naturaleza humana, sin la cual la fe resulta ininteligible.

la mayoría de los que tratan acerca del Aquinate y garantiza que la guía de su labor especulativa sea la misma que la de fray Tomás: la función beatífica del hábito sapiencial<sup>5</sup>, aplicado a las cosas reales para llegar a su Causa. Esa actitud lo aleja totalmente de la veleidad opinativa de quienes desvinculan arbitrariamente filosofía y verdad. Su trayectoria intelectual es nítidamente tomista: una filosofía cristiana, abierta al diálogo sobre el ente y a la búsqueda de la verdad en cualquier lugar en que ésta se presente, pero igualmente alerta para desestimar todo aquello que el intelecto no pueda aceptar sin culpa, sea quién fuere el que lo sostenga, ya se trate de un discurso que omite someterse a la experiencia espontánea de la realidad, ya porque argumenta con deficiencia lógica, ya porque contradice abiertamente a la fe.

La Revelación cristiana no cumple solamente en la perspectiva filosófica de santo Tomás una función reguladora, sino también proveedora de temáticas aptas para estimular la invención sapiencial. En tal sentido, la revelación del Nombre Divino en *Exodo 3, 14*, la vida intratrinitaria, la doctrina de la creación, la encarnación del Verbo, la vida de la gracia y los sacramentos, el destino último del hombre, la ley del amor sobrenatural, entre otras, son verdades que actúan como un acicate para el desarrollo de una sólida penetración de la revelación natural, al tiempo que esos principios, llegada la filosofía a su momento resolutivo, son entregados en ofrenda intelectual a la teología, proveyéndola de verdades asequibles al intelecto humano que toman valor instrumental en la penetración del dato revelado.

Cardona vive en esta misma atmósfera, distinguiendo cuidadosamente los planos, como lo hace fray Tomás, pero uniéndolos como él en el *unum* de una plenitud sapiencial personal, que vivifica al filósofo cristiano de un modo incomparable, porque en la armonía de filosofía y Revelación el hombre vive seguro del valor de las verdades naturalmente conocidas, al tiempo que ama más profundamente las verdades reveladas, logrando así una mayor intimidad en la amistad divina.

### 1. Encuadre general de su metafísica

Para presentar las líneas maestras de la especulación sapiencial del P. Cardona tomamos dos momentos de su producción escrita, en primer

---

<sup>5</sup> S. TOMÁS, *In Metaphys., prooem.*: «Omnes autem scientiae et artes ordinantur in unum, scilicet ad hominis perfectionem, quae est eius beatitudo».

término *La Metafísica del Bien Común* y en segundo lugar su *Metafísica del Bien y del Mal*.

### *La metafísica del Bien Común*

En *La metafísica del Bien Común*<sup>6</sup>, su primer trabajo, desarrolla el concepto de bien común en el contexto de la metafísica tomista del ser. Apoyándose en los textos de santo Tomás, Cardona desarrolla primeramente una visión estática del bien, asumiendo esta noción en conexidad con la de participación del ser, detectando en Dios el Bien por esencia, y en la creatura el bien finito, la participación del bien, el bien en cuanto recibido, que se resuelve en la habencia de un acto de ser finito y creado. El *actus essendi* es el bien máspreciado, porque tiene valor absoluto de realidad, de donde todos los entes tienen comunidad en el bien en la medida que convienen en el *esse*, que resulta para ellos la máxima perfección, y por lo mismo, el objeto de su apetito natural de plenitud, su fin propio. Bien es ser, porque todo lo que es participa del bien en cuanto se asemeja al Bien por esencia, que es el *Esse Subsistens* y la causa ejemplar de todo lo bueno, que comunica la *ratio essendi* a todo lo creado. Si algo es más bueno es más amable, y esto en cuanto es más perfecto, y esto en cuanto que es más acto y, en última instancia, en cuanto que tiene más ser. Lo bueno convierte con el ente, y la medida de su bien es la de su ser. Por eso, llevar al límite la participación del ser, asemejándose más perfectamente a Dios, es la mayor perfección, esto es, el mayor bien y la mayor amabilidad<sup>7</sup>. Además, un bien es tanto mejor cuanto más universal, cuanto corresponde atribuirse a más cosas. Todas las cosas se integran transcendentamente en la plenitud del bien por el *esse*<sup>8</sup>.

Lo que participa más del ser incluye las perfecciones de lo que participa con menor medida, de modo que la mayor densidad entitativa hace que, en la comunidad del bien, lo más perfecto resulte, sin embargo, lo menos co-

---

<sup>6</sup> C. CARDONA, *La metafísica del Bien Común*, Madrid, Rialp, 1966.

<sup>7</sup> S. TOMÁS, *De Ver.*, q. 22, a. 2, ad 2: «ipsum esse creatum est similitudo divinae bonitatis; unde in quantum aliqua desiderant esse, desiderant Dei similitudinem et Deum implicite».

<sup>8</sup> S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 61, a. 3: «Angeli simul cum creatura corporea sunt creati. Angeli enim sunt quaedam pars universi, non enim constituunt per se unum universum, sed tam ipsi quam creatura corporea in constitutionem unius universi conveniunt. Quod apparet ex ordine unius creaturae ad aliam, ordo enim rerum ad invicem est bonum universi. Nulla autem pars perfecta est a suo toto separata».

mún en la predicación<sup>9</sup>. De tal modo el orden del universo es un cierto bien, que recibe su unidad de Aquél que da a participar el ser, el Creador, de suerte que todo lo que es encuentra en Dios su causa primera y universal y, de modo eminente, su Bien Común participable. Y esto es así porque el bien común es el bien de cada cosa en cuanto es parte de un todo. Algo refiere un bien común en cuanto que pertenece a una comunidad. Un ente aislado carecería de un bien común, aunque tuviera un bien propio, dice el filósofo catalán, pero tal cosa constituye una hipótesis absurda, porque Dios mismo es comunidad trina, y la revelación natural de Dios en la creación exige una pluralidad entitativa que manifieste, aún de modo imperfectísimo, sus infinitas perfecciones<sup>10</sup>.

Y esto se ve con la mayor perfección en el ente espiritual, que ama a Dios más que a sí mismo<sup>11</sup>, afirmación fundamental, que tiene consecuencias en la totalidad de la vida de los entes libres<sup>12</sup>. En toda comunidad la parte se ordena a la conservación y la perfección del todo, sea en la realidad natural

---

<sup>9</sup> S. TOMÁS, *In De Div. Nom.*, c. 4, lec. 9, n. 406: «non enim est pars perfecta nisi in toto, unde naturaliter pars amat totum et exponitur pars sponte pro salute totius. Quod enim est superius in entibus, comparatur ad inferius sicut totum ad partem, in quantum superius, perfecte et totaliter, habet quod ab inferiori, imperfecte et particulariter habetur et in quantum supremum continet in se, inferiora multa».

<sup>10</sup> S. TOMÁS, *De Virt.*, q. 2, a. 4, ad 2: «Est autem quoddam bonum commune quod pertinet ad hunc vel ad illum in quantum est pars alicuius totius, sicut ad militem, in quantum est pars exercitus, et ad civem, in quantum est civitatis; et quantum ad dilectionem respicientem hoc bonum, principale obiectum dilectionis est illud in quo principaliter illum bonum consistit».

<sup>11</sup> S. TOMÁS, *Quodl.*, I, q. 4, a. 8: «Deus est bonum commune totius universi et omnium partium eius. Unde quaelibet creatura suo modo naturaliter plus amat Deum quam seipsam».

<sup>12</sup> Cardona suscribe las palabras medidas y profundas de su maestro, *S.Th.*, I, q. 60, a. 1: «inclinatio enim naturalis in his quae sunt sine ratione, demonstrat inclinationem naturalem in voluntate intellectualis naturae. Unumquodque autem in rebus naturalibus, quod secundum naturam hoc ipsum quod est, alterius est, principalius et magis inclinatur in id cuius est, quam in seipsum ... Videmus enim quod naturaliter pars se exponit, ad conservationem totius ... Et quia ratio imitatur naturam, huiusmodi inclinationem invenimus in virtutibus politicis, est enim virtuosus civis, ut se exponat mortis periculo pro totius reipublicae conservatione; et si homo esset naturalis pars huius civitatis, haec inclinatio esset ei naturalis. Quia igitur bonum universale est ipse Deus, et sub hoc bono continetur etiam angelus et homo et omnis creatura, quia omnis creatura naturaliter, secundum id quod est, dei est; sequitur quod naturali dilectione etiam angelus et homo plus et principalius diligat Deum quam seipsum. Alioquin, si naturaliter plus seipsum diligeret quam Deum, sequeretur quod naturalis dilectio esset perversa; et quod non perficeretur per caritatem, sed destrueretur».



singular, sea en el todo político, sea en el orden del universo, donde Dios es el Bien máximo y todas las cosas se ordenan a El como a su fin último<sup>13</sup>. Cardona extrae una conclusión luminosa: hay «una cierta identificación entre la “razón común de bien” y la “razón de bien común”, ya que un bien es tanto más bueno cuanto –de derecho, por su misma intrínseca perfección– sea bueno para más»<sup>14</sup>. Dios es el Bien Supremo y por lo mismo el Bien Común y el fin último de todas las creaturas. De lo cual se concluye que la tendencia a un fin común nos hace copartícipes del Bien Común, prójimos, y nos obliga a velar porque todos los entes puedan acceder a su bien propio, dando lugar al bien del todo<sup>15</sup>. «De que haya un bien común perfecto, que es Dios, depende cualquier otro bien común, que sólo será tal en la medida en que nos ordene de algún modo a nuestro común último fin»<sup>16</sup>.

Siguiendo a santo Tomás<sup>17</sup>, Cardona hace ver que el bien de muchos es mejor que el de uno sólo: «la sola diferencia de número ya haría mejor a la suma que al sumando [...] pero hay algo más en el montón ordenado que en el simple montón»<sup>18</sup>. La primacía del Bien Común sobre el bien particular es enfáticamente sostenida por el autor, siguiendo la no menos indudable afirmación del santo de Aquino acerca de la supremacía del bien del todo sobre el bien solitario de la parte. Cada cosa es buena particularmente y todas juntas son óptimas, explica nuestro filósofo,

---

<sup>13</sup> S. TOMÁS, C.G., III, c. 17: «Bonum particulare ordinatur in bonum commune sicut in finem: esse enim partis est propter esse totius; unde et bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis. Bonum autem summum, quod est Deus, est bonum commune, cum ex eo universorum bonum dependeat: bonum autem quo quaelibet res bona est, est bonum particulare ipsius et aliorum quae ab ipso dependent. Omnes igitur res ordinantur sicut in finem in unum bonum, quod est Deus».

<sup>14</sup> C. CARDONA, *La metafísica del Bien Común*, p. 38.

<sup>15</sup> Esta afirmación va desde la vida del ángel a la del hombre, y es el fundamento de una ecología de base metafísica, entendida como el respeto al orden de natural de las esencias, contradictoria asimismo de una ordenación económico-social individualista, escudada en una malintencionada falsificación de la libertad.

<sup>16</sup> C. CARDONA, *La metafísica del Bien Común*, p. 43.

<sup>17</sup> S. Tomás, C.G., I, c. 85: «Deus principalius vult bonum universitatis suorum effectuum quam aliquod bonum particulare: quanto in illo completior invenitur suae bonitatis similitudo»; *Comp. Theol.*, I, c. 124: «Bonum multorum melius est quam bonum unius tantum, et per consequens est magis divinae bonitatis repraesentativum, quae est bonum totius universi».

<sup>18</sup> C. CARDONA, *La metafísica del Bien Común*, p. 45.

«porque unen a la bondad de cada una la perfección del conjunto, mediante el orden, de modo que comunican en la bondad del todo: el bien de cada una se hace un bien común –el bien de las otras partes se hace mío, sin despojar a nadie, en virtud del orden que nos constituye en un todo–, y, “cuanto más común en un bien es tanto más divino”»<sup>19</sup>.

Las consecuencias éticas del principio están a la vista, porque el bien particular debe ordenarse al bien común<sup>20</sup>.

Pero no basta cualquier “bien de muchos” para que sea mejor que el de uno o el de pocos, sino que debe ser el bien mejor de muchos. De modo que sólo hay un verdadero bien particular si es ordenable a Dios como fin último<sup>21</sup>. Por ende no cualquier elección de medios y fines intermedios conduce a la perfección del hombre sino solamente aquella que integra el bien propio en el bien común, en cuanto el bien mejor de todo el conjunto de los hombres es Dios, de modo que «cuando amamos el bien en toda su integridad, es cuando mejor nos amamos a nosotros mismos»<sup>22</sup>.

Tras estas reflexiones Cardona pasa a considerar la dinámica del Bien Común, presentando la evolución de los diferentes entes hacia su fin propio, que es su bien, pero relacionados en una unidad de orden, donde las tendencias de cada realidad a su plenitud de ser, que es la semejanza divina, exigen una armonía entre sus apetitos, porque no hay orden sin diversidad de partes, pero tampoco sin cooperación entre ellas y un fin común. La diversidad la expresa el santo de Aquino como una diversidad con conveniencia:

---

<sup>19</sup> C. CARDONA, *La metafísica del Bien Común*, p. 46; cf. S. Tomás, *In II Sent*, d. 11, q. 1, a. 2.

<sup>20</sup> S. TOMÁS, *S.Th.*, II-II, q. 32, a. 5: «bonum commune sit proprio praeferendum»; *S.Th.*, I-II, q. 19, a. 10: «Non est autem recta voluntas alicuius hominis volentis aliquod bonum particulare, nisi referat illud in bonum commune sicut in finem, cum etiam naturalis appetitus cuiuslibet partis ordinetur in bonum commune totius».

<sup>21</sup> Nuevamente es llamado Fray Tomás para atestiguarlo, *S.Th.*, II-II, q. 23, a. 7: «Bonum autem principaliter est finis, nam ea quae sunt ad finem non dicuntur bona nisi in ordine ad finem. Sicut ergo duplex est finis, unus ultimus et alius proximus, ita etiam est duplex bonum, unum quidem ultimum, et aliud proximum et particulare. Ultimum quidem et principale bonum hominis est Dei fruitio ... Bonum autem secundarium et quasi particulare hominis potest esse duplex, unum quidem quod est vere bonum, utpote ordinabile, quantum est in se, ad principale bonum, quod est ultimus finis; aliud autem est bonum apparens et non verum, quia abducit a finali bono».

<sup>22</sup> C. CARDONA, *La metafísica del Bien Común*, p. 48.

«ad ordinem tria concurrunt: primo quidem distinctio cum convenientia; secundo, cooperatio; tertio, finis. Dico autem distinctionem cum convenientia, quia ubi non est distinctio, ordo locum non habet; si autem quae distinguuntur in nullo convenirent, unius ordinis non essent ... Talis tamen unio non tollit distinctionem quae est secundum proprietatem substantiae uniuscuiusque»<sup>23</sup>.

La cooperación sigue a la misma diversidad sustancial, porque cada cosa concurre al auxilio de otras en la obtención de su bien-fin<sup>24</sup>. Y en la medida en que ellas operan según la diversidad de sus naturalezas jerárquicamente ordenadas, concurren a producir la armonía universal, la belleza conjunta de la creación<sup>25</sup>. Cardona detecta en santo Tomás este aspecto tan sugerente y lo subraya debidamente: los entes convienen en el ser, que es su perfección común, pero el ser no agota la perfección del ente finito, sino que ésta debe incluir asimismo aquello que introduce la diversidad entre

---

<sup>23</sup> S. TOMÁS, *In De Div. Nom.*, c. 4, lec. 1, n. 283.

<sup>24</sup> S. TOMÁS, *In Div. Nom.*, c. 4, lec. 1, n. 284: «Sicut autem uniuscuiusque substantiae est propria operatio sic cuiuslibet ordinis est accipere aliquam cooperationem eorum quae sub ordine continentur, ad quam cooperationem tria requiruntur: primo quidem, ut inferiora se elevent versus superiora ut eis subdantur et ab eis iuventur ... sunt eis virtutes subiectorum, idest inferiorum substantiarum, sursum agentes, idest elevantes eas ad meliores, idest superiores. Secundo, ut superiora inferioribus provideant ... providentia provectorum, idest superiorum, circa secundas, idest circa inferiores. Et ne aliquis sic superioribus intendat vel inferioribus quod sui obliviscatur, subdit tertium, ut unusquisque sit sollicitus ad custodiam propriae virtutis ... custodiam propriorum virtutis uniuscuiusque, idest eorum quae proprie pertinent ad virtutem uniuscuiusque, ut scilicet unusquisque in suo gradu se custodiat». Cardona destaca la extraordinaria riqueza de este texto, por las profundas implicancias que contiene en el plano sapiencial y en el antropológico-ético.

<sup>25</sup> S. TOMÁS, *In De Div. Nom.*, c. 7, lec. 4, n. 733: «ipsa divina sapientia est omnium causa effectiva, inquantum res producit in esse et non solum rebus dat esse, sed etiam esse cum ordine in rebus, inquantum res invicem se coadunant in ordinem ad ultimum finem; et ulterius, est causa indissolubilitatis huius concordiae et huius ordinis, quae semper manent, qualitercumque rebus immutatis. Modum autem huius ordinis subiungit, quia semper fines primorum, idest infima supremorum, coniungit principiis secundorum, idest supremis inferiorum, ad modum quo supremum corporalis creaturae scilicet corpus humanum, infimo intellectualis naturae, scilicet animae rationali unit; et simile est videre in aliis; et sic operatur pulchritudinem universi per unam omnium conspersionem, idest concordiam et harmoniam, idest debitum ordinem et proportionem».

ellos, por cuanto se ha dicho ya que la comunidad de los diferentes es un elemento necesario para el orden: «la perfección de la unión de los seres del universo no puede hacerse a expensas de su variedad, de sus naturalezas propias, de sus propios fines»<sup>26</sup>.

Por eso hace ver nuestro autor que, para santo Tomás, aún desde la perspectiva del bien común, *amor sui ordinatus est debitus et naturalis*<sup>27</sup>. Que la cosa siga su apetito natural es principio del orden. Los entes libres están ordenados a la búsqueda del bien antes de toda aprehensión y apetición del bien propio, de donde su recto obrar consistirá en reducir el amor de sí al amor absoluto del bien. Una voluntad desordenada se deja ver en que ama un bien menor privándose de otro superior, lo que implica no amarse plenamente a sí mismo, por no darse allí la plenitud del bien. Por eso el virtuoso se ama a sí mismo en la medida que vive según la razón<sup>28</sup>.

El obrar según la recta razón es prerrogativa de aquellos entes que tienen una participación superior en el ser, y por lo mismo, son más buenos, y responsables de sí mismos y de los efectos que causan, porque las creaturas racionales concurren de un modo libre a producir el orden del universo creado<sup>29</sup>. El hombre solamente sacia su apetito natural de bien en Dios, de modo que su bien propio es alcanzar el amor de amistad con Dios, causa del bien común del universo. Pero ese bien nunca se da sino en comunidad:

---

<sup>26</sup> C. CARDONA, *La metafísica del Bien Común*, p. 57; S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 14, a. 6: «Supra enim ostensum est quod quidquid perfectionis est in quacumque creatura, totum praeexistit et continetur in Deo secundum modum excellentem. Non solum autem id in quo creaturae communicant, scilicet ipsum esse, ad perfectionem pertinet; sed etiam ea per quae creaturae ad invicem distinguuntur, sicut vivere, et intelligere, et huiusmodi, quibus viventia a non viventibus, et intelligentia a non intelligentibus distinguuntur. Et omnis forma, per quam quaelibet res in propria specie constituitur, perfectio quaedam est. Et sic omnia in Deo praeexistunt, non solum quantum ad id quod commune est omnibus, sed etiam quantum ad ea secundum quae res distinguuntur».

<sup>27</sup> S. TOMÁS, *S.Th.*, I-II, q. 77, a. 4, ad 1.

<sup>28</sup> S. TOMÁS, *In IX Ethic.*, lec. 9, n. 1873: «Virtuosus enim amat seipsum in quantum vivit secundum rationem».

<sup>29</sup> S. TOMÁS, *C.G.*, III, c. 112: «Manifestum est partes omnes ordinari ad perfectionem totius: non enim est totum propter partes, sed partes propter totum sunt. Naturae autem intellectuales maiorem habent affinitatem ad totum quam aliae naturae: nam unaquaeque intellectualis substantia est quodammodo omnia, in quantum totius entis comprehensiva est suo intellectu: quaelibet autem alia substantia particularem solam entis participationem habet. Convenienter igitur alia propter substantias intellectuales providentur a Deo».

«proximos diligimus, inquantum in eis bonum nostrum per similitudinem invenitur, loquendo de amore benevolentiae. Haec autem similitudo attenditur secundum quod cum eis communicamus»<sup>30</sup>.

«cum volo bonum mihi, me diligo simpliciter propter me, bonum autem illud quod mihi volo, diligo non propter se, sed propter me. Tunc ergo diligo proximum sicut meipsum, id est eodem modo quo meipsum, quando volo ei bonum propter se, non quia est mihi utilis, vel delectabilis»<sup>31</sup>.

Cardona hace notar que difundir el bien propio depende no solamente de la voluntad del que obra por amor de benevolencia, sino que también requiere la disposición del otro en el amor al bien. En esa búsqueda del bien propio y en la apertura al bien de los otros se establece una especial semejanza con el obrar divino en tanto difusivo del bien<sup>32</sup>. Si algo es perfecto es de suyo perfectivo de otros, sin necesitar un agregado ulterior, porque pertenece a la razón misma de lo bueno ser difusiva de sí misma.

El trabajo finaliza con la aplicación de lo dicho al obrar humano. El hombre es a la comunidad como la parte al todo<sup>33</sup>, dice fray Tomás, evitando los extremos de afirmar el individuo negando la comunidad, o absolutizar la comunidad suprimiendo al individuo. El fin de la política, recuerda Cardona, es para Tomás la felicidad de los hombres, que consiste en obrar virtuosamente<sup>34</sup>. La misión de la política debe ser «poner los medios de que legítimamente dispone –y no otros– para que los ciudadanos sean buenos y obren el bien, que obren virtuosamente»<sup>35</sup>. De tal modo, no cualquier búsqueda política del bien común se corresponde con el bien del hombre en cuanto hombre,

---

<sup>30</sup> S. TOMÁS, *In III Sent.*, d. 29, q. 1, a. 6.

<sup>31</sup> S. TOMÁS, *Ad Gal.*, c. 5, lec. 3.

<sup>32</sup> S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 62, a. 9, ad 2: «diffundere enim perfectionem habitam in alia, hoc est de ratione perfecti inquantum est perfectum».

<sup>33</sup> S. TOMÁS, *S.Th.*, II-II, q. 64, a. 2: «Quaelibet autem persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum».

<sup>34</sup> S. TOMÁS, *In I Ethic.*, lec. 14, n. 174: «Posuimus enim ibi quod optimum humanorum bonorum, scilicet felicitas, sit finis politicae, cuius finis manifeste est operatio secundum virtutem. Politica enim ad hoc praecipuum studium adhibet ferendo leges et praemia, et poenas adhibendo, ut faciat cives bonos et operadores bonorum. Quod est operari secundum virtutem».

<sup>35</sup> C. CARDONA, *La metafísica del Bien Común*, p. 83.

de modo que se podría ser buen ciudadano, según un orden injusto, sin ser buen hombre. Sólo hay buena ordenación política si el bien común surge del obrar humano de cada individuo según la recta razón, esto es, cuando el hombre es naturalmente bueno. La autoridad de santo Tomás suscribe la doctrina:

«non est idem esse simpliciter virum bonum et esse civem bonum, secundum quamcumque politiam. Sunt enim quaedam politicae, non rectae, secundum quas aliquis potest esse civis bonus, qui non est vir bonus; sed secundum optimam politiam non est aliquis civis bonus qui non est vir bonus»<sup>36</sup>.

El fin de la vida política no es acopiar bienes materiales, son meros medios, sino hacer posible para todos los hombres una vida virtuosa, el bien mejor, que se resuelve en la búsqueda y la fruición de Dios. Aquí llega el P. Cardona al punto resolutivo de su análisis: Dios es el fin último del hombre, asumido de modo personal o como comunidad de personas. «Si un pueblo no concurre en tener por bien último lo que es realmente tal, no hay *per se* verdadera concordia, no hay verdaderamente pueblo, sino agregación material de seres, con apetitos contrapuestos»<sup>37</sup>, con la consecuencia que la distribución de los bienes finitos es fuente de discordias, justamente porque solo hay unión para la división de bienes. La concepción tomista, observa el autor, es totalmente diferente:

«si yo sintiese ajenos los bienes de los demás, quizá sería porque los demás me son ajenos, porque no guardo para ellos el mismo amor que para mí mismo. Y entonces, perdida esa comunión que se establece por la participación en el bien, preferiría que no hubiese bien para nadie a que lo hubiese para alguien de quien me sentiría, no ya desunido, sino contrapuesto, de modo que su bien sería mi mal»<sup>38</sup>.

En Dios, como fin último, el Bien es inagotable, y a la vez el mejor para todas las naturalezas, infinito, de modo que no hay riesgo ni contraposición

---

<sup>36</sup> S. TOMÁS, *In V Ethic.*, lec. 3, n. 926.

<sup>37</sup> C. CARDONA, *La metafísica del Bien Común*, p. 88

<sup>38</sup> C. CARDONA, *La metafísica del Bien Común*, p. 88

entre los que lo participan porque es inmaterial. Y la consumación de ello es la Vida Eterna, verdadera y acabada participación del Bien Común en la perfecta sociedad de los santos<sup>39</sup>.

### *Metafísica del Bien y del Mal*

El estudio que hemos presentado da el marco general donde debe ser entendida la segunda obra que aquí consideramos: su *Metafísica del Bien y del Mal*<sup>40</sup>. Hay una profunda continuidad entre ambos trabajos, porque aquí Cardona desarrolla el bien de la naturaleza humana, la prosecución del bien personal, que es requisito ineludible en la construcción del Bien Común. Se estudia así el desarrollo de la metafísica espontánea del ente, el asumir por el hombre su condición de persona creada, de la relación de dependencia entitativa que le asiste y el reclamo amoroso de Dios a su voluntad para que se oriente a El libremente, en la búsqueda personal de su perfección en el ser.

Para el estudio filosófico del mal es necesario partir del bien, donde aquél ejerce incidencia<sup>41</sup>. Los temas que aborda son la relación del hombre a Dios, la persona, la libertad, el amor y el orden moral. Cardona destaca, dejando ver el nervio mismo de la actitud filosófica que recorre toda su obra, que las intuiciones que buscaba volcar en este estudio estaban

---

<sup>39</sup> Cardona cita este texto: la vida eterna «consistit in omnium beatorum iucunda societate, quae societas erit maxime delectabilis: quia quilibet habebit omnia bona cum omnibus beatis. Nam quilibet diligit alium sicut seipsum; et ideo gaudebit de bono alterius sicut de suo. Quo fit ut tantum augeatur laetitia et gaudium unius, quantum est gaudium omnium» (*In Symb. Apost.*, a. 12, n. 1015).

<sup>40</sup> C. CARDONA, *Metafísica del Bien y del Mal*. Pamplona, EUNSA, 1987. Si bien este trabajo es posterior a su *Metafísica de la Opción Intelectual* (1973, 2ª ed.), es posible, en la búsqueda de la continuidad temática del autor, presentarlo antes, porque la discusión de las consecuencias de la pérdida del hábito metafísico en la Modernidad, que había expuesto Cardona en esa publicación anterior, están también plenamente presentes en el trabajo que pasamos a tratar.

<sup>41</sup> Explica Cardona que el libro es fruto de las reuniones de estudio acerca de las Cuestiones disputadas *De Malo* de santo Tomás, sostenidas en Roma con Fabro, Del Noce, Vansteenkiste, Perini, Elders y otros «buscando en esa magistral aunque inacabada obra del Doctor Universal unos elementos de comprensión metafísica del mal, también en las formas agresivas y dolorosas que el mal presenta a la conciencia humana y cristiana de nuestros días» (*La Metafísica del Bien y del Mal*, p. 25). T. Melendo refiere haber oído decir a Fabro que el P. Cardona era el alma de esas reuniones y su elemento aglutinante.

«en continuidad con la metafísica espontánea que todo hombre desarrolla y ejercita al enfrentarse con los problemas esenciales de la existencia cotidiana; y esto, para la metafísica del ser subsistente que profeso, era un considerable aval de veracidad y no sólo de verosimilitud»<sup>42</sup>.

El primer tema abordado es el ser y la acción, la fundamentación del obrar en el sujeto real que opera, resumido en el denso axioma *actiones sunt suppositorum*, perdido modernamente junto con el acto de ser, cuyas consecuencias son que «o Dios es el autor de mis actos (y el verdadero responsable), o mis actos son los autores de mi ser (y Dios es superfluo)»<sup>43</sup>. Cardona busca hacer ver el carácter activo del acto del ser,

«que hace ser a la esencia y prolonga su actuación haciendo que la esencia constituya (que fluyan de ella) las facultades, siendo por último el acto terminal y a la vez fundante de su operatividad ... el dueño de su ser es, por lo mismo (porque el ser es su acto intensivo y emergente) dueño de sus actos»<sup>44</sup>.

Con todo, el sujeto no es su ser, ni tampoco su obrar, pero esta distinción real no niega que «la acción de la creatura es realmente de la creatura, ... especialmente ... para el caso de las creaturas libres»<sup>45</sup> que son dueñas de su ser y por ello responsables de sus acciones. Sólo en Dios el ser es el obrar, mientras que en toda realidad finita, y en particular en la creatura humana, hay distinción real de sujeto-esencial y potencias activas, de manera que el obrar presupone el acto accidental cualitativo de la facultad y éste el acto sustancial, el cual a su vez se resuelve en el acto de ser, causado por Dios creador, acto puro<sup>46</sup>. El obrar libre de la sustancia espiritual sigue

---

<sup>42</sup> C. CARDONA, *Metafísica del Bien y del Mal*, p. 26.

<sup>43</sup> C. CARDONA, *Metafísica del Bien y del Mal*, p. 29.

<sup>44</sup> C. CARDONA, *Metafísica del Bien y del Mal*, p. 30.

<sup>45</sup> C. CARDONA, *Metafísica del Bien y del Mal*, p. 30.

<sup>46</sup> Cardona presenta la analogía de causa efecto incluida en la metafísica del obrar libre: «Hay una proporción entre el Ser divino y el ente, y entre el ser del ente y el accidente. Y de la misma manera que no es necesario que Dios cause sus efectos de modo que tengan las mismas características que la causa, así la sustancia, especialmente la sustancia que obra según su ser espiritual, puede también causar sus acci-



a la libre voluntad de Dios al crearla, yendo a su encuentro en cada acción ordenada a su fin. La operación es para el hombre el medio de dinamizarse libremente en el ser hacia *su bonum simpliciter*, que es su fin, ratificando con su obrar el plan divino. De manera que lo que está bien dispuesto de cara a la operación es lo que naturalmente es virtuoso y bueno<sup>47</sup>, porque por la operación según recta razón el hombre «vuelve al principio del que procede, Dios mismo, en donde su ser se completa y consolida, al volver por sí a Aquello por lo que es en sí»<sup>48</sup>.

Este planteo debe encuadrarse en el itinerario hacia el bien propio descrito en *la Metafísica del Bien Común*, que ahora va a precisarse en términos de naturaleza humana: «lo primero que el acto de ser constituye es el sujeto y, con él, su esencia, y con ella sus facultades, y con éstas sus acciones; y cuando éstas son plenas –cuando adecúan perfectamente su potencia activa– el ente es perfecto y acabado»<sup>49</sup>.

Es entonces que el P. Cardona presenta la relación de la creatura a Dios, en el caso concreto de la persona humana. Todo ente es bueno, aún antes de alcanzar su *bonum simpliciter*, por la *ordinatio in finem* que Dios imprime en su naturaleza, como principio de sus operaciones. «Será pues sobre esa ordenación sobre la que incidirá ontológicamente el mal, el desorden (*deordinatio*) por el libre desahacer (*deagere*) de la creatura»<sup>50</sup>.

Cardona resume la temática de las relaciones reales entre los entes con respectividad a la armonía de bien particular y bien común, indicando que el mal descompone el orden natural del universo, sin poder nunca supri-

---

dentés sin que sean como la sustancia. No es necesario que el accidente sea como es la sustancia, aun cuando esté causada por ella» (*Metafísica del Bien y del Mal*, p. 39).

<sup>47</sup> S. TOMÁS, C.G., III, c. 25: «Propria operatio cuiuslibet rei est finis eius: est enim secunda perfectio ipsius; unde quod ad propriam operationem bene se habet, dicitur virtuosum et bonum».

<sup>48</sup> C. CARDONA, *Metafísica del Bien y del Mal*, p. 40; S. TOMÁS, *In IV Sent*, d. 1, q. 1, a. 1, ad 1: «Ultimum autem cuiuslibet rei extra seipsam, est principium a quo res habet esse: quia per conjunctionem ad ipsum res complentur et firmantur, et propter distantiam ab ipso deficiunt, sicut corruptibilia propter longe distare a primo, ut dicitur in II De generat.; et ideo primum agens habet etiam rationem ultimi finis perficientis».

<sup>49</sup> C. CARDONA, *Metafísica del Bien y del Mal*, p. 44. El autor expone incidentalmente, pero con toda rigurosidad, la doctrina del *esse accidentale*: «el ser del accidente no es otro ser diverso del de la sustancia» (*Metafísica del Bien y del Mal*, p. 39), buscando explicitar la unidad sustancial de cara al obrar libre del hombre.

<sup>50</sup> C. CARDONA, *Metafísica del Bien y del Mal*, p. 45.

mirlo completamente, porque no hay ente que pierda totalmente su ordenación natural<sup>51</sup>. La habitud de lo actos del sujeto libre a Dios puede faltar, cuando el hombre no les confiere esa cualidad. Por ende, la relación de la creatura a Dios como a su causa eficiente es imprescriptible, como también la relación de la creatura a Dios como a su causa final, porque esa ordenación natural tampoco puede perderse. La relación de la creatura a Dios puede fracasar en cuanto Dios es causa formal ejemplar para el obrar libre, de suerte que el hombre, ordenado a la semejanza divina por naturaleza según su causa final, desista de tal plenitud a través de los efectos que causa para sí con su obrar. En el hombre, la semejanza final de Dios, su bien pleno por su *esse* pleno, queda confiada, dice Cardona,

«al obrar libre de la creatura, que es defectible. En la creatura libre que no alcance su fin, habrá siempre esa desemejanza o desfiguración respecto de su causa formal ejemplar última, que tal permanece en la inmutabilidad divina»<sup>52</sup>.

El accidente como acto segundo y perfectivo, por el cual la cosa se hace *simpliciter bona*, está regido por la relación a Dios, de donde

«se puede ya entrever la catástrofe que constituye el pecado (desorden activo) de la persona creada, del sujeto que obra desordenadamente, y así se aparta del orden del primer Agente, de Dios, como *causa essendi*, y deja truncada y contrahecha la obra de su Creador»<sup>53</sup>.

---

<sup>51</sup> S. TOMÁS, *In II Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1, ad 5: «impossibile est aliquam rem esse quae omni ordine destituatur; unde et in ipso actu peccati, ut res quaedam est, remanet ordo aliquis et ad agentem et ad finem aliquem intentum ab agente, quod est aestimatum bonum; quamvis privetur ordo ad finem debitum: quam etiam inordinationem Deus inordinatam non relinquit, sed per poenam ordinat». Se contesta en este pasaje la objeción *peccatum non est res vel natura*.

<sup>52</sup> C. CARDONA, *Metafísica del Bien y del Mal*, p. 48; S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 36, q. 2, a. 2, ad 2: «quamvis creaturae ab aeterno non fuerint, tamen intellectus divinus ab aeterno fuit intelligens essentiam suam diversimode a creaturis imitabilem; et propter hoc fuit ab aeterno pluralitas idearum in intellectu divino, non in natura ipsius».

<sup>53</sup> C. CARDONA, *Metafísica del Bien y del Mal*, p. 60.

La esencia de la relación es la respectividad a otro, el *esse ad aliquid*. La *ratio relationis* de la relación creatural depende del término, Dios creador, pero su *esse accidentale*, su efectuación misma en cuanto tal, supone el *esse substantiale* del sujeto efectuado como una necesaria expansión suya<sup>54</sup>. Y por lo mismo la ordenación o no del obrar libre sigue al extremo creado de la relación, porque Dios es inmutable. Es el dinamismo de la acción de la creatura el que confirma o rechaza por vía accidental la adecuación del fin elegido con el sustancialmente debido. Y esto porque la sustancia puede entenderse sin el accidente, de modo que el hombre puede perder de vista su relación creatural, de modo que en su obrar se actúe «un amor a la creatura que no diga amor al Creador»<sup>55</sup>. El apetito espiritual se dirige al fin ordenado identificándose con la voluntad de Dios

«queriendo lo que Dios quiere, y haciendo lo que Dios dispone, y por eso en la medida, en el momento, del modo que Dios desea. Y éste es el bien moral, la perfección decisiva de la creatura libre, la más alta perfección natural participada: la unión amistosa con Dios: tener un mismo querer y no querer, la reciprocidad del amor»<sup>56</sup>.

De aquí pasa Cardona a establecer metafísicamente al hombre como sujeto del obrar, como acto personal de ser. La noción de *persona* encuentra un único marco adecuado para ser considerada: la metafísica creacionista del *actus essendi*, fuera de la cual es impensable, por no estar presentes todos los principios reales que permiten explicarla. Cardona hace ver que la pérdida del acto de ser hace imposible mantener la inteligibilidad de la persona, que se pierde en la inmanencia de la conciencia, en la medida en que se ignora ya el *habens esse*.

«Este hombre es hombre porque tiene naturaleza humana. Es este hombre porque esa naturaleza humana esta individuada en cuanto la forma substancial (el alma) informa una materia

---

<sup>54</sup> S. TOMÁS, *S.Th.*, III, q. 2, a. 7, ad 2: «ratio relationis, sicut et motus dependet ex fine vel termino, sed esse eius dependet ex subiecto».

<sup>55</sup> C. CARDONA, *Metafísica del Bien y del Mal*, p. 64.

<sup>56</sup> C. CARDONA, *Metafísica del Bien y del Mal*, p. 66.

cuantitativamente determinada y así distinta. Pero en definitiva este hombre es porque tiene efectivamente acto de ser, por el que esta naturaleza humana subsiste realmente y es sujeto de su vida y de sus actos, y es “alguien delante de Dios”, es persona»<sup>57</sup>.

La persona es un *suppositum*, un sujeto-esencial en cuanto referido a la subsistencia en el *esse* y a la individuación plena de acuerdo a todos sus atributos. Lo propio de la persona es tener el ser de modo necesario, imprescriptible, definitivo. Por eso, advierte agudamente Cardona,

«harían bien los moralistas en insistir en la inmortalidad más que en la muerte, si quieren imponer respeto al hombre. La muerte sola no basta: puede llevar al *carpe diem*, a sacar del presente todo el placer posible, o a la indiferencia radical. Lo que impone no es saber que voy a morir, sino que soy inmortal, y que estoy aquí –en el tiempo– decidiendo mi eternidad»<sup>58</sup>.

En rigor metafísico, explica Cardona, la persona es la “sustancia individual de naturaleza racional”, fórmula que Tomás asume de Boecio, pero que la lleva a la insuperable profundidad sapiencial del *actus essendi*, haciendo ver que la persona no es cualquier individuo subsistente, sino aquél cuyo principio formal es un espíritu, lo que hace de él, además de un sujeto irrepetible, un subsistente necesario. Con la misma precisión deja en claro que es el *suppositum* humano el que obra, el hombre singular, y no sus potencias, que no son nada fuera del sujeto, de lo cual se sigue la responsabilidad personal por los efectos producidos. La persona es don de Dios para sí misma, es alguien delante de Dios y para siempre, «indicando así su fin en la unión personal y amorosa con El, que es destino eterno y el sentido exacto de su historia personal en la tierra y en el tiempo»<sup>59</sup>. La plenitud de la vida personal, dice Cardona retomando la perspectiva de *La Metafísica del Bien Común*, está en la comunidad con otras personas en la familia, en la sociedad, en la fe.

Cardona cierra este tema haciendo notar que el modo humano de conocer, en la continuidad del sentido al intelecto, parte del ente de experiencia

---

<sup>57</sup> C. CARDONA, *Metafísica del Bien y del Mal*, p. 76.

<sup>58</sup> C. CARDONA, *Metafísica del Bien y del Mal*, p. 73.

<sup>59</sup> C. CARDONA, *Metafísica del Bien y del Mal*, p. 90.

y vive y actúa en su dominio, desde donde se hace capaz de llegar a Dios como causa. Por eso el hombre se conoce a sí mismo en la medida que conoce lo que es, y reconociéndose como persona toma conciencia de la necesidad de adecuar sus actos a la ley natural, con el auxilio de la virtud de la prudencia.

Cardona dedica el resto del trabajo a la libertad de la persona, que define como «la explicitación de la virtualidad del acto de ser»<sup>60</sup>. La expansión del *esse* en el obrar es una dinámica de amor, porque el hombre, hecho a imagen de un Dios que es Amor, se decide por sí mismo a asimilarse lo más perfectamente a El, y esto en la medida de su donación amante en el obrar, como una cierta originalidad radical, como una creatividad participada. Con todo, la finitud humana abre el resquicio para el mal y el error, «a la inevitable imperfección de la libertad creada, aunque no como necesidad, sino sólo como posibilidad de deficiencia»<sup>61</sup>.

La libertad no es una independencia absoluta, poder elegir entre el bien y el mal, sino elegir bienes en orden al fin último, que es el bien máximo, la felicidad. La “libertad de indiferencia” es un producto racionalista y moderno, señala Cardona, que sigue a la pérdida de la noción de persona.

La condición de la persona como el *habens esse* que recibe :

*«la donación gratuita de ser y de ser para siempre ... impone esta evidencia asombrosa pero insoslayable: Dios me ama, quiere el bien para mí. Más aún, al hacerme capaz de conocerle y amarle, Dios quiere ser El mismo mi bien, en esa unión de amistad a que me destina. Por eso quiere que ame como el ama: generosa y libremente el bien en sí, el bien para ese Otro en que El se constituye para mí ... el amor electivo o espiritual ... es el amor como acto de la libertad»<sup>62</sup>.*

El hombre ha de querer amar, pudiendo no hacerlo, y Cardona lo expresa así:

«Como Dios quiere mi bien, me manda que ame así, con todo el peso de su autoridad, me dice que El lo quiere, para que yo lo quiera, si quiero. Me dice que debo elegirle: Dios debe ser

---

<sup>60</sup> C. CARDONA, *Metafísica del Bien y del Mal*, p. 100.

<sup>61</sup> C. CARDONA, *Metafísica del Bien y del Mal*, p. 103.

<sup>62</sup> C. CARDONA, *Metafísica del Bien y del Mal*, p. 113.

preferido a mi misma capacidad de elección ... no es la indiferencia la que posibilita la libertad, sino la excedencia del ser, la capacidad de autodeterminarse al bien, al amor. Debo amar... he de querer querer»<sup>63</sup>.

Todo este maravilloso programa está fundado, dice el P. Cardona, en el plano intelectual, en el conocimiento de la verdad del ente, que hace ver el bien apetecible para la voluntad. La función sapiencial de la filosofía adquiere entonces toda su dignidad, porque «la inteligencia está al servicio del amor»<sup>64</sup>. El conocimiento perfecto es pues el conocimiento con amor, como asimilación al que da origen al Verbo, expresión perfecta del conocimiento que Dios tiene de sí. Por eso la filosofía tiene su centro en Dios y tiende a conocer a Dios, movida por el amor, lo que hace decir a nuestro autor que «la introducción a la filosofía no es el problema gnoseológico, sino un tema ético, de amor recto o buen amor»<sup>65</sup>. Y lo primero que debe ser amado es la verdad, en donde encontramos el fin, que es causa de las causas y por ende la norma de toda ética objetiva. Y al fin de este camino está la Verdad subsistente, en la cual el verdadero filósofo reposa contemplándola, sin agotarla ni agotarse. Por eso, se trata

«sencillamente de amar de verdad a Dios, y por Dios amar de verdad a los demás ... la rectitud y pureza de este amor no se obtiene hurgando continuamente en la conciencia, con un exámen enfermizo y egolátrico ... se obtiene enamorándose de Dios, ponderando la infinita amabilidad de Dios, considerando que Dios es Amor»<sup>66</sup>.

La verdadera libertad en el amor pasa por seguir amando allí donde ya no nos aman.

La inteligencia lee los preceptos de su obrar en la misma naturaleza humana y para que pueda darse el acto malo tiene que haber un espacio para eludir la medida que la ley natural impone al obrar. Las filosofías de la auto-posición, en cambio, pervierten la inteligencia al desviarla del ente, desorientando al hombre respecto de su fin. «El mal hace su deformadora aparición

---

<sup>63</sup> C. CARDONA, *Metafísica del Bien y del Mal*, p. 113.

<sup>64</sup> C. CARDONA, *Metafísica del Bien y del Mal*, p. 116.

<sup>65</sup> C. CARDONA, *Metafísica del Bien y del Mal*, p. 117.

<sup>66</sup> C. CARDONA, *Metafísica del Bien y del Mal*, p. 129.

cuando la libertad creada obra como si creada no fuera»<sup>67</sup>. Cardona hace ver que la ley es de Dios en cuanto que la pone en el hombre, pero es asimismo nuestra porque está inscrita en la realidad natural que somos, de modo que su incumplimiento no consiste solamente en negar el mandato divino, sino también en negarnos a nosotros mismos el bien al cual podemos aspirar por naturaleza. El mal desnaturaliza así al sujeto libre en lo que éste significa como *res naturae*. Tal es el sentido moral del mal como privación de un bien debido.

La ley natural dirige la voluntad a la adquisición de la virtud, y estos hábitos hacen buena a la persona, porque «enseña a hacer de todo un acto de amor»<sup>68</sup>. Y, como goza de la invariancia del modo esencial humano, es ella misma algo «necesariamente universal, inmutable, indeleble, indispensable, cognoscible, autorizada, propia de cada uno, hace objetivamente bueno»<sup>69</sup>.

El incumplimiento de la ley natural introduce una de las formas del mal, y supone inmediata sanción para su transgresor. El mal, el misterio de iniquidad, es una experiencia universal que no requiere demostración. Pero Cardona agrega que no es de ninguna manera el primer dato de la experiencia, la presencia del mal es la constatación de la ausencia del bien, del ser, del ente. El mal es negatividad real inteligible a la luz de la positividad de lo que es, la no presencialidad de aquello que se esperaba que fuera y sin embargo no es.

Distinguir judicativamente el bien y el mal requiere haber llegado al fundamento de la ley natural, que se encuentra en Dios creador. Las creaturas no son malas por ser finitas<sup>70</sup>, por participar limitadamente el ser; es por eso que el mal no es ente: no tiene ningún vínculo positivo al acto de ser, no es algo, sino la privación de algo en un ente creado. No es mera carencia, es daño, privación, impedimento de plenitud. Pero el mal como privación, subraya Cardona, no procede de Dios, sino de la operación del ente, sea el juego espontáneo de las causas naturales o el obrar libre de las realidades espirituales. Cardona invoca la expresión aquinatiana de la *remotio boni*<sup>71</sup>, porque «el mal corrompe no activa sino formalmente, es decir, en cuanto corrupción del

---

<sup>67</sup> C. CARDONA, *Metafísica del Bien y del Mal*, p. 142.

<sup>68</sup> C. CARDONA, *Metafísica del Bien y del Mal*, p. 144.

<sup>69</sup> C. CARDONA, *Metafísica del Bien y del Mal*, p. 147.

<sup>70</sup> C. CARDONA, *Metafísica del Bien y del Mal*, p. 153: «Hay que rechazar el postulado spinoziano *omnis determinatio est negatio* (toda determinación es negación), motor de la dialéctica del progreso indefinido, que procede de la reducción mental del ser al lógico *esse commune*. Es sencillamente erróneo concebir la esencia del ente como no ser o puro límite».

bien, y hace así que algo esté corrompido en acto y esto no haciendo sino “deshaciendo”, por defecto de virtud activa»<sup>72</sup>. El bien es siempre el sustrato del mal, donde se puede reconocer su incidencia corruptiva<sup>73</sup>. Por eso, cuanto más potencia o capacidad para el bien detenta un ente, tanto peor es quedar privado de esas actualidades perfectivas

«y siendo lo que tiene esa potencia el sujeto del mal, tanto peor él mismo es: *corruptio optimi pessima*, la corrupción de lo mejor es lo peor. No habría, pues, posibilidad del mal, donde no hubiese bien: la destrucción del bien eliminaría radicalmente el mal. Es el demencial intento del suicida»<sup>74</sup>.

El mal no puede ser una objeción a la realidad de Dios, como enseña santo Tomás<sup>75</sup>. Pero Cardona es consciente que la pregunta por la causa del mal no ha sido despejada. Y lo primero que hay que decir, siguiendo nuevamente a Tomás, es que:

---

<sup>71</sup> S. TOMÁS, *De Malo*, q. 1, a. 1, ad 2: «malum dicitur contrarium, quia non privat totum bonum, sed aliquid de bono removet».

<sup>72</sup> C. CARDONA, *Metafísica del Bien y del Mal*, p. 154; S. TOMÁS, *De Malo*, q. 1, a. 1, ad 8: «malum abstracte accipiendo, idest hoc ipsum quod est malum, dicitur corrumpere, non quidem active, sed formaliter, in quantum scilicet est ipsa corruptio boni; sicut et caecitas dicitur corrumpere visum, in quantum est ipsa visus corruptio seu privatio; sed id quod est malum, si sit quidem malum simpliciter, id est secundum se ipsum, sic quidem corrumpit, id est corruptum ducit in actum et effectum, non agendo sed deagendo, id est per defectum activae virtutis, sicut semen indigestum deficit in generando et producit partum monstruosum, qui est corruptio naturalis ordinis. Sed id quod non est simpliciter et secundum se malum, secundum virtutem activam, perfectam corruptionem facit, non simpliciter, sed alicuius».

<sup>73</sup> S. TOMÁS, *De Malo*, q. 1, a. 1, ad 9: «corrumpere formaliter non est movere nec agere, sed corruptum esse; corrumpere autem active est movere et agere; ita tamen quod quidquid est ibi de actione vel motione pertinet ad virtutem boni, quod autem est ibi de defectu, pertinet ad malum, qualitercumque accipiat; sicut quidquid est in claudicatione de motu est ex virtute gressiva; defectus autem rectitudinis est ex tibiae curvitate; et ignis generat ignem in quantum habet talem formam, corrumpit tamen aquam, in quantum huic formae adiungitur talis privatio».

<sup>74</sup> C. CARDONA, *Metafísica del Bien y del Mal*, p. 147.

<sup>75</sup> S. TOMÁS, *C.G.*, III, c. 71: «excluditur quorundam error qui, propter hoc quod mala in mundo evenire videbant, dicebant Deum non esse: sicut Boetius, in I de Cons., introducit quendam philosophum quaerentem: si Deus est, unde malum? esset autem e contrario arguendum: si malum est, Deus est. Non enim esset malum sublato ordine boni, cuius privatio est malum. Hic autem ordo non esset, si Deus non esset».



«bonum, in quantum habet aptitudinem ad deficiendum, non est sufficiens causa quod sit in actu, sed in quantum habet aliquem defectum in actu, sicut etiam in voluntate expositum est. Quamvis etiam non sit necessarium quod habeat qualemcumque defectum ad hoc quod sit causa mali; quia si non sit deficiens, potest esse per accidens causa mali»<sup>76</sup>.

La capacidad de corrupción del bien implica una *via ad non esse*, pero no es aún una incidencia efectiva de privación, ni una descomposición entitativa que deba advenir de modo necesario al ente, de manera que el bien no puede ser causa *per se* del mal, sino solamente *per accidens*.

El mal aparece cuando el libre poder de causar se ejerce prescindiendo del orden de la ley natural, traicionando la moción de la Causa Primera:

«si algo está en la debida disposición y aptitud para recibir la moción del Primer Agente, consigue una acción perfecta *secundum intentionem primi moventis*; pero si no se pone en la debida disposición y aptitud para recibir esa moción radical e íntima de **El Que Es**, sigue una acción defectuosa, y entonces lo que hay allí de acción procede de Dios como de su causa, pero no lo que hay de defecto, porque ese defecto está en la acción en cuanto el agente decae del orden del Primer Agente»<sup>77</sup>.

Todo lo cual lleva a las inevitables conclusiones que Cardona extrae:

«es efectivamente demasiada arrogancia la de la creatura que se encara con Dios exigiendo una respuesta a la existencia del mal, cuando se tiene la íntima experiencia de que el mal sobreviene cuando el corazón dice ‘no quiero’ y se trunca la moción divina en nuestra capacidad de obrar, produciéndose un efecto contrahecho, deforme, monstruoso»<sup>78</sup>.

El obrar del ente es natural y por ende bueno, en la medida que las diversas facultades concurren al bien de la esencia. El mal no se da en el

---

<sup>76</sup> S. TOMÁS, *De Malo*, q. 1, a. 3, ad 7.

<sup>77</sup> C. CARDONA, *Metafísica del Bien y del Mal*, p. 156.

<sup>78</sup> C. CARDONA, *Metafísica del Bien y del Mal*, p. 156.

acto natural en cuanto natural, sino en la deformidad que lo afecta, haciendo de algo bueno algo *simpliciter malum*. Por eso, la única causa del mal es la voluntad creada, *per accidens* y en cuanto bien deficiente:

«no usar la regla de la razón y de la ley divina es algo presu-  
puesto en la voluntad antes de la elección desordenada y de  
aquel “desuso” y descuido ya no hay que buscar otra causa:  
basta la libertad misma de la voluntad, por la que puede obrar  
o no. El mal hace su horrenda aparición cuando la libertad  
creada obra como si no fuese creada»<sup>79</sup>.

La voluntad es naturalmente buena y por ende su acto natural siempre lo es, porque es el acto con el cual quiere ser, vivir, beatificarse, y con el que quiere los medios necesarios para eso, pero respecto de sus elecciones está en potencia para el bien y para el mal<sup>80</sup>.

Cardona expresa la conexidad entre la relación creatural y la apetición ordenada del bien, diciendo que el acto bueno responde a aquella relación originante en cuanto la refrenda en el causar, al poner a Dios como término del obrar:

«cuando libremente nos movemos hacia Dios, libremente cau-  
samos en nuestro acto la relación o el orden consiguiente: lo  
hacemos partícipe de la relación a Dios que como sujetos rea-  
les tenemos. Esta relación participada es lo que califica al acto  
como moralmente bueno, y no sólo por denominación extrín-  
seca, sino por determinación real»<sup>81</sup>.

Cardona hace ver, con rara profundidad, que el *actus essendi* es lo recibido al constituirse el ente y, con él, el accidente necesario de la relación creatural, pero advierte con razón que son pocos aún los que ven que

---

<sup>79</sup> C. CARDONA, *Metafísica del Bien y del Mal*, p. 159.

<sup>80</sup> S. TOMÁS, *De Malo*, q. 2, a. 3, ad 2: «voluntas secundum suam naturam est bona, unde et actus eius naturalis semper est bonus; et dico actum naturalem voluntatis, prout homo vult felicitatem naturaliter, esse, vivere, et beatitudinem. Si autem loquamur de bono morali, sic voluntas secundum se considerata nec est bona nec mala, sed se habet in potentia ad bonum vel malum».

<sup>81</sup> C. CARDONA, *Metafísica del Bien y del Mal*, p. 163.

«ese único e idéntico acto del sujeto, es el acto de su operación, acto de la perfección segunda como lo es de la primera. La división y composición están de parte de la esencia (esencia-potencias, sustancia-accidentes), la unidad de la parte del acto. Y el acto de ser es activo de suyo»<sup>82</sup>.

Por eso, la pérdida de la metafísica del *esse* redundará en una pauperización, cuando no en una tergiversación, de la verdadera noción de la libertad.

Dice el autor que el dolor es «un aviso de la naturaleza, que denuncia la presencia del mal, ... está sucediendo algo no recto»<sup>83</sup>, porque el dolor es introducido por el pecado. El dolor se hace así inteligible en esta vida como un mal de pena<sup>84</sup>.

## 2. La filosofía a la luz del bien común y el obrar personal libre

Las temáticas tratadas por el autor en los dos trabajos referidos permiten fijar las coordenadas en las cuales se inscribe su reflexión acerca de la filosofía y la opción intelectual.

La primera obra nos ha acercado los siguientes puntos:

1) El bien se resuelve en el *esse* de la cosa singular, por tratarse del acto que otorga el valor absoluto de perfección: ser. A mayor acto de ser hay mayor bien porque la cosa es más perfecta, más actualizada según aquello que debe ser y por lo mismo más apetecible.

2) Pero el *esse* es el acto común distributivo de todo concreto real, en cuanto es asumido transcendentamente, según las diversas universalidades esenciales. De tal modo el *esse* es el bien más universal, máximamente común, y como todo lo que conviene en un mismo orden de acto lo tiene recibido de una misma causa, Dios aparece como el *Ipsum Esse Subsistens*, dador de todo *esse* finito, creado y participado, analogante de toda participación del bien y el mismo Bien Común como causa final de todo el orden creado.

---

<sup>82</sup> C. CARDONA, *Metafísica del Bien y del Mal*, p. 164.

<sup>83</sup> C. CARDONA, *Metafísica del Bien y del Mal*, p. 173.

<sup>84</sup> Aquí, el filósofo catalán cede la palabra al teólogo, y se detiene brevemente en la doctrina del pecado original y la salvación por Cristo. El libro concluye con una breve revisión de algunos aspectos históricos de la filosofía, mostrando las consecuencias de la pérdida de la metafísica del ser.

3) Cada cosa tiene su *esse*, lo conserva, e intenta ampliarlo en la operación natural, que es judicable como una dinamización *ad esse*, por vía de complemento accidental. *El bonum simpliciter* resulta así de un movimiento hacia la maximización de la participación del ser. Todos los sujetos-esenciales buscan la propia perfección, que es la plenitud de su *esse* y se persigue en cada ente según su esencia, sea por una determinación natural absoluta, sea por una constitución natural espiritual y libre en la prosecución de su bien último.

4) Como el *esse* es el bien más universal, ese apetito comunísimo de todo lo que es hacia su bien, hace del *fieri* perfectivo *ad esse* individual un proceso armónico productivo de un orden universal en el ser que incluye a todos los sujetos que son, en dependencia de Dios creador, *esse subsistens*, como causa ordenadora.

5) Pero, dado el orden del universo, no basta que unos entes adquieran el máximo de bien posible, y otros no lleguen a obtenerlo. Por el contrario, todo ente, en tanto que participa del ser, tiene necesidad de acceder a la cota de acto que le otorgue un acabamiento en lo que puede y debe ser, y en lo que puede y debe causar. Por lo mismo, esa perfección no se consume con cualquier grado de bien, sino con el bien mejor que corresponda por esencia a cada uno de ellos.

6) En tal sentido, en la compleja estructura de relaciones que consituyen el orden universal, la diversidad de entes concurre a la perfección mutua de sus posibilidades de perfección, porque el bien es difusivo de su condición de acto. Lo cual es particularmente claro en la sociedad humana, donde se trata de reducir, como expresa Cardona, el amor de sí al amor absoluto al bien, de los otros hombres y de Dios por derivación y por resolución en el fundamento: todos los que son se aman a sí mismos en su ser, y a los demás que son, como semejantes a ellos, y a todas las otras cosas, por el amor de Dios hacia todo aquello que El ha llamado al ser.

7) En el caso del hombre y la sociedad humana, en cuanto naturaleza caída, la prosecución del bien es libre, pero su libertad es defectible, de modo que queda abierta a orientarse hacia algún bien menor, excluyendo un bien mayor, o en el desvío extremo, tender a un objeto completamente desordenado, con desprecio del bien en sentido absoluto. Y esto tanto para la apetición de aquello que es perfección propia como para los bienes de perfeccionamiento común, cuyo enemigo declarado es la apetición desordenada del bien propio, y la inconsideración de Dios como Bien.

A su vez, en *Metafísica del Bien y del Mal*, el P. Cardona establece las siguientes conclusiones:

1) la afirmación de la distinción real del sujeto respecto de su ser y de su obrar, donde se retoman los puntos referidos al apetito del *bonum simpliciter*, tratados en el trabajo precedente. La importante precisión que se añade es el carácter activo del *esse*, como acto total del ente, y de modo concreto de la sustancia humana, de sus accidentes y de su obrar.

2) la relación creatural a Dios como término transcendental afecta al ente en general y al hombre en particular, como aquella realidad finita capaz de conocerlo y amarlo libremente, en tanto se propone alcanzarlo como norma y fin último de su obrar. Aquí se aplican las nociones de dinamización *ad bonum* y *ad esse* ya explicitadas. El marco metafísico se resuelve en la *persona*, como sustancia individual de naturaleza racional, es decir, “alguien delante de Dios”<sup>85</sup>.

3) El hombre es capaz de conocer a Dios a partir de la inteligibilidad del ente y de sí mismo, y

4) así establecer los cánones del recto obrar en la medida que se respeta la ley natural conocida, que es la ley de su esencia humana.

5) Correlativamente aparece el pecado como contradicción del proyecto divino para el hombre, producto del rechazo del sujeto libre del convite de Dios, que deja trunca y contrahecha la obra de su Creador. En tal sentido, de alguna u otra manera, el obrar es aquí *ad non esse*, y por lo mismo es *non ad Esse*, en tanto se aparta del proyecto esencial humano en cuanto creatura, que rige la moralidad los actos accidentales en cuanto perfectivos y expansivos de su ser.

6) El mal es ininteligible en sí mismo, es privación de acto y por ende de ser, pero el intelecto puede colorearlo y hacerlo visible en tanto incidencia en el bien, no como un accidente del ente, sino como una ausencia de plenitud debida, como un desarrollo inacabado del *esse*. El mal luce como el no cumplimiento de todo el bien que debió ser llevado al acto, sea físico o moral, en tanto implica un libre rechazo a amar a Dios y a su obra, en la que está la persona misma, de suerte que el primer desamor es hacia sí mismo, por elegir el bien aparente y no la verdadera perfección.

---

<sup>85</sup> La persona tiene el *esse* en razón de término inseparable, se compone con un acto inamisible de ser. Podemos decir así que el sujeto humano se constituye *cum esse*, en tanto persona, pero *ab Esse*, en tanto creatura, y *ad esse* en tanto finito y móvil hacia su debida plenitud natural finita de bien, pero que en cuanto supone una *asimilatio Dei* es también, en última resolución, *ad Esse*.

7) La inteligencia está pues al servicio del amor y lo primero que debe ser amado es la verdad de las cosas, único camino para encontrar la Verdad Subsistente que es el Bien de los bienes apetecibles, y en tanto Bien máximamente perfectivo –es infinito– es el Bien por el que los buenos son buenos, es el Bien de los buenos.

Una síntesis apretada de todas estas nociones diría que el bien es el *esse*, perfección común que se amplía en el obrar natural, constituyendo un orden universal querido por Dios, al cual el hombre concurre libremente, pero con voluntad defectible, sabiéndose finito en el ser y en el obrar, pero reconociéndose, en la dignidad de su realidad personal, como alguien ante Dios, llamado por ende a la felicidad de su amistad, la cual se malogra solamente por la libre contradicción de ese orden natural que es el pecado, incapaz sin embargo de destituir absolutamente el bien, más allá de un incidir en este o aquel ente; a la base de todo lo cual está el ejercicio de la capacidad intelectual humana como medio de situar libremente en Dios el amor de sí, de los otros hombres, y de las demás realidades. Aún más breve: la Verdad-Bien es causa total de la persona finita, y ésta, en tanto se abre a la verdad y al bien de las cosas y al suyo propio, tiende libre, aunque defectiblemente, a la Verdad-Bien Común como a su fin beatífico.

El entramado de estas conclusiones no elude, no traiciona, no evita, no soslaya, no omite, no prescinde, no ignora, no pone entre paréntesis, no se evade ni se aparta en nada de la más natural, familiar, innegable, indudable y cotidiana experiencia del mundo real que el hombre pueda espontáneamente tener como propia; no incluye ningún postulado arbitrario, ningún *a priori* improbable, ninguna suspensión injustificada de la conciencia de vivir incluido en el conjunto de aquello que no puede ser dudado como real. Todas sus afirmaciones son consecuencia de la amorosa atención al mundo que nos rodea y a nosotros mismos como parte de la comunidad de los entes. La filosofía cardoniana responde a la más acabada, universal y constante evidencia acerca del universo en que vivimos, de las cosas que lo pueblan y sus procesos naturales de desarrollo perfectivo, siendo la persona humana el caso particularísimo entre ellas. Cardona escribe su filosofía en tanto vive como un filósofo, porque no hay distancia alguna en él entre el vivir humano y el verdadero filosofar. No se llega a la contemplación por un acto voluntario de atención, mediatamente, a través de un ponerse metódicamente en actitud filosófica, de modo que quepa antes y después dejar de atender filosóficamente a la experiencia, sino que su visión intelectual se da como una conciencia habitual de lo real. Allí se

manifiesta, precisamente, su libre adhesión a la doctrina sapiencial de santo Tomás de Aquino: el ente es lo primero conocido.

Tal es la disposición que hace al hombre consciente de llegar a las cosas tal cual ellas son y se le presentan, al menos mientras mantiene el buen espíritu de valerse de sus sentidos y de su entendimiento, porque sabe íntimamente que siempre ha confiado en ellos y no hay razón alguna para abandonar esa certeza. Vive con naturalidad ante la evidencia de lo conocido, aún sabiendo que hay en esa familiaridad con lo real muchas cosas a ser indagadas, pero ninguna a ser suprimida o puesta en duda, a menos que, voluntariamente, se intente salir del incuestionable círculo de la evidencia. El hombre intelectualmente sano se conoce a sí mismo como un caso más de esa manifestación del ente y sus perfecciones apetecibles y persigue desde allí conocer acabadamente la verdad de lo que es y resolverla en sus principios universales.

Esa serena y atenta mirada, connatural hacia todo aquello que lo rodea, invita a nuestro autor, como a todo hombre dócil hacia la verdad, a la pregunta por la causa, a plenificar las posibilidades de su conocimiento espontáneo, a desarrollar una metafísica del ente, porque en el plano natural, la investigación exhaustiva de la verdad y de las condiciones de su búsqueda están a cargo de la filosofía, que es el modo supremo de conocer para la capacidad de la persona que goza de salud intelectual. Y esto a partir de la admiración por la presencialidad de lo real, que es, como dice fray Tomás, la reacción natural del intelecto ante la ignorancia de la causa.

El cognoscente humano ve nacer en sí el hábito filosófico en idéntica medida en que re-toma la patencia de las cosas y de sí mismo desde una perspectiva nueva, implícita en su saber natural de experiencia espontánea, pero no desarrollada aún en todas sus virtualidades, que se concretiza en la pregunta del admirante acerca de la causa de lo admirado, donde él queda incluido, y que se acaba por resolver en el Admirable, como causante de todo lo que, en la sencilla familiaridad del conocimiento de lo cotidiano, provoca la admiración ante su presencia.

«Cuando la vida ha transcurrido en la contemplación de la maravilla cotidiana del acto de ser, mucho antes de conocer su nombre, resulta imposible respirar otro clima metafísico. Este mundo de entes existentes que tocamos, que vemos mediante los ojos del cuerpo y la mirada del intelecto, con los que entramos en comunicación como uno más de ellos, a los que sabemos crea-

dos de la nada, mantenidos en su permanencia fuera de la nada, habitados desde dentro por la eficiencia de Aquél que es su causa y su fin, ¿cómo negarnos a afirmar inquebrantablemente su evidencia, una vez que la hemos tenido?»<sup>86</sup>

Cardona adhiere a la metafísica desarrollada por santo Tomás, la cual adopta el talante de una filosofía realista<sup>87</sup> o, lo que es lo mismo, de una *scientia veritatis*, esto es, de una confiada y respetuosa advertencia de la evidencia del ente y de su acto de ser<sup>88</sup>. Su intento es considerar los *speculabilia*, contemplar lo dado, resolverlo en sus principios y regir la vida personal desde las leyes que ellos nos descubren<sup>89</sup>. La metafísica tomista, en la cual Cardona se mueve con soltura, es la sabiduría natural del hombre en cuanto llamado a conocer la verdad y amar el bien. La verdad es fin para el hombre porque orienta su voluntad hacia su bien último, la felicidad, identificada con el conocimiento amoroso del Bien Absoluto de naturaleza divina. Este programa responde a la continuidad esencial del conocimiento espontáneo, hacia su resolución en los primeros principios que el entendimiento humano puede conocer de modo connatural, proceso intelectual que no admite sino un único modo de ser desarrollado, esto es, partiendo de la observación del ente de experiencia. La filosofía constituye así el objeto más elevado para la capacidad cognoscitiva del intelecto humano, según sus solas luces naturales.

Siendo el hombre una *res naturae*, la perfección de sus capacidades intelectuales no admite ser resuelta de diversos modos. Sólo hay un camino para llegar a la sabiduría natural: la fidelidad al ente de experiencia, lo que no obsta a que esa actitud se resuelva en variados accesos personales, con diversas formas de expresión, todas ellas integrables, por ser compatibles entre sí en el ente real.

---

<sup>86</sup> E. GILSON, *Jean Duns Scot*, p. 666.

<sup>87</sup> La pregunta filosófica radical es la pregunta por el ser, y no la duda o la desconfianza, C. CARDONA, *Olvido y Memoria del ser*. Pamplona, EUNSA, 1997, p. 52: «la pregunta filosófica por excelencia: la pregunta por el ser, esa pregunta que la Modernidad ha olvidado ya plantear, justamente porque no se asombra; pero que sí se hicieron los antiguos, y siguieron haciéndose los medievales».

<sup>88</sup> C. CARDONA, *Olvido y Memoria del Ser*, p. 110: «La verdad es previa al juicio, viene dada en la aprehensión del ens, que funda incluso los primeros principios».

<sup>89</sup> S. TOMÁS, *S.Th.*, I-II, q. 58, a. 5: «homo disponitur ad recte se habendum circa principia universalia, per intellectum naturalem vel per habitum scientiae».



Parece olvidarse a menudo que el hábito sapiencial es una virtud del intelecto. El descubrimiento de este recurso perfectivo del entendimiento humano, que desata aperturas apetitivas nuevas para su afectividad espiritual, se ha desarrollado en la historia como una labor plurisecular, con la intervención de muchos hombres estimulados por encontrar los principios que explican la realidad cotidiana, como una labor que se percibía desde el comienzo como posible, de ningún modo superadora de las capacidades humanas, aunque no exenta, como se evidenció pronto, de la necesidad de una atención muy cuidadosa que evitara vías falsas o superficiales, pero que, poco a poco, fue adquiriendo el debido equilibrio en su intento de captar las verdades primeras, estimulada de modo decisivo por la Revelación Cristiana.

La sabiduría, desde sus orígenes griegos, se ha desarrollado según un proceso acumulativo de saber teórico, con errores y retrocesos, pero habiendo logrado acopiar un núcleo fuerte de verdad, rico en virtualidades. Tal es la tradición filosófica de Occidente, que es asumida por los Padres de la Iglesia para la intelección del dato revelado. La fe, sin confundirse con el saber filosófico, alienta notablemente su desarrollo y lo exige con cuestiones nuevas, en una cooperación que ha llegado a su máxima penetración sapiencial en santo Tomás de Aquino, quien recibe también valiosos aportes árabes y judíos.

La filosofía se presenta históricamente como una tarea común a todos los hombres de todos los tiempos. Los logros que ha alcanzado son los referidos al ente, a Dios como Bien Común creador de todo lo que es, a la relación creatural de la persona y a su libre orientación a Dios, todas ellas verdades universales que deben integrar el patrimonio intelectual más valioso de la humanidad. Y esto porque ponen al hombre ante su verdad y ante la Verdad, ante su bien y ante el Bien. La filosofía aparece así como aquella actividad humana que ha podido descubrir las bellas verdades que el P. Cardona propone en los dos trabajos reseñados.

Pero como la filosofía es un hábito humano, es ente, y por lo mismo está sujeto a todas las conclusiones que el análisis cardoniano ha mostrado respecto de lo real. Es por eso que el saber metafísico es también un bien común que debe ser puesto a la mano de todo hombre que, como tal, necesita saber lo que la filosofía puede enseñarle: el ente y su *esse*, la Causa creadora y la condición personal del sujeto humano ante Dios, su hacerse perfectivo y la terrible posibilidad de apartarse libremente de su vocación, la comunidad de los entes en un orden y particularmente de los hombres

en un bien común social, que no puede ser cualquier bien común, sino el bien mejor. La filosofía es, por lo tanto, en la perspectiva cardoniana estudiada, un bien universal, al cual tienen derecho todos los sujetos personales, y como tal debe ser valorado, cultivado, defendido y difundido.

La exigencia de universalidad y de perfección en el desarrollo del hábito sapiencial humano tiene su origen en que el apetito de verdad y de bien es la formalidad misma de la filosofía, aún en su grado espontáneo e inicial, que es connatural a todo hombre. El saber metafísico es para la persona un bien con sus propias implicancias éticas, que debe ser buscado por sí mismo por el hombre en cuanto *capax entis* y *capax Dei*, y llevado a una plenitud personal e histórica, individual y social. La verdad filosófica no es cualquier bien, un medio más, un conocimiento prescindible, sino que significa para el hombre un coronamiento de su proyecto esencial, un completamiento entitativo, un re-conocerse en su mismidad más concreta a la luz de la Verdad subsistente, que no deja lugar a ninguna oscuridad, en tanto hace a todas las cosas transparentes y epifánicas en su ser. Por eso se trata de un bien común de la sociedad humana, que la orienta hacia Dios como Bien Común universal y *causa essendi*, y por ende debe ser distribuido para ser participado por todos los hombres.

Siendo esa la misión del filósofo, no puede éste presentar la verdad de cualquier modo, lábilmente, y mucho menos equívocamente, sino firme y límpidamente, porque debe proponerla, como el bien mejor. La verdad debe difundirse en tanto es un bien, es decir, en tanto es apetible como luz perfecta del intelecto que accede al *splendor essendi*, y se deleita en él, como coronamiento de la penetración del orden real. Por lo mismo, cumple al hábito sapiencial la responsabilidad de evitar la contaminación de la sabiduría natural respecto de todo aquello que se aparte de la evidencia del ente, porque es contradictorio con la propia naturaleza humana, en tanto llamada a encontrar allí la iluminación del entendimiento y la ley rectora de sus apetitos más íntimos.

La filosofía se devela así como un saber silenciosamente atento a lo que tiene ser, al ente entendido como la perfección comunísima de todo lo que es y opera según un orden muy preciso de relaciones, cuyo exponente máximo es la comunidad humana. Pero ese universo de reales finitos se resuelve en el *Esse* Infinito, primera causa a la cual se vinculan con una relación de dependencia en el ser todos aquellos que son y operan. Es allí donde la filosofía pone a la *persona* frente a sí misma para llevarla más allá de sí misma, en cuanto dice el sujeto espiritual que es hábil para conocer su depen-

dencia creatural y asumirla para hacer perfecta su unión al Creador, en la elección libre de los actos que lo conducen hacia Dios. El cognoscente deviene así amante, "filó-sofo", pero no de una idea autopropuesta sino de realidades efectivas. El saber filosófico no es amor de una verdad conceptual como puro producto racional, sino de las realidades con las cuales queda adecuado el intelecto en tanto que vive en la verdad: Dios, su propia persona, los demás hombres y el resto de los entes. Lo finito es amado como bueno por participación y semejanza del Infinito, que es amado por sí mismo, como Bien Absoluto. Es el fruto natural de la esencia humana, en tanto que la inteligencia se pone al servicio del amor, de modo que el verdadero filósofo es el hombre naturalmente orientado a resolver toda perfección en el *Ipsum Esse Subsistens*, quedando abierto así a la Revelación Sobrenatural. Porque para el cristiano, la sabiduría natural enseña la continuidad sustancial de la vida natural y la vida de la gracia, ve la filosofía como una *habilitas* para la intelección del dato revelado, el cual a su vez ilumina la actividad propia de la sabiduría natural, haciendo del hábito sapiencial una filo-sofía cristiana.

Tal es el marco especulativo en el cual se inscribe la única posible reflexión filosófica verdadera: la continuación natural de la metafísica espontánea presente en toda persona que la eleva hasta la contemplación de Dios Creador, silencioso desarrollo del hábito connatural sapiencial propio del entendimiento humano atento a la palabra divina oída al conocer la realidad extramental y al conocerse a sí mismo. La filosofía es así el desarrollo vital de la vocación natural del hombre a la amistad con Dios y con sus semejantes, por amor a Dios.

Pero, por la defectibilidad de la libertad humana, aparece la devastadora posibilidad de la desorientación radical del intelecto humano y la consiguiente elección libre del bien aparente, concretamente la desvirtuación de la espontánea vocación filosófica del hombre. La perspectiva de la libertad indicada por el P. Cardona abarca toda la vida del hombre, todos sus aspectos y dimensiones. La filosofía no escapa a esta ley, porque es una actividad natural regida por la esencia humana y sujeta a sus leyes y a sus fines, de suerte que no es posible hacer filosofía de cualquier modo, sino solamente en tanto el hombre se dirige a lo real como a algo sagrado, con el respeto silencioso de la contemplación que le es connatural a su esencia, que se orienta a aquello sobre lo cual no tiene dominio operativo, pero a lo que es capaz de acceder especulativamente y resolverlo en su Primera Causa.

Por eso, el hombre que conserva ordenada su capacidad contemplativa, y en la medida que le es absolutamente fiel, es el único que puede llegar a ser

moralmente virtuoso. El hábito filosófico se orienta a las realidades que pueden ser alcanzadas en tanto que existen independientemente de nuestra voluntad, los *speculabilia*, y no a constituirse a sí mismo como genio rector de la verdad de las cosas. De modo que si el hábito, por el cual alguien se dice filósofo, no le conduce a ponerse en presencia experiencial de los objetos propios del entendimiento, sino que se limita a regodearse en los contenidos arbitrarios de la conciencia, no es en modo alguno un hábito filosófico, mucho menos sapiencial, aunque pueda ser un hábito.

Toda especulación intelectual que, sea por las causas que fuere, no se atenga al ente real y a su connatural proporción a la condición espiritual de la persona humana no puede llamarse filosofía, porque no se dispone como amor a la sabiduría, porque desiste de plenificar el anhelo más íntimo de quién se sabe ya poseedor de una experiencia de la realidad y busca ampliarla hasta sus causas primeras, como la evidencia de lo conocido le reclama<sup>90</sup>. No es posible desarrollar el hábito filosófico cerrándose sobre sí mismo, anteponiendo parámetros racionales ajenos a la experiencia, mutilando los datos de la realidad o posponiendo el valor de la evidencia por una decisión injustificada. En tal caso, no solamente no hay filosofía, sino que, muy por el contrario, hay una clara actitud antifilosófica: la afirmación voluntaria del hombre como centro de generación autónoma de los criterios de verdad. Y esto no es solamente erróneo sino también moralmente desordenado, porque supone la negación por parte del sujeto humano de su propia condición natural y su apetito concomitante, y desde allí, de Dios como objeto propio de tendencia y beatitud.

Al abocarnos al filosofar estamos obligados a velar por la verdad como por nuestro propio bien, para hacerlo difusivo de sí como el mejor bien común, para que lo participen la mayor cantidad posible de los hombres<sup>91</sup>. Ocul-

---

<sup>90</sup> S. TOMÁS, *S.Th.*, II-II, q. 180, a. 7: «Contemplatio autem veritatis competit homini secundum suam naturam, prout est animal rationale. Ex quo contingit quod omnes homines ex natura scire desiderant, et per consequens in cognitione veritatis delectantur»; *In VII Ethic.*, lec. 13: «natura tamen omnes inclinatur in eandem delectationem sicut in optimam, puta in contemplationem intelligibilis veritatis, secundum quod omnes homines natura scire desiderant. Et hoc contingit, quia omnia habent naturaliter in se ipsis quiddam divinum, scilicet inclinationem naturae, quae dependet ex principio primo; vel etiam ipsam formam, quae est huius inclinationis principium».

<sup>91</sup> M. E. SACCHI, *El espíritu filosófico y la exaltación de la verdad*. Buenos Aires, EDUCA, 1996, p. 51: «La verdad conocida por la filosofía es objeto de una dilección universalísima porque la razón del hombre, habiendo sido creada para conocerla, no puede desistir

tarla, parcializarla o corromperla implica una grave responsabilidad moral que la Modernidad debe asumir, y algunos se-dicentes “tomasianos” también, en tanto que asumen acríticamente los postulados de la inmanencia.

Porque ¿cómo ha sido que este bien del intelecto humano que es la filosofía, siendo el hallazgo sapiencial de un Bien Común que es el Bien Mejor, no haya podido, en cuanto al decurso histórico desde su descubrimiento, ser conservado como patrimonio compartido por todos los hombres y, en cambio, haya sido contaminado en su pureza, cuestionado, desvirtuado y diluído hasta privarlo de su sabor? Aparece aquí la responsabilidad de aquellos encargados de conservar, expandir y transmitir la sabiduría filosófica. Porque es históricamente evidente que algunos hombres han destruído el orden natural de la filosofía, introduciendo principios patógenos y reemplazando la investigación sapiencial del ente por la absolutización de métodos basados en postulados gratuitos, llevando a su vez a otros a proponer nuevos puntos de partida tan insuficientes como los suyos. Ciertamente ha faltado el silencio ante el ente, quebrado por un discurso humano gárrulo y altisonante, irreverente para con la Revelación Natural<sup>92</sup>. Efecto de lo cual ha sido el destierro paulatino del saber filosófico del campo del interés humano, reemplazándolo por el pensamiento, por el ejercicio solipsista de la autosatisfacción intelectual de hurgar en el poder cogitativo del hombre, emancipándose de toda amorosa apertura a la evidencia de las cosas. No hay falsificación peor del acto filosófico que trocarlo en un pensar para sí según los dictados de la propia creación ideosófica, del capricho personal y del vaniloquio que dicta a las cosas su deber ser. La prueba trágica de ello es el ateísmo que espera al final de ese proceso antiespeculativo. Semejante rebelión es el *non plus ultra* de la perversión intelectual humana.

---

honestamente de hacerla suya. La verdad de la filosofía es un bien común del género humano, un bien que los filósofos custodian con el mismo celo que el soldado pone en el cuidado de al soberanía de su patria. ... La ausencia de la verdad de la filosofía ... deja abierta las puertas del alma a la intromisión en ella de incontables sustitutos bastardos que, por lo general, son florilegios de sofismas, ideologías o necesidades casi siempre ataviadas con la máscara de la seriedad».

<sup>92</sup>C. CARDONA, *Olvido y Memoria del ser*, p. 52: «El ser mismo del ente es ya una revelación, primero de sí mismo como acto del ente, y luego de su origen, el Ser por Esencia; requiere disposiciones análogas a las de la Revelación sobrenatural, y hay continuidad entre una y otra (de arriba abajo). La forma propia de inteligibilidad y la fundamentación de aquél saber natural llegó a un punto culminante y esencial con el descubrimiento de la noción clave de acto de ser (*actus essendi*, y no de *existentia*), articulada con la complementaria de participación transcendental».

### 3. La metafísica de la opción intelectual

Si la filosofía es el natural conocimiento del ente y de su Causa, con la conciencia subsiguiente de la responsabilidad moral que está presente en cada acto humano, ¿cómo es posible que se presenten en la historia otras “filosofías” radicalmente distanciadas de la metafísica espontánea? ¿Cómo es posible una anti-filosofía, un discurso pretendidamente filosófico pero que no admite someterse a lo que natural e indubitadamente puede y debe ser conocido y, por lo mismo, reemplaza los primeros principios del intelecto humano por postulados arbitrarios, desarrollados de espaldas a la evidencia de las cosas y pretendiendo, no obstante, explicarlas, según métodos contrarios a la metafísica espontánea, en tanto son extrapolados desde otras ciencias?<sup>93</sup>

Tal es la temática desarrollada por Cardona en la *Metafísica de la Opción Intelectual*<sup>94</sup>, tal vez su obra más conocida y polémica, a la cual debemos acudir, para captar las consecuencias históricas que el autor detecta a partir de haberse puesto modernamente en entredicho las admirables doctrinas presentadas en las dos obras ya analizadas.

El P. Cardona comienza por encuadrar la crisis especulativa de la modernidad en «la conclusión contemporánea del experimento cartesiano»<sup>95</sup>, haciendo notar que sus resultados obedecen a la misma carencia de la filosofía pagana, porque muestran la necesidad de «recibir por la fe no sólo las verdades estrictamente sobrenaturales, sino también las de orden natural indispensables para la vida moral»<sup>96</sup>.

---

<sup>93</sup> C. CARDONA, *Olvido y Memoria del ser*, p. 151: «la verdad transmutada en certeza (invertida) es exactamente la falsedad metafísica y vital del hombre como espíritu, y por tanto es la antifilosofía: la antítesis del amor a la sabiduría, pues ya no se ama el saber, sólo se quiere el poder». Descartes propone sustituir la escolástica por otra filosofía que nos haga *maitres et possesseurs de la nature*.

<sup>94</sup> C. CARDONA, *Metafísica de la Opción Intelectual*, Madrid, Rialp, 1973<sup>2</sup>.

<sup>95</sup> C. CARDONA, *Metafísica de la Opción Intelectual*, p. 8. El autor admite, desde luego, responsabilidades anteriores, sobre todo en el nominalismo y la escolástica decadente esencialista: C. CARDONA, *Olvido y Memoria del Ser*, p. 101: «En cierto modo, es verdad que la Escolástica formalista se convirtió en un simple arte de ‘razonar’. Pero de ahí surgió precisamente el racionalismo cartesiano –al menos su justificación formal– y el subsiguiente planteamiento del filosofar ... se rechaza el acceso al conocimiento de Dios desde el ‘mundo’, para buscar un mundo que se explique de algún modo por sí mismo; y eso se hace como lo que vitalmente importa al hombre».

<sup>96</sup> C. CARDONA, *Metafísica de la Opción Intelectual*, p. 8. Cardona cita la inequívoca posición de S. TOMÁS: *S.Th.*, II-II, q. 2, a. 4: «necessarium est homini accipere per modum

Tales verdades, *quasi a Deo dicta*, enmarcan la investigación filosófica. Esto no significa caer en un fideísmo, reducir la inteligencia a la verdad revelada, sino la provisión de la certeza necesaria para que el entendimiento opere libremente en la búsqueda de las verdades a su alcance, las cuales serán utilizadas luego por la misma especulación teológica para su propio objeto. La Revelación otorga a la filosofía un seguro marco regulatorio, y provee nociones accesibles para aquellos que naturalmente no están en disposición de apropiárselas. De lo cual se desprende que esos conocimientos no solamente iluminan el intelecto del hombre, saneando su juicio, sino que, asimismo, obligan a su voluntad, porque *si philosophia contrariatur fidei, non est accipienda*<sup>97</sup>.

La ciencia es causada por las cosas y el entendimiento debe conocer naturalmente las verdades naturales que la fe ha revelado, porque

---

fidei non solum ea quae sunt supra rationem, sed etiam ea quae per rationem cognosci possunt. Et hoc propter tria. Primo quidem, ut citius homo ad veritatis divinae cognitionem perveniat. Scientia enim ad quam pertinet probare Deum esse et alia huiusmodi de Deo, ultimo hominibus addiscenda proponitur, praesuppositis multis aliis scientiis. Et sic non nisi post multum tempus vitae suae homo ad Dei cognitionem perveniret. Secundo, ut cognitio Dei sit communior. Multi enim in studio scientiae proficere non possunt, vel propter hebetudinem ingenii; vel propter alias occupationes et necessitates temporalis vitae; vel etiam propter torporem addiscendi. Qui omnino a Dei cognitione fraudarentur nisi proponerentur eis divina per modum fidei. Tertio modo, propter certitudinem. Ratio enim humana in rebus divinis est multum deficiens, cuius signum est quia philosophi, de rebus humanis naturali investigatione perscrutantes, in multis erraverunt et sibi ipsis contraria senserunt. Ut ergo esset indubitata et certa cognitio apud homines de Deo, oportuit quod divina eis per modum fidei traderentur, quasi a Deo dicta, qui mentiri non potest».

<sup>97</sup>S. TOMÁS, *Sermo 2*, pars 2: «Videte tam multi fuerunt philosophi et multa dixerunt de his quae pertinent ad fidem, et vix invenietis duos concordare in unam sententiam; et quicumque aliquid veritatis dixit, non dixit eam sine admixtione falsitatis. Plus scit modo una vetula de his quae ad fidem pertinent, quam quondam omnes philosophi. Legitur quod Pythagoras primo fuit pugil; audivit magistrum disputantem de immortalitate animae, et disserentem quod anima esset immortalis; et in tantum allectus est quod dimissis omnibus dedit se studio philosophiae. Sed quae vetula est hodie quae non sciat quod anima est immortalis? multo plus potest fides quam philosophia: unde si philosophia contrariatur fidei, non est accipienda»; C.G., I, c. 5: «Alia etiam utilitas inde provenit, scilicet praesumptionis repressio, quae est mater erroris. Sunt enim quidam tantum de suo ingenio praesumentes ut totam rerum naturam se reputent suo intellectu posse metiri, aestimantes scilicet totum esse verum quod eis videtur et falsum quod eis non videtur. Ut ergo ab hac praesumptione humanus animus liberatus ad modestam inquisitionem veritatis perveniat, necessarium fuit homini proponi quaedam divinitus quae omnino intellectum eius excederent».

«dejar de creer lo que científicamente se va sabiendo es un proceso natural de sustitución ... la fe ejerce una función positiva en el trabajo del filósofo cristiano, al llevarle a tratar de conocer por la razón lo que sabe por la fe, sin que eso comprometa de por sí la racionalidad de la filosofía, y permitiéndole en cambio el acceso a la teología. Ese fue el modo de filosofar y de hacer teología que caracterizó a Santo Tomás, y es sólo de ese modo como su obra llega a hacerse realmente inteligible»<sup>98</sup>.

Cardona hace notar que la fe guía a la razón pero no precediéndola absolutamente, porque no podría haber asentimiento a lo revelado si no entendiésemos lo que se nos propone para ser creído. Hay una prioridad de naturaleza de la inteligencia respecto de la fe, la cual viene a hablarle al sujeto que ya conoce espontáneamente la realidad y a sí mismo, y le habla en el idioma propio de esa metafísica natural que todo hombre posee y que «ha de ser suficiente para tener abierto de modo razonable el camino de la transcendencia»<sup>99</sup>. Ese saber primario es el

«conocimiento del ente, lo que, teniendo el acto de ser, es en acto ... en este sentido, el objeto de nuestro entendimiento, el ente, comprende el objeto de la fe, lo contiene, es más general: ya que, para ser creído, debe ser. Y es aquí dónde, de alguna manera, la razón natural y la fe sobrenatural coinciden, y forman un mismo plano en virtud de la analogía: una *cognitio de rebus*, un conocimiento de cosas, de entes, del ser del ente»<sup>100</sup>.

Cardona encuentra, naturalmente, apoyo textual en Tomás de Aquino: *Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem, non enim formamus enuntiabilia nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia, ita et in fide*<sup>101</sup>. Por tanto «yo no creo en mi creencia de Dios, sino en Dios por mi creencia. La fe me da, de modo sobrenatural, un conocimiento de realida-

---

<sup>98</sup> C. CARDONA, *Metafísica de la Opción Intelectual*, p. 11.

<sup>99</sup> C. CARDONA, *Metafísica de la Opción Intelectual*, p. 13.

<sup>100</sup> C. CARDONA, *Metafísica de la Opción Intelectual*, p. 14.

<sup>101</sup> S. TOMÁS, *S.Th.*, II-II, q. 1, a. 2, ad 2.



des, que se integra con otros conocimientos naturalmente alcanzados, mediante la noción misma de realidad, mediante el acto de ser»<sup>102</sup>.

En la primera parte del trabajo el filósofo catalán hace un recorrido rápido, pero sin ceder en profundidad, por las temáticas centrales del realismo tomista: el ente como lo primero conocido, el proceso cognoscitivo de la realidad desde los sentidos al intelecto, la distinción real de sujeto y *esse*, la demostración del *Ipsum Esse Subsistens*, y la doctrina de la participación del ser, la aplicación de los principios metafísicos a la composición del hombre de alma y cuerpo. El punto de partida es el ente, ante el cual el hombre no tiene alternativa alguna: se le presenta, lo conoce, y se reconoce a sí mismo bajo razón de ente y

«a partir de este dato procede el hombre normal, el hombre mentalmente sano, en todas sus consideraciones. A ningún hombre sensato le importa nada que sus razonamientos sean técnicamente impecables, formalmente de una lógica rigurosa, si se separan de la realidad, si han perdido el contacto con lo que realmente es. Los psiquiatras han llamado a esto la función de lo real»<sup>103</sup>.

Este modo natural de acceder a las cosas y dejarse llevar hacia el contemplación silenciosa de las mismas, descubriendo sus diversos principios, su Primera Causa y las exigencias éticas que se desprenden de las verdades adquiridas, es lo que se puede llamar realismo objetivo<sup>104</sup>. La síntesis a la que se arriba es la siguiente:

---

<sup>102</sup> C. CARDONA, *Metafísica de la Opción Intelectual*, p. 14.

<sup>103</sup> C. CARDONA, *Metafísica de la Opción Intelectual*, p. 44.

<sup>104</sup> Partiendo de la metafísica del ente la posibilidad de la verdad auténtica se extiende de modo completamente natural a la ciencia experimental. El padre Cardona denuncia abiertamente toda necia infravaloración de la ciencia, *Metafísica de la Opción Intelectual*, p. 47: «La arbitrariedad, nunca total, del procedimiento de medición elegido no afecta al valor realista de la medida efectuada: que da una información bien determinada sobre el mundo real y externo, y conserva un nexo real y no puramente histórico o nominal con la realidad que es objeto de la sensación. Las teorías científicas pueden tener, y tienen realmente cuando son verificadas, un valor realista, aunque pueda ser mediato y representativo; y por tanto, los resultados de una interpretación de los datos a su luz, participan de su mismo grado de realismo ... A mi juicio, no se puede decir que el científico se contenta con afirmar que los fenómenos observados se desarrollan como si la realidad fuese la descrita por la teoría. Eso podrá ser necesario cuando la teoría es aún una hipótesis; pero la teoría tiende a transformarse en certeza de conocimiento, y pue-

«el conocimiento espontáneo, igual que el científico en general y el metafísico en particular, no tiene por objeto un ente ideal, sin consistencia real, sin intrínseca capacidad de suscitar amor. Su objeto es lo que tiene un acto de ser, lo que es»<sup>105</sup>.

Antes aún que los primeros principios del conocimiento intelectual está el ente, porque el mismo cognoscente y su intelecto son ente, y antes aún el Ente Infinito, la perfección del acto puro subsistente. La filosofía es una continuación natural y perfectiva, en cuanto judicativa de causas, de lo que ya sabemos de un modo experimental, que las cosas son y son tales.

«El ente es el objeto de nuestro entendimiento, lo que nuestro entendimiento desea aprehender y en su conocimiento se funda la misma noticia de los primeros principios y de toda consiguiente distinción e inferencias»<sup>106</sup>.

El mismo acto de ser está solamente implícito en la primera captación del ente y debe ser expuesto separadamente de su sujeto por el intelecto que comprende el sentido del acto. Tal es la judicación de la distinción real, de la *separatio*, del *oportet distinguere*, como advertencia de la inteligibilidad del *hoc non hoc*. De tal modo, el hábito filosófico adopta perfiles muy precisos, que siguen a la realidad misma de las cosas, excluyendo desde su misma noción la posibilidad de ser modificados según los dictados del capricho humano.

Aparece así la cuestión histórica que el autor considera en esta obra:

«Perdida o desvirtuada esta noción, se desvanecen o deforman juntos el objeto del saber natural y el objeto de la fe ... la disolu-

---

de efectivamente hacerlo en casos determinados. La doctrina del como si, cuando no está fundada en una filosofía idealista, puede ser más bien la señal de una cierta prudencia del científico, que no se siente competente para interpretar su propia ciencia a la luz de otras que no conoce bien. La creciente complejidad de las ciencias ha hecho necesario el hecho de la especialización, y esto ha tenido también sus desventajas: sobre todo cuando no se realiza soialmente lo que antes se operaba individualmente en el sabio, cuando no hay contacto entre el científico y el filósofo, cuando el filósofo se mantiene ausente de la marcha de las ciencia positivas, o cuando se injiere indebidamente: y esto último ha sucedido, tanto más que a los escolásticos, a los filósofos de la inmanencia».

<sup>105</sup> C. CARDONA, *Metafísica de la Opción Intelectual*, p. 49.

<sup>106</sup> C. CARDONA, *Metafísica de la Opción Intelectual*, p. 49.

ción del objeto de la fe en el acto de creer, en el hacerse de la fe –siendo ya lo que se cree una cuestión secundaria, accidental–, es inevitable en un planteamiento de inmanencia, donde todo ha de entenderse a partir de la actividad del sujeto y en función de ella. Se trata de un fenómeno paralelo e interdependiente de la primacía del pensar sobre el conocer, del hacerse del saber sobre su objeto, de la certeza sobre la evidencia, de la conciencia sobre el ser. La fe de Lutero y el cogito cartesiano presentan una notable coincidencia en el punto de partida, como la presentan la teología liberal y el existencialismo radical, con la pérdida de toda verdad sobrenatural y del ser, respectivamente»<sup>107</sup>.

La armonía de fe e intelecto, sostiene el autor, se corrompe cuando la filosofía se destituye a sí misma enarbolando el principio de inmanencia, como exclusiva norma metodológica. No hay oposición entre la verdad sobrenatural y la verdad natural, ni entre creer y conocer experiencial, porque «no es lo mismo distinguirse que oponerse; la oposición está entre verdad recibida y producción de verdad mediante el acto de conciencia. Por eso, a fin de cuentas, la Revelación y el ser habían de correr la misma suerte»<sup>108</sup>. Afirma Cardona que la distinción precisa entre filosofía y teología pudo hacerse cuando ya se había obtenido un cierto grado de perfección en el trabajo teológico, que no es ajeno a una mayor penetración en lo filosófico; pero la obsesión de separar fe y filosofía dejó abierta, como enseña también Gilson, la tentación de hacer de la filosofía algo absolutamente incomunicado con la teología, en tanto que puede ser sometido a duda, mientras que la fe, en cambio, no puede serlo.

«Así la razón quedó enteramente sola, abandonada –mediante la duda sistemática– a su propia inmanencia: el conocer fue sustituido por el pensar. El filósofo se encerró en su cuarto, y comenzó a hacer Meditaciones»<sup>109</sup>.

La declaración de independencia del propio entendimiento no fue solamente respecto de la fe, sino también de todo condicionamiento externo na-

---

<sup>107</sup> C. CARDONA, *Metafísica de la Opción Intelectual*, p. 14.

<sup>108</sup> C. CARDONA, *Metafísica de la Opción Intelectual*, p. 15.

<sup>109</sup> C. CARDONA, *Metafísica de la Opción Intelectual*, p. 17.

tural, creándose una disposición de espíritu muy poco apta para subordinarse a la evidencia de las cosas, quedando la verdad sometida al juicio de una voluntad autónoma, dictatorial, que decide de modo incondicionado aquello que admitirá como cierto. Esta tendencia a la total autoposesión de sí mismo, desligada de toda normativa real que no sea la propia voluntad autolegisladora, tiene al pecado como término último e inevitable. Citando a Jaspers, dice nuestro filósofo que

«en lugar de un ser que me incluye, soy yo el incluyente, y la realidad lo incluido: el entendimiento pone la realidad objetivamente dada, que existe, por tanto en mí y por mí. Yo me revelo como la totalidad incluyente, en la que y por la que cualquier otra cosa existe: yo soy el ser. La conciencia es el lugar del ser. A esta otra visión del mundo, naturalmente antitética, se le puede llamar inmanentismo»<sup>110</sup>.

Cardona hace una precisión importante: no se trata de dos sistemas alternativos de filosofía, dos modos igualmente inocentes de afirmar, dos visiones equiposibles de lo mismo, dos puntos de vista igualmente válidos, sino de dos actitudes vitales opuestas y moralmente valorables. No son dos vías paralelas hacia el saber, sino un camino filosófico, entendiendo la filosofía como el desarrollo natural de la espiritualidad humana, y un camino, también posible, pero antinatural y, por lo mismo, afilosófico, antagónico de la verdad.

La filosofía es la continuidad natural del desarrollo perfectivo del intelecto a partir de sus diversos hábitos, en especial el de la sabiduría. La posibilidad del inmanentismo es natural solamente *per accidens*, en cuanto sigue a la defectibilidad del intelecto humano, que voluntariamente suprime la dependencia del intelecto respecto de la evidencia del conocer espontáneo, porque la conciencia de que el hombre conoce no es la primera verdad, sino que todo conocimiento humano depende del ente como de lo primero conocido. La sustitución de la adecuación de la verdad del intelecto al ente por la posición de un principio de verdad en el propio espíritu, supone una desviación del modo natural del conocer, desdiciendo libre-

---

<sup>110</sup> C. CARDONA, *Metafísica de la Opción Intelectual*, p. 87. La cita de K. Jaspers es, *Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen*, Bremen, 1949, pp. 34-41.

mente la experiencia, sin reparar que «el principio de inmanencia no es tampoco la primera verdad que alcanzamos»<sup>111</sup>.

La metafísica del ser es la conveniencia del *intellectualiter procedere*, propio del hábito sapiencial, con la natural apertura a la realidad que me viene dada espontáneamente en toda adecuación veritativa previa a una filosofía explícita o habitual. La inmanencia es la inconsideración voluntaria de esa metafísica espontánea. Así, el hombre se encuentra más a gusto consigo mismo, con lo que él cree ser su realidad, alejándose paradójicamente de su propia verdad<sup>112</sup>; al refugiarse en la certeza de la autoconciencia para dictar libremente los contenidos de un “pensamiento” desligado por su propia voluntad de la realidad de la que forma parte y de la que no puede separarse, obtiene por resultado algo que ya no es un verdadero conocimiento. Por ende, afirma Cardona, «el redescubrimiento de la metafísica, para quien ha perdido su ejercicio espontáneo, exige una conversión, implica una opción intelectual»<sup>113</sup>.

---

<sup>111</sup> C. CARDONA, *Metafísica de la Opción Intelectual*, p. 89.

<sup>112</sup> Todo hombre es embrionariamente filósofo porque ejerce su esencia racional como una manifestación filosófica espontánea, que se da con su vida sensitiva, intelectual, apetitivo-sensible y voluntaria. La filosofía es la perfección de la vida, pero como nadie deja de vivir, nadie deja de filosofar en cuanto que experimenta el ente, la realidad, es decir, siente, entiende, apetece y ama las cosas exteriores y a sí mismo. Basta que esto se niegue para que comience el pensamiento, ente de razón en flagrante contradicción con el principio mismo de la vida. La filosofía no empieza con el tema de la vida, esto es ya derivado, desarrollo. La filosofía sigue a la evidencia de conocer la realidad e interactuar con ella, antes de hacerla refleja como tratado de lo conocido. Suprimir este punto de partida es, sin atenuante posible, negarse a sí mismo en el origen mismo del filosofar, el cual sigue a la admiración por las causas de lo real, y perder desde el inicio toda posibilidad de entender las cosas y al hombre.

<sup>113</sup> C. CARDONA, *Metafísica de la Opción Intelectual*, p. 21. Como se dijo, la opción aquí enunciada sigue a la falibilidad de la voluntad humana, pero no debe entenderse como una alternativa entre bienes, no se propone a la libertad que opte por lo que considere lo mejor entre dos posibilidades aceptables, según las críticas malintencionadas que hemos escuchado respecto de nuestro autor, sino la posibilidad que el sujeto acepte libremente someterse al ente y a Dios, que es ajustarse a su propia condición como persona, conforme al desarrollo natural que su metafísica espontánea le obliga a admitir, o que opte por no hacerlo y se cierre sobre su propia voluntad autónoma, apartándose sin justificación alguna de una evidencia de la realidad a la que sólo es posible renunciar por una opción personal destituyente del valor del conocimiento natural y de las exigencias que el mismo implica en su desarrollo posterior como filosofía plena. Cardona señala acertadamente a Sören Kierkegaard, en tanto movido por su momento histórico, como «tal vez el primero en hablar de la opción que el espíritu hacía, en uso de su libertad originaria, entre el

La «opción hacia mí», dice Cardona, es una opción hacia la nada, porque «la opción de inmanencia, la reversión total sobre el propio pensamiento, sobre el ser del pensamiento que pongo al pensar, cierra la apertura a lo recibido y abre el espiral hacia la nada»<sup>114</sup>.

El realismo filosófico es *cognitio*, verdadera captación de aquello que es y puede ser conocido: el *ens per se reale*; la inmanencia es pensamiento, *cogitatio*, construcción mental sobre postulados no objetivamente asumidos, complacencia voluntaria en el *ens rationis*. Esta vía conduce, tarde o temprano, a la negación de Dios, porque a su inicio ha reducido el ente a la autonomía del espíritu inmanente.

«Si soy sólo porque pienso (*quia/ergo*), mi ser no puede tener otra consistencia que la del pensamiento mismo: yo soy mi pensamiento. En consecuencia aquél mundo “externo” que Descartes quería fundamentar y explicar se reduce a su ciencia, a las leyes del espíritu»<sup>115</sup>.

La maduración de este principio, llevado de autor a autor, desarrollando sus implicitudes en la medida que su significación vital se hace más y más consciente, ha conducido, según aquella cadencia atea del “pensamiento” moderno que señala Fabro, a la negación total y horrorizada de la noción de creación, hasta el *selbständig*, la autosuficiencia entitativa del hombre en Marx. De aquí la primacía de la acción autoconstructiva sobre la contemplación de lo ya dado<sup>116</sup>.

---

infinito trascendente y lo finito convertido en absoluto» (*Metafísica de la Opción Intelectual*, p. 92).

<sup>114</sup> C. CARDONA, *Metafísica de la Opción Intelectual*, p. 92.

<sup>115</sup> C. CARDONA, *Metafísica de la Opción Intelectual*, p. 96. *Cogito ergo sum*, no refiere un *habens esse*, sino una *res cogitans*, donde la facticidad de la *res* sigue a la dinámica del *cogitare*. El inmanentista busca conocer el conocimiento antes de reparar que sólo conoce qué sea conocer conociendo algo real y distinto de sí mismo.

<sup>116</sup> Inversamente al proceso ascensional, acumulativo y perfectivo del acervo filosófico sostenido por la tradición greco-patristico-medieval, la modernidad ha producido un proceso descendente, disociativo y distorsionante del capital sapiencial acumulado por siglos de valioso esfuerzo. A. CATURELLI, *La metafísica cristiana en el pensamiento occidental*, Buenos Aires, Ed. Cruzamante, 1983, cita a santo Tomás (p. 8): «antiqui philosophi paulatim, et quasi pedetentim, intraverunt in cognitionem veritatis (*S.Th.*, I, q. 42, a. 2), ... los filósofos antiguos, paulatinamente y como a tientas llegaron al conocimiento de

Si bien la mentalidad anticreacionista del materialismo y del idealismo absoluto son catastróficas, Cardona se niega a absolver lo que esas doctrinas sostienen como si fuera efecto de una ciega necesidad: quienes las proponen saben muy bien lo que quieren decir, porque están perfectamente ciertos de ser el hombre el origen y fin de todo “pensar”. Llevamos más de cuatro siglos de este desarrollo inmanentista y, sean cuantos fueren los sistemas que se propongan dentro de esa modalidad de imponer moldes a la realidad, se trata de una verdadera “enfermedad espiritual”<sup>117</sup>, como la ha denunciado valientemente Gilson. Y el P. Cardona dice «que se hace necesaria, y aún urgente, una sólida propedéutica metafísica»<sup>118</sup>, que denuncie y rectifique la calamidad del inmanentismo.

Resulta claro que la opción inmanentista no es primaria en la historia: es una destitución de la sana filosofía cultivada hasta entonces, un giro, una revolución, una traición a la misma naturaleza humana, a pesar de tratar profusamente de ella, pero sin detenerse a considerar aquello que realmente es la creatura humana, es decir, omitiendo la resolución en la realidad de primera intención. De algún modo el “pensador” moderno, al refugiarse en una falsa interioridad, se ha independizado de sí mismo, de su propia realidad, y yendo a la búsqueda de un conocimiento indubitablemente cierto, ha perdido paradójicamente su propia verdad, su condición personal inamisible. Pero como es imposible que deje de ser lo que es, que pierda su esencia como sujeto intelectual abierto a conocer lo que se presenta a sus sentidos e intelecto, se ve obligado a introducir voluntariamente la declaración de independencia respecto de su naturaleza, que arranca con la supresión de la contemplación, al tiempo que se profiere el grito, visceralmente ateo, del *volo dubitare de omnibus*, construyéndose para sí mismo ese fantasmagórico ente de razón que es el “yo”, alternativa estéril y falaz de expresar lo que, en una sana metafísica del ente, es la persona, realidad creada a imagen de Dios<sup>119</sup>. El yo

---

la verdad», y más adelante (p. 66) lo contrapone a la modernidad: «pero los filósofos actuales paulatina y obstinadamente han llegado a la aniquilación de la Verdad».

<sup>117</sup> K. SAUSGRUBER, *El átomo y el alma*, Barcelona, Herder, 1959, p. 226: «Valdría la pena investigar en los sistemas de la filosofía moderna hasta dónde son síntomas de un desorden psíquico. Muchos de ellos –en oposición a la filosofía tradicional– no toman lo absoluto como amplia base última de esclarecimiento».

<sup>118</sup> C. CARDONA, *Metafísica de la Opción Intelectual*, p. 124.

<sup>119</sup> C. CARDONA, *Olvido y Memoria del Ser*, p. 53: «Descartes, al dudar, impulsó a los hombres a la duda, los llevó a que pensarán en sí mismos, en su ‘yo’. Así, el ‘yo’, la subjetividad humana se declaró como centro del pensar. De aquí nace el punto de

es lo que queda de la persona vaciada de su significación metafísica, de su valiosidad espiritual y de su capacidad contemplativa. El hombre, que era alguien ante Dios, se reduce ahora al individuo numerable en una cantidad discreta, expuesto a ser encarcelado en la indistinción de la masa o en la esclavitud del mercado.

El punto de partida del conocer filosófico será ahora saber si ese hombre es capaz de conocer algo con verdad. El antropocentrismo humanista del Renacimiento, dice Cardona, ha concluído su larga aventura en el más desolador ateísmo. Y hace notar que la opción por un inmanentismo supone una mala volición, pero el acto electivo lo es sobre algo concebido bajo razón de bien. Este proceso de disolución de la filosofía en pensamiento, nace de una anteposición de la propia finitud sobre la trascendencia, *amor sui usque ad contemptu Dei*, de un erigirse como centro racional de

---

vista yoico de la época moderna y su subjetivismo. La filosofía, a su vez, llegó así al convencimiento de que la duda debe estar al comienzo de la filosofía, es decir, la reflexión sobre el conocimiento mismo y su posibilidad. Previamente a la teoría del mundo debe elaborarse una teoría del conocimiento. La teoría del conocimiento será en adelante el fundamento de la filosofía, y es lo que la hace moderna, a diferencia de la medieval». La hoy difundida afirmación que sostiene que la persona humana no ha sido debidamente estudiada y valorada hasta la Modernidad sólo puede sostenerse desde una ignorancia de los desarrollos históricos de la filosofía o bien, y lo que es más usual, por una maliciosa presentación de los mismos. En verdad, la Modernidad ignora la noción genuina de persona, caricaturizándola en el yo, como noción alternativa que no refiere la realidad de primera intención. F. WILHELMSSEN, *La Metafísica del Amor*, Madrid, Rialp, 1964, p. 29: «El prejuicio, enraizado en la mente filosófica del modernismo, que quiere localizar la personalidad en la auto-posesión de un ego, tiene sus fuentes en los mitos que heredamos del Renacimiento; mitos que condicionan nuestras meditaciones filosóficas conscientes porque son el material del cual sacamos el significado. Toda la oposición entre sujeto y objeto, desconocida en el siglo XIII, ilustra y remacha este punto. Santo Tomás de Aquino, san Alberto el Grande y san Buenaventura vivieron en un mundo en el que el sujeto era la culminación del ser, lo existente que todos los juicios señalaban como la realidad misma, el 'sujeto' último de afirmación y negativa. El objeto era el sujeto en tanto que conocido. El Renacimiento y las filosofías que de él se derivaron destruyeron este mundo antiguo. El único sujeto del ser pasó a ser el ego pensante; el 'objeto' se convirtió en el contenido del sujeto pensante. Este aislamiento del hombre respecto a la totalidad del ser llevó consigo el divorciarle de la historia, de un mundo de sujetos en el que él –sin duda el más importante– desempeñaba su papel. En términos de gran brevedad, podemos decir que el hombre medieval entendía al sujeto del ser como la cosa que él conocía, mientras que el hombre moderno lo entendía como aquél que comprende. Las consecuencias de ello son inmensas para cualquier comprensión de la persona histórica humana».



recodificación del universo, en vez de ser un ámbito receptivo y especular de la belleza de lo creado y de la suya propia. El pensador está atrapado en la lógica del pecado original, *seréis como dioses*, de la cual escapa el filósofo con el solo recurso de la contemplación atenta de la revelación natural.

«apostatatare a Deo dicitur esse initium superbiae ex parte aversionis, ex hoc enim quod homo non vult subdi Deo, sequitur quod inordinate velit propriam excellentiam in rebus temporalibus. Et sic apostasia a Deo non sumitur ibi quasi speciale peccatum, sed magis ut quaedam conditio generalis omnis peccati, quae est aversio ab incommutabili bono. Vel potest dici quod apostatatare a Deo dicitur esse initium superbiae, quia est prima superbiae species. Ad superbiam enim pertinet cuicumque superiori nolle subiici, et praecipue nolle subdi Deo; ex quo contingit quod homo supra seipsum indebite extollatur, quantum ad alias superbiae species»<sup>120</sup>.

Sin embargo, insiste el P Cardona, la naturaleza humana no está abandonada a la fatalidad de la opción intelectual, no carece de recursos para un sano ejercicio de su libertad, puede reconocer por sí misma lo bueno, porque no se trata de una bifurcación de caminos igualmente nobles o de diversas “técnicas filosóficas”, como se dice sin advertir la contradicción en los términos utilizados, sino que la opción inmanentista se da cuando voluntariamente se resuelve ingresar en una vía negadora de la transcendencia entitativa:

«para optar mal hay que hacerse violencia: violencia a los primeros principios universales conocidos por la luz de la razón natural, muy empleados hasta entonces; y violencia a la rectitud tendencial de la voluntad ordenada al bien de la razón. Por eso, a pesar de todo, la opción de inmanencia no es primaria: tanto en la vida de la humanidad como en la de la persona presupone un largo tiempo de incubación ... ni es fácil ... ni es una opción natural»<sup>121</sup>.

---

<sup>120</sup> S. TOMÁS, *S.Th.*, I-II, q. 84, a. 2, ad 2. El Aquinate está allí tratando si la soberbia es principio de todo pecado.

<sup>121</sup> C. CARDONA, *Metafísica de la Opción Intelectual*, p. 151.

Nada impide que quien tiene un hábito obre con el vicio opuesto<sup>122</sup>.

La inteligencia y la voluntad, en tanto son defectibles, necesitan hábitos para su perfecto ejercicio, de modo que la primera llegue a la verdad en sí y la segunda lo apetezca como un bien<sup>123</sup>. Pero la inteligencia no podría llegar a la verdad sin una voluntad rectamente ordenada, en tanto ésta sigue a lo que la inteligencia conoce indubitadamente por naturaleza.

Aquí el P. Cardona llega al centro de la problemática de la opción intelectual, en tanto establece que la actividad filosófica es susceptible de valoración moral, porque el error, en cuanto sometido a la voluntad, es moralmente calificable<sup>124</sup>. Por eso, si la actividad intelectual humana en tanto esencialmente orientada a la investigación del ente y sus causas se aparta de su fin, sin otra causa que la decisión libre e intelectualmente injustificada de quién se rebela contra tales evidencias, el producto que su espíritu engendre no podrá ser jamás llamado filosofía. Es una imposibilidad metafísica, que viola la contradicción ente-no ente, que el hábito sapiencial del hombre tenga a la vez por objeto lo verdadero y lo falso, la adecuación con la revelación natural, con la que guarda proporción estricta, o la adecuación artificial con un espurio ente de razón, adoptado como punto de partida arbitrario o como un gratuito postulado metodológico, asumido de espaldas al objeto propio

---

<sup>122</sup> S. TOMÁS, C.G., IV, c. 70: «Nihil autem prohibet eum qui habitum habet, agere secundum habitum vel contra eum: sicut grammaticus potest secundum grammaticam recte loqui, vel etiam contra grammaticam loqui incongrue. Et ita est etiam de habitibus virtutum moralium: potest enim qui iustitiae habitum habet, et contra iustitiam agere. Quod ideo est quia usus habituum in nobis ex voluntate est: voluntas autem ad utrumque oppositorum se habet».

<sup>123</sup> S. TOMÁS, *In II Sent*, d. 39, q. 2, a. 1, s.c. 2: «sicut pars intellectiva perficitur in veri cognitione, ita pars affectiva perficitur in voluntate boni. Sed cognoscere verum est naturaliter desideratum ab omnibus: quia omnes homines natura scire desiderant, ut philosophus dicit».

<sup>124</sup> S. TOMÁS, *S.Th.*, I-II, q. 74, a. 1, ad 2: «si defectus apprehensivae virtutis nullo modo subiaceret voluntati, non esset peccatum nec in voluntate nec in apprehensiva virtute, sicut patet in his qui habent ignorantiam invincibilem. Et ideo relinquitur quod etiam defectus apprehensivae virtutis subiaceret voluntati, deputetur in peccatum»; S. TOMÁS, *S.Th.*, I-II, q. 74, a. 2: «omne quod est principium voluntarii actus, est subiectum peccati. Actus autem voluntarii dicuntur non solum illi qui eliciuntur a voluntate, sed etiam illi qui a voluntate imperantur; ut supra dictum est, cum de voluntario ageretur. Unde non sola voluntas potest esse subiectum peccati, sed omnes illae potentiae quae possunt moveri ad suos actus, vel ab eis reprimi, per voluntatem. Et eadem etiam potentiae sunt subiecta habituum Moralium bonorum vel malorum, quia eiusdem est actus et habitus».

del intelecto. La atención o el desprecio a la evidencia de lo real cae así dentro del dominio de lo moralmente valorable, sea que ese error provenga de un ejercicio descuidado de la facultad intelectual del sujeto, o se origine en hacer propios, voluntariamente, los juicios erróneos ajenos:

«para quien ha sido inducido al error especulativo fundamental por otros, o por diversas circunstancias –es hoy el caso más frecuente–, el mal moral aparece cuando la voluntad se halla plenamente conforme con el entendimiento errado»<sup>125</sup>.

Santo Tomás explica con claridad esta cuestión:

«id quod est in intellectu affirmatio vel negatio est in appetitu prosecutio et fuga, et quod est in intellectu verum vel falsum est in appetitu bonum et malum. Et ideo omnis motus appetitivus conformiter se habens intellectui vero, est secundum se bonus, omnis autem motus appetitivus conformiter se habens intellectui falso, est secundum se malus et peccatum»<sup>126</sup>.

La filosofía del realismo objetivo es la continuidad natural de la metafísica espontánea que todo hombre detenta por esencia, que se expresa en su vida misma como la connaturalidad de vivir en el ente y con el ente, siendo él mismo ese ente capaz de conocerse a sí mismo, en cuanto que conoce todo otro ente. Por el contrario, el “pensamiento”, el uso del intelecto condicionado por la autorrestricción de sus posibilidades naturales y reducido a sí mismo como centro de afirmación volitiva de lo real, intenta dar razón de las cosas negándolas como dato primario al cual hay que atenerse. Semejante intento es imposible, por contradictorio, y hace salir necesariamente del ente *per se reale*, recayendo en el *ens rationis*<sup>127</sup>.

---

<sup>125</sup> C. CARDONA, *Metafísica de la Opción Intelectual*, p. 156

<sup>126</sup> S. TOMÁS, *S.Th.*, II-II, q. 20, a.1.

<sup>127</sup> El realista encuentra un orden (*via inventionis*) y lo resuelve en un Ordenador (*via resolutionis*). La modernidad encuentra un orden, vive en él, y lo acepta prácticamente en su diario quehacer. Allí paga tributo a la evidencia del ente y concede como falso, con el testimonio de su vida misma, todo lo que su elucubración mental construye. Puesto en trance filosófico, el inmanentista sufre una curiosa amnesia de la experiencia, y reconstruye voluntariamente el universo en el plano del ente de razón, desentendiéndose del mensaje de la revelación natural, y posicionándose como el intérprete y

Pero «para que haya un ente de razón, tiene que haber una razón, que sea y que se advierta como siendo, como ente. Luego primero es el ente, en nuestro conocimiento también»<sup>128</sup>. El *verum* es ahora el fundamento del *ens*, dependiendo de la libertad del hombre. No es Dios el que ordena el sentido del ente y al hombre como *capax entis*, sino el hombre el que se erige en *logos* productor del orden fabricado a partir de la materia prima del ente de razón<sup>129</sup>.

La inmanencia mantiene la realidad extramental como un sumando más entre los datos a considerar, pero como un sumando nulo, en cuanto le da valor cero como principio, de modo que en nada obstaculice la legislación mental del deber ser de sus objetos:

«el inmanentista encuentra la perfección de su entendimiento en la posesión plena de su verdad: un *intelligere* puro sin re-intellecta, una conciencia pura y constitutiva, sin condicionamiento extrínseco alguno»<sup>130</sup>.

Y agrega:

«ha habido y sigue habiendo hoy filósofos que rehusan el asentimiento a la evidencia primaria del ente como punto de partida y, por tanto como conocimiento directo y primordial de la

---

dador del orden. No sorprende así que el inmanentista no tenga una acabada noción del hombre, de la naturaleza, de la libertad, de Dios, del sufrimiento, de la fe, etc, porque conocer todo eso exige advertir el ente real, lo que no es otra cosa que la coherencia natural entre el intelecto y la vida. La modernidad ingresa al terreno letal de la certeza dejando el suelo firme de la evidencia, pero de ese modo se planta necesariamente en las arenas movedizas de la inmanencia: cuanto más lucha por salir de la trampa, en la que voluntariamente ha ingresado, tanto más irremediabilmente se hunde.

<sup>128</sup> C. CARDONA, *Olvido y Memoria del Ser*, p. 93

<sup>129</sup> C. CARDONA, *Olvido y Memoria del Ser*, p. 102: «La traslación del *ens* al *verum* como *primum transcendentale* ha transferido al hombre la libertad creadora (participadora de ser) de Dios, pero con la particularidad de que con esa libertad el hombre no sólo hace el mundo, sino que se hace a sí mismo con y para el mundo: el hombre, sin ese 'mundo', no es nada. La afirmación es muy parecida a la que hace Hegel cuando dice que Dios sin el mundo no sería Dios».

<sup>130</sup> C. CARDONA, *Metafísica de la Opción Intelectual*, p. 154. El inmanentismo no tiene ya como programa una meta-física del ente real sino que parte por decisión propia de una meta-experiencia, de suerte que su indagación se pierde en un para-conocimiento natural, cuyas proposiciones son puro pensamiento, *cogitatio*, decayendo entonces en una para-metafísica, una exterioridad del ente *per se*: el *ens rationis*.

realidad en sí del ente. Y cuando nos proponen su punto de partida (el *cogito*), el estado de su mente es hoy generalmente distinto de la duda, de la sospecha y de la opinión: se muestran completamente ciertos, con una firmeza de asentimiento que excluye radicalmente la posibilidad en contrario»<sup>131</sup>.

De aquí que Cardona se pregunte por las causas de esa falsa certeza fundada en una elaboración mental que omite libremente reparar en la epifanía del ser del ente.

«El ente (y, en consecuencia, su acto de ser) no se demuestra, se ve; y para el que no lo ve, cabe intentar una explicación por qué no lo ve; aunque, por lo mismo que no ve, es muy probable que no vea tampoco por qué no ve»<sup>132</sup>.

La certeza del inmanentista afincada en sus postulados metodológicos está formalmente en la disposición del sujeto. Cardona cita *Contra Gentiles*, I, c.22: no podemos ser causa de nuestra realidad personal, pero sí de sus determinaciones accidentales, «lo que permitirá el espejismo de la autoposición de nuestro ser, si previamente hemos reducido nuestro ser a nuestro obrar, el ser al pensar y a lo que el pensar pone»<sup>133</sup>.

La *evolución homogénea del dogma del inmanentismo*, dice nuestro filósofo, tiene una certeza primaria y fundante: la del ser que pongo en el pensar, el ser de conciencia o pensado, el *ens rationis*, juntamente con la incapacidad para alcanzar el *ens per se reale*<sup>134</sup>. De ahí se pasa rápidamente a la libertad absolutamente incondicionada, a la negación de Dios, incompatible con ella, a la acción como criterio supremo de verdad, al pragmatismo radical, al materialismo, al absurdo como razón de ser, a la disolución del ser en la nada<sup>135</sup>.

---

<sup>131</sup> C. CARDONA, *Metafísica de la Opción Intelectual*, p. 162.

<sup>132</sup> C. CARDONA, *Metafísica de la Opción Intelectual*, p. 164.

<sup>133</sup> C. CARDONA, *Metafísica de la Opción Intelectual*, p. 169.

<sup>134</sup> M. E. SACCHI, *El espíritu filosófico y la exaltación de la verdad*, p. 9: «Las crisis históricas de la filosofía no son sino los episodios protagonizados por un pensamiento renuente a nutrirse con la verdad que las cosas le transmiten y presto a querer hacer de ellas un reflejo del propio pensar».

<sup>135</sup> C. CARDONA, *Metafísica del Bien y del Mal*, p. 68: «ya sin el creacionista “delante de Dios”, el moderno inmanentismo ha hipostasiado el pensamiento (*res cogitans*) y la

Cardona repasa entonces la trayectoria histórica de la opción de inmanencia, por cuanto la verdadera importancia de este fenómeno no es, en modo alguno, filosófica, se trata de sistemas prescindibles y exteriores a una *scientia veritatis*<sup>136</sup>, sino por las gravísimas consecuencias que en el orden de la historia de la humanidad tales posiciones han ayudado a plasmar. Es a todas luces evidente que el mundo que vivimos no está regido por una cosmovisión compatible con la filosofía del ente finito creado por Dios, ni respeta una ética de la ley natural de la esencia, ni persigue la virtud y la felicidad en la contemplación<sup>137</sup>.

El desarrollo histórico de la inmanencia es el de una multitud de sistemas, no reductibles a uno solo, pero que admiten ser vistos a la luz de la lógica evolutiva de una actitud básica respecto del rol que le corresponde al intelecto humano: o especular del ente y su Causa, o forjador de un universo que se reduce a ser un accidente sostenido en la imaginación proyectiva y las influencias mutuas entre los sucesivos actores del proceso. Cardona no deja de ver el empeño, estéril en iluminaciones sapienciales, de la Modernidad:

«el esfuerzo de la filosofía occidental en estos cuatro siglos ha sido imponente, y no puede negarse, entre otros méritos indiscutibles, una grandeza realmente épica a ese tratar de cooger el pensamiento en un estado puro, anterior a toda actuación *ab extra*, ... pero la aventura noética ... revela también su

---

cantidad (*res extensa*), como dos realidades en sí mismas, originando toda suerte de extraños universos mentales, dónde el hombre se ha perdido como persona». S. TOMÁS, *S.Th.*, I-II, q. 109, a. 8: «ratione hominis non existente subiecta Deo, consequens est ut contingant multae inordinationes in ipsis actibus rationis».

<sup>136</sup> J. J. SANGUINETI, *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás*, Pamplona, EUNSA, 1977, p. 41: «A primera vista, y no sin una ingenuidad que procede de la inexperiencia, podría chocar a algunos que sea posible la existencia de enteros sistemas erróneos de pensamiento, perfectamente inútiles per se; de ahí una cierta resistencia a reconocer que la historia de la filosofía sea, por ejemplo, al menos en relación a no pocos autores, la historia *errorum philosophorum*».

<sup>137</sup> El mundo actual ha desarrollado una sensibilidad muy delicada respecto a la valiosidad del hombre, al que ha revestido de derechos verdaderos e hipotéticos, negándole otros plenamente naturales. El sujeto humano se reduce a una libertad sin otros agregados, sea del signo que fuere ese endiosamiento de autoposición hipostasiada, pero solamente puede defenderse una dignidad desesperanzada, porque en el fondo de su angustia solamente le espera la muerte. "La vida es una herida absurda" dice el poeta en el tango.

propia naturaleza en la creciente oposición a lo religioso como forma suprema de transcendencia»<sup>138</sup>.

Cardona sitúa un eslabón primario del proceso en Martín Lutero, que «obró en el pensamiento religioso la revolución copernicana: a la consideración de Dios en sí (*für sich*) de toda la teología cristiana anterior, desde los Padres Apologístas, sustituyó el Dios para nosotros (*für uns*), que llevaba ya en germen la actual conclusión de la 'desmitización' bultmanniana»<sup>139</sup>. Expone que el influjo luterano más eficaz en la filosofía de la inmanencia reside en derribar

«la protección que la fe prestaba a los cristianos contra esa tendencia de la succión de la totalidad en el mí-mismo: los que le siguieron se encontraron religiosamente desarmados para resistirla. Por eso no es de extrañar que las principales figuras de la filosofía de la inmanencia se hayan dado entre los protestantes; y así se produce el estallido de la teología liberal, en el momento en que la filosofía de la inmanencia y la teología protestante se encuentran, hallándose asombrosamente connaturales. Fenómeno éste que entre los católicos se ha dado, y se da hoy, generalmente sólo cuando el teólogo ha asumido incautamente las categorías de la filosofía de la inmanencia»<sup>140</sup>.

La filosofía que se adopte no es indiferente para la correcta penetración del dato revelado. Lutero, dice Cardona, ejerce un influjo teórico directo en la filosofía inmanentista. Al exasperar la transcendencia de Dios, la anula, en cuanto que impide toda captación analógica, desestimando el valor de la revelación como conocimiento real de Dios: «que Cristo tuviera dos naturalezas era asunto suyo, a Lutero le traía sin cuidado: para él, Cristo se reducía a ser la salvación y la consolación de Lutero»<sup>141</sup>, quedando el hombre «viviendo para sí mismo», irremediabilmente confinado a una inmanencia imposible de ser transcendida.

---

<sup>138</sup> C. CARDONA, *Metafísica de la Opción Intelectual*, p. 178.

<sup>139</sup> C. CARDONA, *Metafísica de la Opción Intelectual*, p. 186.

<sup>140</sup> C. CARDONA, *Metafísica de la Opción Intelectual*, p. 186.

<sup>141</sup> C. CARDONA, *Metafísica de la Opción Intelectual*, p. 187.

El comienzo teórico de la opción de inmanencia está en la duda voluntaria que se resuelve en el *cogito* cartesiano donde el sujeto se reduce a su acto de conciencia<sup>142</sup>. Cardona lo explica así:

«la duda originante hace de la conciencia el inicio y precisamente como autoconciencia actual: la negación (no de la apariencia o del fenómeno) del ser, pone automáticamente la afirmación del pensar, y precisamente del pensar que origina realidad. A partir de este momento, el curso de la filosofía moderna va a consistir (*convenerunt in unum...*) en una reducción creciente del ser a la humana actividad (pensar como creación). En ese titánico esfuerzo, con una sustancial identidad, han contribuido, coaligándose, las fuerzas más dispares y las configuraciones sistemáticas de apariencia más heterogénea: *die grosse Koalition*. Sus grados podrían ser señalados de este modo: 1, el ser es lo que puede ser (esencia-existencia, ente real o posible: nominalismo, Suárez...); 2, el ser es lo que puede ser conocido (Descartes, Hume, Kant...); 3, el ser es lo que puede ser pensado (Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel); 4, el ser es lo que es hecho ser (Nietzsche, Jaspers, Heidegger, Sartre...). Puesta la conciencia como fundamento del ser, mediante la duda voluntaria, se da en primer término la reducción del ser al contenido del acto de conciencia: y aquí tendremos el desesperado esfuerzo del creyente para no perder a Dios, con todas las variantes posibles del argumento ontológico; pero aquella reducción acaba imponiendo la segunda: la resolución del ser en el acto mismo de conciencia en cuanto tal, o identidad de la conciencia consigo mismo. El racionalis-

---

<sup>142</sup> C. CARDONA, *Metafísica del Bien y del Mal*, p. 80: «Descartes decidió (porque fue una verdadera decisión arbitraria) abandonar el ser de la experiencia, para juzgar todo según la esencia como quiddidad o definición, no es que se distinguiera mejor –como el afirmaba– el alma del cuerpo, la forma de la materia, sino que se hicieron irreconciliables: o forma (*res cogitans*, pensamiento) o materia (*res extensa*, extensión), recíprocamente excluyentes en sus respectivas nociones abstractas, aunque reducibles lógicamente a la conciencia, como acto o como contenido: es decir, filosofía de la inmanencia. Para hacer esto había que abandonar al subsistente, y –contra toda evidencia– mantenerse en el nivel de los actos formales ... La sustancia spinoziana, el Yo fichteano, el Espíritu absoluto hegeliano, el Género de Feuerbach, la Sociedad marxista, el Ser como tiempo de Heidegger ... no son más que variantes de aquella pérdida del subsistente real».



mo, el empirismo, el criticismo, el idealismo, el positivismo, el materialismo, el existencialismo... serán formas históricas de la íntima fuerza o energía contenida en el cogito, incapaz de trascender su propio acto, por estar fundado en la negatividad de la duda radical»<sup>143</sup>.

“Pensadores” postcartesianos, en la línea de Spinoza a Feuerbach, admitiendo el *cogito* como comienzo absoluto y por medio de sucesivas radicalizaciones, se encargarán de probar que el hombre no puede saber nada de Dios, extrayendo la conclusión atea del inmanentismo.

El P. Cardona hace notar que «lo que verdaderamente sorprende es que el inicio decretado por el cogito –la actitud de inmanencia– no sea sometido en ningún momento a revisión crítica, no obstante que se vayan revelando cada vez con más radical claridad sus graves consecuencias y a pesar de la diversidad de sistemas que se van sucediendo»<sup>144</sup>. Con Hegel:

«estamos en una fase decisiva de la absorción de lo trascendente en la inmanencia humana. La percepción inmediata del yo en el pensamiento que piensa (Descartes), la infinita apertura del pensar en general (Kant) y la unidad de sustancia como síntesis de unidad de modos (Spinoza) confluyen en la pirueta especulativa hegeliana. El uso de términos estrictamente teológicos no debe engañarnos: estamos ante una razón que quiere devorar a Dios, para asimilar de este modo sus atributos y apropiárselos»<sup>145</sup>.

El paso de Hegel a Feuerbach es el punto decisivo para la expulsión de Dios del mundo moderno:

«la apariencia teológica del inmanentismo hegeliano se viene abajo para dejar al descubierto su auténtica constitución: es una antropología, una idea del hombre, y precisamente en cuanto tal, en cuanto idea: el pensamiento con que el hombre

---

<sup>143</sup> C. CARDONA, *Metafísica de la Opción Intelectual*, p. 187. En esa misma decisión, la persona, como sujeto individual del *esse*, se ha perdido para siempre, reemplazada por esa ortopedia vacua del pensamiento que es el yo.

<sup>144</sup> C. CARDONA, *Metafísica de la Opción Intelectual*, p. 198

<sup>145</sup> C. CARDONA, *Metafísica de la Opción Intelectual*, p. 200

llega a pensarse, y con el que es efectivo como hombre que piensa. No hemos salido del *cogito, ergo sum*»<sup>146</sup>.

Ya no se trata de que el hombre se haga Dios, sino que se afirme solamente a sí mismo, sin recurso a nada sobrehumano.

El ateísmo de Marx es ya radical y constitutivo. Llega en un momento en que el principio de inmanencia ha madurado debidamente y «se trata sencillamente de continuarlo... de proseguir la energía originaria del *cogito*»<sup>147</sup>. La superación del idealismo que ofrecen Marx y Engels es una radicalización teórico-práctica del principio de inmanencia<sup>148</sup>.

En Schopenhauer y Nietzsche se proclama la voluntad de vida, la voluntad de querer, la voluntad de potencia. «El principio de inmanencia aparece así precisamente en su presupuesto básico: porque la duda fue voluntad de dudar, y fue voluntad de dudar por ser voluntad de poder»<sup>149</sup>.

El empirismo inglés y norteamericano, la fenomenología heideggeriana, y los existencialismos sin Dios completan el cuadro de desarrollo de las conclusiones abierta o veladamente ateas del principio de inmanencia. El punto de llegada del imanentismo es, entonces, la negación de Dios y de la fe en Dios<sup>150</sup>. El mundo actual tiene por filosofía la ausencia de toda filosofía, porque no conoce el verdadero hábito sapiencial y de ha desencantado ya de todos los frutos de la Modernidad.

Por eso, al final de su trabajo, el P. Cardona se refiere al “ejercicio teológico del conocimiento metafísico”. La fe es condición primaria, porque el teólogo debe ser, ante todo, un creyente, «y no provisional, sino definitivo, porque

---

<sup>146</sup> C. CARDONA, *Metafísica de la Opción Intelectual*, p. 209

<sup>147</sup> C. CARDONA, *Metafísica de la Opción Intelectual*, p. 211

<sup>148</sup> C. CARDONA, *Olvido y Memoria del Ser*, p. 257: «Cuando escribo esto, muchos se felicitan del fracaso histórico del marxismo, de la caída del comunismo político; pero con eso el marxismo no ha caído, sino que ha alcanzado su último triunfo, al conseguir que todo sea económicamente concebido, como si en efecto –tal como Marx postulaba– fuesen las relaciones económicas la ‘estructura de lo real’ siendo todo lo demás (derecho, filosofía, religión ...) meras superestructuras. ¿Se pecarán de esto nuestros educadísimos neo-liberales?»

<sup>149</sup> C. CARDONA, *Metafísica de la Opción Intelectual*, p. 216.

<sup>150</sup> C. CARDONA, *Olvido y Memoria del Ser*, p. 127: «el imanentismo moderno ha operado esa desdivinización, interesándose sólo por el mundo; y si al principio aún siguió hablando de Dios, fue sólo para fundamentar el mundo, y por lo tanto de alguna manera en función del mundo».

la primera duda sobre la fe lo descalifica como teólogo»<sup>151</sup>, y así el autor, citando a santo Tomás<sup>152</sup>, advierte que el verdadero fiel asiente más y con firmeza mayor a lo que es de fe que a los mismos principios de la razón, porque la fe cristiana infusa no es una *opinio fortificata rationibus*, de modo que lo que hay de defectuoso en el conocimiento de la fe proviene *non ex defectu certitudinis cognitorum, sed ex defectu cognoscentis*. En el contexto de la misma cita, Cardona muestra que:

«la filosofía cristiana podría, por consiguiente, delinearse con estas palabras: *ratio manuducta per fidem excrescit*, la razón llevada de la mano de la fe se supera; y su función teológica, con aquellas otras del mismo texto: *ut ipsa credibilia plenius comprehendat, et tunc ipsa quodammodo intelligit*»<sup>153</sup>.

La filosofía cristiana «se constituye cuando y en la medida en que se realiza el opus sanationis de la gracia, la sanación que la gracia opera en la naturaleza; y en particular, la sanación que la fe obra en la razón natural herida»<sup>154</sup>. La fe eleva al hombre para producir una más profunda intelección de lo creado, lo auxilia para el desarrollo de la metafísica natural<sup>155</sup>.

---

<sup>151</sup> C. CARDONA, *Metafísica de la Opción Intelectual*, p. 269. Esta afirmación puede parecer extraña. Sin embargo, puede constatarse sin esfuerzo que hoy son muchos los 'teólogos' que no creen, aunque parecen ser los más 'aprobados', 'destacados', 'recomendables' y 'actuales', tanto más cuanto menos se atienen a la Tradición y al Magisterio. No falta quién haga de la Tradición un mal histórico, un obstáculo antiecuménico, ni tampoco algún se-dicente tomasiano que niegue que santo Tomás haya admitido una Tradición. Nuestro Señor tiene un nombre para ellos en el Evangelio: ladrones de almas.

<sup>152</sup> S. TOMÁS, *In I Sent*, q. 1, a. 3, ad 1: «quod non est certissimus aliquis in ista doctrina, dicimus, quod falsum est: magis enim fidelis et firmius assentit his quae sunt fidei quam etiam primis principiis rationis. Et quod dicitur, quod fides est infra scientiam, non loquitur de fide infusa, sed de fide acquisita, quae est opinio fortificata rationibus. Habitus autem istorum principiorum, scilicet articulorum, dicitur fides et non intellectus, quia ista principia supra rationem sunt, et ideo humana ratio ipsa perfecte capere non valet; et sic fit quaedam defectiva cognitio, non ex defectu certitudinis cognitorum, sed ex defectu cognoscentis. Sed tamen ratio manuducta per fidem excrescit in hoc ut ipsa credibilia plenius comprehendat, et tunc ipsa quodammodo intelligit: unde dicitur Isa. 7, 9, secundum aliam litteram: nisi credideritis, non intelligetis».

<sup>153</sup> C. CARDONA, *Metafísica de la Opción Intelectual*, p. 269.

<sup>154</sup> C. CARDONA, *Metafísica de la Opción Intelectual*, p. 269.

<sup>155</sup> C. CARDONA, *Metafísica de la Opción Intelectual*, p. 270: «Es evidente, por su naturaleza misma, que el estatuto teórico de la filosofía cristiana es dado por la teología, y por

El “pensamiento” inmanentista, en cambio, acaba en el ateísmo «marginando la fe en el ámbito inaferrable del acto subjetivo: lo que históricamente ha sucedido ya»<sup>156</sup> mientras que en filosofía «el inmanentismo decide libremente poner en duda todo, hasta que no resulte verdadero a partir de la reflexión total del sujeto pensante sobre sí mismo»<sup>157</sup>. En la inmanencia el acogimiento natural del ente se trueca en el preguntarse de la conciencia acerca de lo que se está dispuesto a admitir como ente.

#### 4. La filosofía como amor a Dios

Al inicio de la *Summa contra Gentiles*, santo Tomás expone la tarea del sabio, *quod sit officium sapientis*, partiendo de una cita del libro de los Proverbios, c.8, v.7: *Veritatem meditabitur guttur meum, et labia mea detestabuntur impium*: «Mi boca dice la verdad y mis labios aborrecen lo impío».

Con su habitual humildad, fray Tomás nos dice que, no obstante exceder sus fuerzas, pero confiando en el auxilio divino, intentará el oficio del sabio, cuyo cometido es manifestar la verdad en cuanto sea posible y eliminar los errores que la contradicen, fundamentalmente porque el error conspira contra la alabanza de Dios, suma Verdad, y la predicación de su convite al hombre<sup>158</sup>.

---

tanto es el creyente, y sólo él en cuanto tal, quien puede reconocer como cristiana una filosofía, sin que esto disminuya en nada su valor intrínseco natural ... así, al mismo tiempo y en la medida en que se da una filosofía cristiana (filosofía verdadera y más capacitada en relación al conocimiento de Dios, causa totius esse), el creyente encuentra el instrumento adecuado para hacer teología; como al mismo tiempo y en la medida en que el hombre tiene uso de razón, posee también el instrumento para ejercitar la fe: para ejercitarla, por tanto si antes la tiene –porque es un don divino que participa de la naturaleza de la potencia y de la naturaleza del hábito– y si quiere ejercitarla, porque el ejercicio es libre».

<sup>156</sup> C. CARDONA, *Metafísica de la Opción Intelectual*, p. 271. Cardona dedica la extensa nota 34, p. 271 al modernismo, que califica como un intento desgraciado de «conciiliar la fe con el pensamiento de inmanencia».

<sup>157</sup> C. CARDONA, *Metafísica de la Opción Intelectual*, p. 273.

<sup>158</sup> S. TOMÁS, C.G., I, c. 2: «*assumpta igitur ex divina pietate fiducia sapientis officium prosequendi, quamvis proprias vires excedat, propositum nostrae intentionis est veritatem quam fides catholica profitetur, pro nostro modulo manifestare, errores eliminando contrarios: ut enim verbis Hilarii utar, ‘ego hoc vel praecipuum vitae meae officium debere me Deo conscius sum, ut eum omnis sermo meus et sensus loquatur’.*».

Santo Tomás hace suyo el proyecto de Hilario: el principal deber de su vida para con Dios es proclamarlo. Por eso, habiendo acompañado al P. Cardona en el desarrollo de tres de sus obras, advertimos que como discípulo de santo Tomás –como él gusta llamarse– ha buscado continuar allí, dentro de las coordenadas de su propio tiempo y atento a las vicisitudes históricas posteriores a la vida de su maestro, la noble tarea que fray Tomás se había impuesto y que sugiere como el servicio del sabio: confianza en Dios, a pesar de las limitaciones propias, para conocer la verdad y expresarla con fidelidad en la transmisión de ese bien común, como así también señalar todo aquello que la deforma, corrompe o malinterpreta, porque el bien del intelecto, para ser tal, ha de ser el bien mejor, es decir, la verdad plena. Y esto porque, en su resolución final, el objeto último de la filosofía es Dios mismo, la Verdad subsistente.

«Oportet igitur ultimum finem universi esse bonum intellectus. Hoc autem est veritas. Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi; et circa eius considerationem principaliter sapientiam insistere. Et ideo ad veritatis manifestationem divina sapientia carne induta se venisse in mundum testatur, dicens, Ioan. 18-37: ego in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati. Sed et primam philosophiam philosophus determinat esse scientiam veritatis; non cuiuslibet, sed eius veritatis quae est origo omnis veritatis, scilicet quae pertinet ad primum principium essendi omnibus; unde et sua veritas est omnis veritatis principium; sic enim est dispositio rerum in veritate sicut in esse»<sup>159</sup>.

La filosofía primera es *scientia veritatis*, pero no de cualquier verdad, sino de aquella que es Origen de toda otra verdad. La filosofía tiene pues su última resolución en el *primum principium essendi omnibus*, Dios, como objeto intelectual y volitivo del filósofo. La vocación filosófica, para Tomás y para el P. Cardona, es pues una aspiración natural de conocimiento y amor a Dios, a partir de un recto conocimiento de las cosas creadas y un desarrollo de los hábitos intelectuales y morales, que se identifica con la intención del fin beatificante. La filosofía es así la perfección natural del hombre y ésta culmina en conocer y amar a Dios.

---

<sup>159</sup> S. TOMÁS, C.G., I, c. 1.

«Naturaliter igitur intellectus noster cognoscit ens, et ea quae sunt per se entis inquantum huiusmodi; in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia, ut non esse simul affirmare et negare, et alia huiusmodi. Haec igitur sola principia intellectus noster naturaliter cognoscit, conclusiones autem per ipsa»<sup>160</sup>.

«Non sufficit igitur ad felicitatem humanam, quae est ultimus finis, qualiscumque intelligibilis cognitio, nisi divina cognitio adsit, quae terminat naturale desiderium sicut ultimus finis. Est igitur ultimus finis hominis ipsa Dei cognitio»<sup>161</sup>.

El intelecto conoce *naturaliter* su objeto propio que es el *ens*<sup>162</sup>, primer principio del conocer humano, que funda a su vez el principio de no contradicción, y sólo desde ambos principios se desarrolla la captación de los demás contenidos inteligibles. La verdad gnoseológica, como *adaequatio rei et intellectus*, se reduce a la aprehensión natural e infalible de la cosa como ella es en sí misma y en cuanto conformable con la capacidad natural del intelecto de captar lo que es:

«veritas invenitur in intellectu secundum quod apprehendit rem ut est, et in re secundum quod habet esse conformabile intellectui. Hoc autem maxime invenitur in Deo. Nam esse suum non solum est conforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum intelligere; et suum intelligere est mensura et causa omnis alterius esse, et omnis alterius intellectus; et ipse est suum esse et intelligere. Unde sequitur quod non solum in ipso sit veritas, sed quod ipse sit ipsa summa et prima veritas»<sup>163</sup>.

La verdad está máximamente en Dios, *summa et prima veritas*, que es su mismo entender, y es medida y causa de todo *verum*, en tanto es causa de todo *esse*.

---

<sup>160</sup> S. TOMÁS, C.G., II, c. 83.

<sup>161</sup> S. TOMÁS, C.G., III, c. 25.

<sup>162</sup> C. CARDONA, *Olvido y Memoria del Ser*, p. 346: «la exigencia moderna de un “comienzo radical” está perfectamente resuelta por santo Tomás: ese comienzo sólo puede constituirlo la noción de ente, en la que todo lo demás se halla incluido *unite et distincte*».

<sup>163</sup> S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 16, a. 5.

«Utraque autem veritas, scilicet intellectus et rei, reducitur sicut in primum principium, in ipsum Deum; quia suum esse est causa omnis esse, et suum intelligere est causa omnis cognitionis. Et ideo ipse est prima veritas, sicut et primum ens: unumquodque enim ita se habet ad veritatem sicut ad esse, ut patet ex dictis. Et inde est quod prima causa essendi est prima causa veritatis et maxime vera, scilicet Deus»<sup>164</sup>.

¡Qué lejos quedan estos propósitos de los sofisticados y antinaturales desarrollos de la moderna especulación humana! La causa, sin embargo, es bien sencilla: se ha vivido durante siglos en una grave crisis de sabios, paralela a una galopante inflación de pensadores. La filosofía, por la desorientación del hombre moderno, se ha desvirtuado y devaluado, ha perdido su sabor; abandonando su condición de hábito sapiencial, se ha trocado en un puro pensar autónomo, que necesariamente lo alejó de Dios. Un pensar que no es un bien para nadie porque, aunque abunda en sistematizaciones relumbrantes, es indigente en conocimientos verdaderos. El hábito de imaginar un “sistema de pensamiento” no es, ciertamente, el hábito de la sabiduría, sino que, muy por el contrario, es una grave disposición patológica hacia un lúdico ejercicio racional que se contrapone diametralmente a él.

Nuestro autor, en cambio, con rigor y orden, nos ha presentado una doctrina filosófica enmarcada en una sana metafísica natural, centrando la verdad en la Verdad, proceder que nos ha permitido designarlo como un filósofo de Dios, analogándolo así con el Aquinate. Pero no por eso ha descuidado la tarea de poner a la luz todo aquello que se aparta de esa verdad naturalmente asequible al hombre y que no le es lícito omitir, imitando también en esto a fray Tomás. *Simul autem veritatem aliquam investigantes ostendemus qui errores per eam excludantur: et quomodo demonstrativa veritas, fidei christianae religionis concordet*<sup>165</sup>.

Cardona ha detectado y denunciado la oposición que aparece entre la sapiencialidad del realismo objetivo y los postulados racionales arbitrarios del inmanentismo, el cual no desarrolla ya una sabiduría acerca de Dios, sino que, refugiado en los pliegues de una conciencia legisladora *a priori*, sustituye la metafísica del realismo objetivo por monumentales construccio-

---

<sup>164</sup> S. TOMÁS, *In I Sent*, d. 19, q. 5, a. 1.

<sup>165</sup> S. TOMÁS, *C.G.*, I, c. 2.

nes racionales con pretensión de universalidad real, con las cuales se acaba por reemplazar el ente que es por el ente de razón, todo lo cual significa, en última instancia, sustituir a Dios por la autarquía humana<sup>166</sup>. En tanto que cae fuera de la capacidad del hombre el crear en sentido estricto, esos universos artificialmente desarrollados no pueden tener otra sede que una imaginación desbordada, desconectada del *verum*, porque se separan voluntariamente de la captación natural de aquello que es. El resultado trágico de esa involución de la filosofía es el oscurecimiento del intelecto especulativo del hombre, porque la pérdida del ente acarrea indefectiblemente la pérdida de Dios, lo que causa *eo ipso* la anarquía del entendimiento en su extensión como intelecto práctico, es decir, un obrar moral desligado de la *recta ratio*.

La obra del P. Cardona, *si quis recte consideret*, no admite ser reducida a una posición unilateral, gratuita o partidista, sino que hace justicia a la más genuina vocación intelectual humana, aquella que desde siempre ha caracterizado al discípulo fiel de santo Tomás, en cuyas obras encuentra los principios de su juicio crítico. Por eso, la tensión entre metafísica e inmanencia no se deja simplificar en un puro malentendido, en una consecuencia de una mera apreciación personal, una opinión a ser convenientemente revisada, una postura que pueda ser rectificada por investigaciones más detenidas o abarcativas, o una exageración que admita reconducirse a una versión más indulgente de los hechos históricos de cara a una falsa armonía universal, sino que se trata de una oposición real, absoluta, indiscutible, inderogable,

---

<sup>166</sup> En la filosofía moderna «llama la atención el lugar preponderante otorgado al sujeto humano, que no sólo, merced a la reflexión, constituye el punto de partida, sino que incluso se destaca como fundamento, pues Dios –no lo olvidemos– es garante, pero no propiamente fundamento, además de que, por otro lado, está condicionado a la idea que de El posee el hombre como algo propio. Así las cosas, y debido al carácter fuertemente teísta del filosofar moderno –que tiene su manifestación extrema en Malebranche–, se comprende que tienda a configurarse como una teodicea, es decir, una justificación de Dios desde el hombre; justificación que responde en el fondo a una exigencia de la razón humana, que necesita ser confirmada, y no tanto, como parecería a simple vista, de una especie de marcha atrás en el proceso, al advertir que se había llegado demasiado lejos. De ahí que, en último término, la teodicea no es sino una autojustificación por parte del hombre. La primacía del sujeto se apoya en la confianza optimista en la razón, que, debido a la dimensión predominantemente reflexiva que adopta en la modernidad, concluye en una autoafirmación del hombre. De esta manera el hombre pasa a erigirse como medida de todas las cosas y, en primer lugar, de sí mismo: es la autonomía como rasgo distintivo de la subjetividad» (C. V. SANZ SANTACRUZ, *Historia de la Filosofía Moderna*, Pamplona, EUNSA, 1991, p. 22).



irredimible, definitiva, completa, históricamente comprobada, con efectos innegables que se verifican muy concretamente en el desarrollo de la actividad humana de hoy, en el de la filosofía y en nuestras propias vidas. Para la fe las consecuencias son asimismo gravísimas y así nos lo dice el P. Cardona:

«Para la fe cristiana, la filosofía no es en modo alguno una tontería, aunque ... sí lo es cierta manera de filosofar, que ha resultado ser también un grave error que afecta a la inteligencia natural para acabar luego afectando directa y propiamente a la fe. Lo confirma la historia de la teología de los dos últimos siglos»<sup>167</sup>. «que esta decisión libre del inmanentismo es posible, ha sido ya ampliamente probado por la historia del pensamiento occidental: hemos seguido sumariamente sus etapas y hemos visto su raíz teórica de posibilidad. Aceptada por el teólogo esta filosofía, y así necesariamente subordinada la fe a la filosofía, se ha concebido la teología como una especie de teoría del conocimiento del creyente provisional, y en consecuencia de su evolución histórica»<sup>168</sup>.

«(el desarrollo de la inmanencia) no era algo en sí mismo necesario. Pero sí es necesario reconocer que ese hecho se ha producido, y que ha adquirido unas proporciones universales, sin que las terribles consecuencias que tiene parezcan haber conmovido a casi nadie»<sup>169</sup>.

«la deformidad del pensamiento natural, su corrupción, que tiene raíces de naturaleza moral, origina de suyo dificultades crecientes a la fe (por lo menos en su ejercicio, y por tanto necesariamente a la teología); y si se usa ese pensamiento desviado como instrumento para clarificar la fe, el resultado no puede ser otro que el vaciamiento de la misma fe, tanto más peligroso cuanto más subrepticio, parapetado detrás de la complejidad especulativa, para poder descalificar de entrada cualquier intervención directa de la fe. Aquí ya no serviría de nada

---

<sup>167</sup> C. CARDONA, *Olvido y Memoria del Ser*, p. 74.

<sup>168</sup> C. CARDONA, *Metafísica de la Opción Intelectual*, p. 273.

<sup>169</sup> C. CARDONA, *Olvido y Memoria del Ser*, p. 154.

discutir; pero hay que decir con toda sencillez: no, esto ya no es Cristianismo»<sup>170</sup>.

Esto lo suscribe enfáticamente fray Tomás: *Si quid autem in dictis philosophorum inuenitur contrarium fidei, hoc non est philosophie, sed magis philosophie abusus ex defectu rationis*<sup>171</sup>.

Y esto porque la filo-sofía es amor por la sabiduría, el cual, rectamente entendido y llevado al plano de la última resolución sapiencial, es amor a la Primera Causa, amor a Dios. El filósofo genuino no ama el ejercicio solipsista de su *pensamiento*. Eso es nada más que la caricatura de la filosofía, el *amor sui usque ad contemptu Dei*, propio del inmanentismo.

El verdadero amor del verdadero filósofo se dirige al verdadero Dios, creador y personal, objeto último de la sabiduría filosófica, conocido a través de sus efectos, el ente creado, y captado con recurso del hábito sapiencial. En esta tarea el hombre ciertamente se ama a sí mismo, pero para Dios y para su prójimo, de modo ordenado y necesario, porque se trata de la prosecución del bien propio, que es también el bien mejor y común a ser difundido a otros. Tal es el sentido en que hablamos del P. Cardona como un filósofo de Dios, aquél que aplica su intelecto para conocer lo último cognoscible, que es lo primero real: Dios como centro de la filosofía<sup>172</sup>. La filosofía es amor natural de Dios o no es nada, porque la perfección que corresponde a la naturaleza humana es conocer naturalmente a Dios y amarle en consecuencia.

La despreocupación por lo dado es un desentenderse de la obra de Dios, de la revelación natural, del ente como el decir de Dios en tanto proporcionado al don de la persona humana y su naturaleza intelectivo-volitiva, al punto que esa inconsideración de lo contemplable pierde al sujeto en el laberinto de las falsas aporías del conocimiento humano. El amor a Dios es incompatible con el desatender la revelación natural, que es verdadera palabra de Dios, porque el gran libro de la naturaleza no está escrito en signos matemáticos, ni lógicos, sino metafísicos.

---

<sup>170</sup> C. CARDONA, *Metafísica de la Opción Intelectual*, p. 274.

<sup>171</sup> S. TOMÁS, *In De Trin.*, q. 2, a. 3, ad 2.

<sup>172</sup> S. RAMÍREZ, *Qué es un tomista*, Tucumán, Unsta, 2007, p. 27: «la obsesión del espíritu de santo Tomás es el Verbo de Dios ... (del cual) sacaba todo su saber como de su primera fuente, y sobre el Verbo fundó toda su ciencia como su primer principio; por eso su doctrina es eterna como el Verbo e inmovible como Él».

Esta rebelión contra la atenta contemplación natural de lo creado es un signo inequívoco de reprobación, cuya advertencia es inexcusable para el filósofo, porque hay en el hombre, más allá de todos sus delirios de superhumanidad y de las fábulas con las cuales pretende autoengañarse, una voz que repiquetea en su interior a la vista de la inocultable fragilidad de su condición: «tú no eres principio de ti mismo».

Careciendo de sumisión intelectual a la verdad, no puede darse la aceptación libre del orden de las cosas que se impone por el propio peso de su evidencia. Abandonando el proyecto esencial del espíritu humano, conocer a Dios en todas las cosas, la Modernidad se hunde poco a poco en el ateísmo y no hay argumento que la redima: su camino es especulativamente inútil, cuando no perverso. La modernidad, cuando todavía habla de Dios, refiere un “dios” que ya no se revela en un efecto real que se le asemeja, sino que es el puro producto racional de la necesidad del sistema para poner un Absoluto, la más de las veces reñido con la revelación sobrenatural.

El juicio adverso sobre tales sistemas de pensamiento no implica, en modo alguno, el asumir una actitud beligerante hacia esos autores. No se desprecia la sucesión de autores desde Ockham a nuestros días, simplemente se los pone en su lugar. El P. Cardona no busca desacreditar la valía personal de aquellos que adoptan estas posturas<sup>173</sup>. Lo impugnado no son los hombres en cuanto tales, sino las doctrinas que ellos libremente han enseñado, y de cuyas consecuencias son moralmente responsables, precisamente porque sus posturas no pueden proponerse como un bien común intelectual que sea el bien mejor para todos los hombres. Nuevamente vemos al filósofo catalán seguir fielmente a su maestro:

«in eligendis opinionibus vel repudiandis, non debet duci homo  
amore vel odio introducentis opinionem, sed magis ex certitudine  
veritatis, ideo dicit quod oportet amare utrosque, scilicet eos

---

<sup>173</sup> C. CARDONA, *Metafísica de la Opción Intelectual*, p. 165: «las características de las filosofías del inmanetismo no nos permiten salir del paso atribuyéndolas a un simple error de lógica formal. Las consecuencias históricas de todo orden que esas filosofías han producido no nos consienten tampoco limitarnos a ignorarlas. Y el respeto que debemos a las personas que las han sostenido o las sostienen nos obliga a tomárnoslo en serio; sin bautizar indiscriminadamente a quienes no quieren ser bautizados, entre otras cosas porque se corre el riesgo de vaciar de contenido al bautismo». El pensamiento moderno y contemporáneo tiene el valor negativo de mostrar hasta donde conduce la insensatez de rechazar los primeros principios.

quorum opinionem sequimur, et eos quorum opinionem repudiamus. Utrique enim studuerunt ad inquirendam veritatem, et nos in hoc adiuverunt. Sed tamen oportet nos persuaderi a certioribus, idest sequi opinionem eorum, qui certius ad veritatem pervenerunt»<sup>174</sup>.

El error será cualquier cosa menos un bien<sup>175</sup>. Si una afirmación filosófica es falsa, siendo el criterio de verdad la evidencia del ente, su discusión, en lo referido al avance de la labor filosófica hacia la verdad, es vana, estéril, inútil. Tomar en serio el error, dialogar con él como si fuera una verdad, buscar en él un rinde intelectual, es contradictorio, impropcedente, imprudente. Por eso dice santo Tomás que la inconsideración de aquello que debe atenderse según prudencia para el juicio recto es pecado, porque implica un *defectus* o *privatio* en la judicación.

«consideratio importat actum intellectus veritatem rei intuitis. Sicut autem inquisitio pertinet ad rationem, ita iudicium pertinet ad intellectum, unde et in speculativis demonstrativa scientia dicitur iudicativa, inquantum per resolutionem in prima principia intelligibilia de veritate inquisitorum diiudicatur. Et ideo consideratio maxime pertinet ad iudicium. Unde et defectus recti iudicii ad vitium inconsiderationis pertinet, prout scilicet aliquis in recte iudicando deficit ex hoc quod contemnit vel negligit attendere ea ex quibus rectum iudicium procedit. Unde manifestum est quod inconsideratio est peccatum»<sup>176</sup>.

---

<sup>174</sup>S. TOMÁS, *In XII Metaphys.*, lec. 8, n. 2566.

<sup>175</sup>S. TOMÁS, *De Malo*, q. 3, a. 7: «Dicendum quod differt nescientia, ignorantia et error. Nescientia enim simplicem negationem scientiae importat. Ignorantia vero quandoque quidem significat scientiae privationem; et tunc ignorantia nihil est aliud quam carere scientia quam qui natus est habere: hoc enim est de ratione privationis cuiuslibet. Quandoque autem ignorantia est aliquid scientiae contrarium, quae dicitur ignorantia perversae dispositionis; puta, cum quis habet habitum falsorum principiorum et falsarum opinionum, ex quibus impeditur a scientia veritatis. Error autem est approbare falsa pro veris; unde addit actum quemdam super ignorantiam: potest enim esse ignorantia sine hoc quod aliquis de ignotis sententiam ferat; et tunc ignorans est, et non errans; sed quando iam falsam sententiam fert de his quae nescit, tunc proprie dicitur errare. Et quia peccatum in actu consistit, error manifeste habet rationem peccati».

<sup>176</sup>S. TOMÁS, *S. Th.*, II-II, q. 53, a. 4.

Lo cual no significa que el conocer tales sistemas no sea necesario en una perspectiva histórica, porque tal estudio conserva siempre el valor pedagógico de todo desvío: evitar adherir voluntaria o involuntariamente a él, en vista de las consecuencias que de ello se derivan.

Tal vez el error más perjudicial, más corrosivo y destructivo es el de no ver la falsedad tomándola como «diversidad de opiniones», «acceso alternativo» o «posición diferente pero enriquecedora».

Toda negociación con esos espejismos es el principio de la corrupción total de la verdad.

«Huiusmodi autem opiniones quae destruunt principia alicuius partis philosophiae, dicuntur positiones extraneae, sicut nihil moveri, quod destruit principia scientiae naturalis. Ad huiusmodi autem positiones ponendas inducti sunt aliqui homines partim quidem propter proterviam, partim propter aliquas rationes sophisticas, quas solvere non potuerunt, ut dicitur in IV *Metaph.*»<sup>177</sup>.

Las posturas –opiniones– que destruyen algún principio de sana filosofía, como que nada se mueve, las califica santo Tomás como *positiones extraneae*, exteriores a la verdad, y las reduce en parte a la insolencia (*protervia*) humana y en parte a dejarse llevar por *rationes sophisticas*<sup>178</sup>, por argumentos puramente lógicos, por *cogitationes*, lo que no significa otra cosa que el abandono del ente real por una dudosa gimnasia mental en el plano exclusivo del ente de razón, donde una lógica emancipada del *esse* aspira a entronizarse como *scientia reatrix*.

Cuanto menos acriticamente se presenten esas vías antifilosóficas, tanto más subvertirán con sus nocivos efectos el orden natural del entendimiento

---

<sup>177</sup> S. TOMÁS, *De Malo*, q. 6.

<sup>178</sup> Respecto de los sofistas dice E. Zeller algo análogo al inmanentismo: «se apartaban de la filosofía anterior porque no consideraban posible en modo alguno un conocimiento científico de las cosas. Pero cuando el hombre renuncia al conocimiento, sólo le queda para satisfacerse la entrega a la actividad o al goce; al pensamiento que ha perdido su objeto, se le plantea así la tarea de producirlo de sí, su autocertidumbre se torna entonces tensión en sí mismo, en deber-ser, su saber se torna querer. De ahí que toda la filosofía sofística se funde en la duda sobre la verdad del saber» (E. ZELLER, *Sócrates y los sofistas*, Buenos Aires, Nova, 1955, p. 60).

y de sus hábitos propios, y tanto menos se obtendrá un genuino «Bien Común Intelectual». Como la verdad no se opone al bien no puede ser sacrificada a una falsa afectividad, a una sospechosa comprensión acrítica. Cualesquiera que fueren las valiosas aptitudes personales de aquellos que plantean proposiciones inaceptables, ellas no hacen verdadera su filosofía. El error, como el pecado, y más aún si el error sigue al pecado, no tienen derechos<sup>179</sup>. La dignidad personal del que yerra y del que peca, en tanto es hijo de Dios y llamado a la santidad, es la que debe ser rescatada y queda en Carlos Cardona debidamente preservada al juzgar la inutilidad especulativa de su error, para cuya superación se requiere la rectificación intelectual y la volición libre de la verdad omitida.

El error no es beatífico, de ningún modo produce complacencia advertir el alejamiento del hombre de la verdad y del bien. Por eso, el filósofo genuino es guiado por la fragancia inconfundible de la verdad, a la vez que se aparta instintivamente del error, en tanto lo detecta por el hedor propio de lo descompuesto, como aquello que no puede ser ofrecido a nadie como el mejor bien común perfectivo. La desviación del *verum* es el mal propio del intelecto, porque cualquier error acerca de las creaturas acaba inevitablemente en una falsa noción de Dios: *error circa creaturas redundat in falsam de Deo sententiam*<sup>180</sup>. Por eso san Pablo, como lo recuerda fray Tomás, nos pone en guardia contra «las tradiciones de los hombres» que apartan de la verdad de Dios<sup>181</sup>:

---

<sup>179</sup> Decir que el tomista combate la modernidad es no conocer la intelectualidad del discípulo de santo Tomás. Su intento es luchar con todas sus fuerzas porque la verdad se imponga, no en el detalle mínimo que puede decirse de muchas maneras, sino en los principios innegociables de la filosofía. Se combate el error, no al que yerra, y la presencia del error es intolerable, porque aleja de Dios, al punto que no salirle al paso es ya pecado. Digámoslo nuevamente: ni el error ni el pecado tienen derechos. Solo el que yerra y el pecador son objeto de misericordiosa corrección, si es que humildemente deciden aceptarla, porque el bien no se opone a la verdad sino que la reclama como su apoyo. Por allí ha de discurrir todo diálogo filosófico que merezca ser llamado tal. El tomismo no ha buscado un dominio hegemónico sobre toda forma de filosofía, sino que desde la contemplación del ente, se hace apto para juzgar sobre la sumisión intelectual de toda filosofía al ente. Tal es la función ordenadora del hábito de la sabiduría. Todo lo cual explica que los tráfugos del tomismo hacia la inmanencia hermenéutica lo acusen maliciosamente, ya convertidos al relativismo, de tal pretensión totalitaria.

<sup>180</sup> S. TOMÁS, C.G., II, c. 3.

<sup>181</sup> Col 2, 6-8: «Vivid, pues, según Cristo Jesús, el Señor, tal como le habéis recibido; enraizados y edificados en él; apoyados en la fe, tal como se os enseñó, rebosando en ac-

«studium philosophiae secundum se est licitum et laudabile, propter veritatem quam philosophi perceperunt, Deo illis revelante, ut dicitur *Rom. I*. Sed quia quidam philosophi abutuntur ad fidei impugnationem, ideo Apostolus dicit, ad *Coloss. II*, videte ne quis vos decipiat per philosophiam et inanem scientiam, secundum traditionem hominum, et non secundum Christum. Et Dionysius dicit, in epistola ad Polycarpum, de quibusdam philosophis, quod divinis non sancte contra divina utuntur, per sapientiam Dei tentantes expellere divinam venerationem»<sup>182</sup>.

No se dice tampoco que estos “pensadores” no hayan podido enhebrar verdades parciales, ni que hayan negado tajantemente la realidad. Nadie ha negado la realidad, en tal caso no se hablaría ya de error sino de demencia intelectual, pero muchos la han despreciado como punto de partida del filosofar. A tal respecto el juicio de la historia es categórico: el entramado de los sutiles principios laboriosamente adquiridos por la tradición filosófica occidental se desvirtúa a manos de un tosco nominalismo, de la ineptitud de la escolástica formalista decadente, de la siniestra reforma protestante y de la mala interpretación del valor de la ciencia físico-matemática.

«Es mérito indudable de la filosofía moderna –y ya importante lugar común de la cultura y de la vida social– la posición de la libertad como fundamento del hacer y del vivir humanos. Sin embargo, era destino fatal de esa filosofía antimetafísica, de esa filosofía sin ser, de ese pensamiento que se piensa, que llegara a la disolución de la libertad fundante, diluyéndola –en catastróficas alternancias– en la necesidad del fluir cósmico o en la irrelevancia total del acto singular, que muere sin sentido en el mismo momento de nacer, lo que ha dado origen a los colectivismos totalitarios y a la desconsolada soledad anarcoide de la singularidad errante»<sup>183</sup>.

---

ción de gracias. Mirad que nadie os esclavice mediante la vana falacia de una filosofía, fundada en tradiciones humanas, según los elementos del mundo y no según Cristo.

<sup>182</sup> S. TOMÁS, *S.Th.*, II-II, q. 167, a. 1, ad 3.

<sup>183</sup> C. CARDONA, “Ser y Libertad”, *Anuario Filosófico*, 1992, p. 163. A su vez, F. Ocáriz, en *El Marxismo*, Madrid, Palabra, 1980, p. 204, considera que uno de los temas a restaurar desde la lectura directa de las obras de santo Tomás es la libertad, «necesariamen-

El error moderno no procede *ex nihilo*, los principios de la tradición filosófica medieval no desaparecen súbitamente sino que se transforman, son asumidos en el pensamiento donde se corrompen sin remedio, vaciados ya de su contenido, refundados, no en base a la experiencia en la cual han sido encontrados, sino de acuerdo a una libre voluntad de elaborar arquitecturas mentales con pretensión de universalidad real, construcciones totalmente desgajadas de la realidad que el hombre ha entronizado donde un día reinara la metafísica del ente. En tal sentido, la filosofía moderna es impensable sin la filosofía cristiana medieval, respecto de la cual supone, no sólo una decadencia, sino una verdadera corrupción o tergiversación doctrinal ya que, aunque se conserven idénticos los términos que se emplean, en tanto se falsifica drásticamente la *ratio significata*, resulta entre ambas intenciones una predicación completamente equívoca.

«Por mucho que la filosofía moderna haya concluido -porque lo ha concluido ya- su accidentado periplo en formas militantemente anticristianas, hay que afirmar que sus logros reales, donde los haya, son cristianos ... en el sentido de una estricta consecuencialidad histórica y cultural»<sup>184</sup>.

Lo formal de la postura de inmanencia es, por ende, una obnubilación del intelecto que obedece a una desorientación de la voluntad encaminada a desconfiar de nuestras evidencias más naturales, y por lo mismo de toda especulación anterior, intentando rehacer toda la filosofía desde criterios nuevos, pero alejados ya de la experiencia natural del hombre.

La evidencia del ente es inderogable en sí misma, pero su consideración atenta como fuente de principios indubitables es libremente desestimable. La manifestación del ente rige sin residuo toda afirmación filosófica y no puede ser impunemente suprimida, porque ella se lleva consigo la verdad. Apartando la mirada de las cosas, merced a un acto antinatural que violenta

---

te perdido, adulterado por el racionalismo, que es el padre natural del idealismo, del marxismo y de la descompuesta 'filosofía moderna' en todas sus versiones más o menos académicas. Esta libertad, comprendida en el ámbito de la primacía del ser, nada tiene que ver con el liberalismo burgués decimonónico, y sólo esta comprensión puede fundar una nueva filosofía de la política, que escape a las estrecheces raquítics de la mayoría de las filosofías políticas de nuestro tiempo».

<sup>184</sup> C. CARDONA, "Ser y Libertad", p. 163.



los fueros del intelecto humano<sup>185</sup>, las verdades que siguen a la contemplación de lo dado son reemplazadas por una búsqueda de certeza a cargo del pensador de turno. Se pretende explicar una realidad a la que, paradójicamente, no se mira, imponiéndole en cambio estructuras conceptuales a las cuales ella debe amoldarse.

El inmanentista se niega sistemáticamente a resolver en el ente de experiencia sus construcciones racionales, no se atreve a medir sus entes de razón con el ente real, porque no soportarían esa confrontación. Sin embargo, no es sino el *ens per se reale* lo que conoce aporoblemáticamente en su vida cotidiana, aquél del cual puede huir, trágico destino, solamente al asumir, merced a un solemne acto de su voluntad, el aristocrático rol de “pensador”. Ingresar en el laberinto de la Modernidad, perdida la función de lo real, supone necesariamente omitir la realidad misma como principio rector de la filosofía.

El verdadero filósofo, como el hábito sapiencial le es connatural, no deja de serlo en cualquier circunstancia de su vida, porque lo ha sido desde la cuna. Su voluntad apetece entender el ente con el cual convive desde siempre. El “pensador”, por el contrario, comienza a serlo por decisión propia, desde una voluntad libremente separada del sentido y del intelecto, de suerte que “piensa” el universo en tanto “se piensa” a sí mismo como un “centro pensante y productor de pensamiento”, y ese destilado mental es identificado sin residuo con la realidad.

Una vez situados en semejante actitud autónoma es indiferente que el planteo se configure como un sistema racionalista, empirista, idealista, materialista, nihilista, voluntarista, fenomenológico, existencialista, analítico del lenguaje o hermenéutico. La filosofía acaba por reducirse, *usque ad nauseam*, a un preguntar perpetuo, donde ya no importa tanto la respuesta sino el ejercicio del cuestionar, el problematizar aún lo obvio, con intención de demostrar profundidad y libertad respecto de todo dogmatismo, aspirando íntimamente a un dudoso renombre que, de ser logrado, supone ya una muy triste paga para quien intenta tamaña veleidad.

No se trata de afirmar, insistimos en ello, que haya en esos autores una ausencia absoluta de verdad, porque es imposible no admitirla en algún grado. Pero el situarse de intento en el interior del espíritu y emanciparse de la

---

<sup>185</sup> Por eso san Agustín dice que «el pecado es usar mal del bien» (*De natura boni*, c. 36: «malum enim male uti boni»), en este caso, usar mal del intelecto, que es un bien ordenado a su fin último.

realidad que se nos manifiesta, ha conducido, paulatinamente, a la traslación del eje central de la filosofía de Dios al hombre, del *amor Dei* al *amor sui*, hasta que, llevando a sus últimas consecuencias los postulados aceptados, se remueve definitiva y necesariamente a Dios del orden real. La comprobación histórica de esto es indudable, hasta sencilla, sólo hay que verla desde una filosofía de la historia de la filosofía, o bien, más simplemente, abrir los ojos a nuestro mundo actual, que es su efecto connatural. Es esa caída al error y al ateísmo lo que impide admitir en la filosofía moderna otro valor que el de una trágica experiencia histórica. Y esto porque la vía moderna, todo lo falsa que sea como opción intelectual para el hombre, ha germinado y ha dado sus frutos: antropocentrismo, ateísmo, escepticismo, relativismo, nihilismo, totalitarismo, secularismo, hedonismo, individualismo, mercadología.

A pesar de las verdades parciales que todos ellos hayan conservado, la filosofía ya no es especulativa de lo real, sino pensamiento, es decir, construcción racional, sistema, en cuyas estrechas y geométricas coordenadas debe caber todo lo conocido, mientras que, lo que en ellas no quepa, será convenientemente negado.

Tampoco debe engañarnos que se mantengan los términos tradicionales, porque éstos están ya desconectados de los conceptos que expresan la verdad del ente. El nombre no dice ya una *conceptio intellectus de re*, sino una *cogitatio*, una idea, un constructo mental. Esencia, idea, sustancia, accidentes, sentidos, intelecto, razón, ciencia, imaginación, memoria, causa, cuerpo, extensión, cantidad, cualidad, relación, facultad, verdad, bien, orden, materia, forma, potencia, acto, infinito, naturaleza, absoluto, voluntad, libertad, sociedad, familia, felicidad, ser, nada, tradición y hasta Dios, son nombres que han perdido su referencia objetiva de primera intención, reemplazada por concepciones puras que les cargan de un sentido nuevo, arbitrario y artificial, modelable al infinito según el gusto y la fantasía del pensador. Tales designaciones resultan ya plenamente equívocas respecto del realismo objetivo de santo Tomás de Aquino.

No deben tampoco impresionarnos favorablemente las protestas de algunos inmanentistas de mantenerse en continuidad con filósofos genuinos, como es el caso de Aristóteles:

«¿es efectivamente así? ¿Es cierto, como sostiene Kant, que existe una primordial coincidencia entre su propia intención y la de Aristóteles? Sólo para una mirada o excesivamente benévola o excesivamente superficial la respuesta podría ser afirmativa.

Entre otras muchísimas realidades, pero no como la menos fundamental, entre Aristóteles y Kant-Hegel se sitúa la radical inversión operada por el *cogito* cartesiano, que modifica profundamente el sentido último del ser y, con él, de la filosofía. Para Aristóteles, el ser es algo dado, algo que se ofrece a su conocimiento y que incluye a Aristóteles mismo en cuanto también él es. Para Kant, en definitiva y última instancia, ese ser resulta irrelevante –acaso por inalcanzable–, y lo que adquiere significado es lo puesto por el entendimiento. Hegel realiza aparentemente la síntesis entre ambos, pero cargando absolutamente el acento sobre la razón: es el fruto de ésta lo que, por ser racional y en la medida que lo es, se torna también real»<sup>186</sup>.

Por lo demás, las posturas modernas no guardan tampoco plena continuidad y armonía nocional entre ellas, de modo que cada “pensador” les otorga un sentido nuevo, las afirma o las suprime, o las reformula a placer, en tanto son funcionales a su vocación de originalidad. En esa babelización del filosofar hay un curioso modo de expresarse: no se habla de una verdad de las cosas reales de carácter universal sino cómo es ésto para Descartes, para Spinoza, para Kant, para Hegel, y así para cuantos sean los que elaboran construcciones racionales propias. Por eso es tan necesario conocer la vida del pensador para fijar su postura, lo que no es otra cosa que confirmar que el valor de sus afirmaciones esta impregnado de una subjetividad vital que las condiciona y no de un hacerse cargo de la realidad que lo rodea y de sí mismo en cuanto real.

Se advierte entonces que las diversas posiciones de inmanencia son originales en el impropio sentido de postular puntos de partida nuevos, o bien modificar los sugeridos por sus antecesores, pero nunca por establecerlos a partir de la experiencia de origen en el orden real, es decir del ente, o del Origen, es decir, Dios causa primera. Todo se reduce a reacomodar las piezas en un orden aún no propuesto por nadie y, por supuesto, hacer notar que tal disposición es la definitiva.

Pese a toda la fama de la que gozan, de los muchos incautos que convencen, de los estudios que se le dedican, de las alabanzas que se les dirigen, estos autores no pueden, en estricta justicia, ser llamados filósofos. Filósofo es aquél que conoce las cosas, el ente, y permaneciendo fiel a la

---

<sup>186</sup> T. MELENDO, *La Metafísica de Aristóteles (II)*, Pamplona, EUNSA, 1997, p. 17.

penetración de lo dado, las resuelve en sus causas, llegando a Dios como centro de toda contemplación sapiencial. Filósofo se dice de quien «emprende la búsqueda de la verdad con un apasionamiento tan irrefrenable (que) ... con no menos fuerza busca apartarse de la falsedad»<sup>187</sup>.

Filósofo es, en última resolución, quien ama a Dios, a través de la diligente atención a las cosas que se le presentan, con el solo recurso de hacer cuidadoso silencio ante ellas y contemplarlas en la dimensión exacta en que se nos manifiestan. La filosofía es la respuesta amorosa del hombre atento a la pregunta de amor que Dios pone en la perfección de todo lo que luce en su *splendor essendi*. En la historia, sin embargo,

«se palpa una proliferación de errores y falsedades que atestiguan el deterioro del orden de la razón del hombre al conocimiento verdadero de las cosas. ... el apartarse de la verdad de las cosas sucede de dos maneras ... una ... por las fallas de la razón humana ... como ... cuando los filósofos, dirigiéndose al conocimiento de la verdad de las cosas, no aciertan en el camino que a ella conduce apropiadamente e incurren en enunciaci-ones en las cuales no se da la adecuación de sus entendimientos a las cosas juzgadas. La otra es más grave y de mayor incidencia todavía en el desarrollo histórico del pensamiento humano, ya que no sólo implica las fallas que acabamos de mencionar, sino que a ellas añade la alteración del orden intrínseco al conocimiento filosófico mediante la posposición y aún el rechazo del objeto principal de la razón filosofante ... no por una mera falencia del raciocinio, sino de una tergiversación sistemática que desnuda el torcerse de un pensar distanciado pertinazmente de la verdad de las cosas y, por ende, empeñado en la organización de cogitaciones que terminan quebrando la unidad y la calidad de la intelección filosófica al nivel de aquello que formalmente la define en su misma esencia»<sup>188</sup>.

Es evidente que no puede haber un conocimiento falso de la realidad, porque se trata de una contradicción en los términos, por cuanto el saber, que

---

<sup>187</sup> M. E. SACCHI, *El espíritu filosófico y la exaltación de la verdad*, p. 55.

<sup>188</sup> M. E. SACCHI, *El espíritu filosófico y la exaltación de la verdad*, p. 55.

supone adecuación de intelecto y realidad, nunca puede ser falso. Si un juicio es falso lo es, precisamente, por carecer de adecuación y no puede entonces en absoluto ser conocimiento<sup>189</sup>. La falsedad está *per accidens* en el intelecto<sup>190</sup>.

A la base de tales devaneos hay una presunción, una arrogancia intelectual, que se revela como *mater erroris*, porque supone la confianza indiscriminada del sujeto en las solas fuerzas de una inteligencia autónoma de la experiencia, excluyendo por falso lo que no es capaz de comprender.

Es que ya no importa la verdad sino construir un sistema brillante: la teoría deviene poiesis, mediatizada por una praxis desordenada. La admiración no es ya por el ser del ente sino por la ubérrima capacidad imaginativa del pensador, que usurpa indebidamente el centro de la escena, acabando coherentemente en el ateísmo, al perder de vista al Admirable<sup>191</sup>.

---

<sup>189</sup> S. TOMÁS, *De Ver.*, q. 1, a. 12: «Quidditas autem rei est proprium obiectum intellectus; unde, sicut sensus sensibilium propriorum semper verus est, ita et intellectus in cognoscendo quod quid est ut dicitur in III De Anima. Sed tamen per accidens potest ibi falsitas accidere, in quantum, videlicet, intellectus falso componit et dividit; quod dupliciter contingit: vel in quantum definitionem unius attribuit alteri, ut si animal rationale mortale conciperet quasi definitionem asini; vel in quantum coniungit partes definitionis ad invicem, quae coniungi non possunt, ut si conciperet quasi definitionem asini animal irrationale immortale; haec enim est falsa: aliquod animal irrationale est immortale. Et sic patet quod definitio non potest esse falsa, nisi in quantum implicat affirmationem falsam. Hic autem duplex modus falsitatis tangitur in V *Metaph.*. Similiter nec in primis principiis intellectus ullo modo decipitur».

<sup>190</sup> S. Tomás, *C.G.*, III, c. 107: «Cum voluntas tendat in bonum intellectum naturaliter, sicut in proprium obiectum et finem, impossibile est quod aliqua intellectualis substantia malam secundum naturam habeat voluntatem, nisi intellectus eius naturaliter erret circa iudicium boni. Nullus autem intellectus talis potest esse: falsa enim iudicia in operationibus intellectus sunt sicut monstra in rebus naturalibus, quae non sunt secundum naturam, sed praeter naturam; nam bonum intellectus, et eius finis naturalis est cognitio veritatis. Impossibile est igitur quod aliquis intellectus sit qui naturaliter in iudicio veri decipiatur. Non igitur possibile est quod sit aliqua substantia intellectualis habens naturaliter malam voluntatem. Adhuc. Nulla potentia cognoscitiva deficit a cognitione sui obiecti nisi propter aliquem defectum aut corruptionem suam, cum secundum propriam rationem ad cognitionem talis obiecti ordinetur: sicut visus non deficit a cognitione coloris nisi aliqua corruptione circa ipsum existente. Omnis autem defectus et corruptio est praeter naturam: quia natura intendit esse et perfectionem rei. Impossibile est igitur quod sit aliqua virtus cognoscitiva quae naturaliter deficiat a recto iudicio sui obiecti. Proprium autem obiectum intellectus est verum. Impossibile est igitur quod sit aliquis intellectus naturaliter circa cognitionem veri oberrans. Neque igitur voluntas aliqua naturaliter potest a bono deficere».

<sup>191</sup> M. E. SACCHI, *El espíritu filosófico y la exaltación de la verdad*, p. 6: «Filosofar en torno de la filosofía, con todo, tiene sus peligros. Uno de estos peligros consiste en creer que

Siendo el hombre naturalmente filósofo, su filosofía no puede ser sino un fruto humano por naturaleza, algo vivido espontáneamente, *naturaliter*. Por eso, el apartarse de esa apertura natural al ente no es humano, excepto por lo *per accidens* de la defectibilidad de su obrar.

El inmanentista busca fijar los criterios del verdadero conocimiento sin reparar que sólo conoce qué sea conocer en tanto es naturalmente poseedor de un conocimiento verdadero, la experiencia del ente, conociendo el cual se es consciente de conocer y esto por ya haber conocido algo, porque conocer es acto, conocer es haber conocido:

«La realidad nos es dada según una evidencia que vertebrata al conocer en todas direcciones, y hace en rigor imposible un planteamiento crítico entendido como duda universal sobre el alcance de la realidad de nuestro conocimiento. No se trata de una imposibilidad fáctica: la duda universal se ha “formulado”, de hecho, en la historia de la filosofía. Pero resulta una ficción que se nutre ella misma –en lo que tiene de realidad– de la propia realidad, y –en lo que tiene de planteamiento gnoseológico– del conocimiento de la realidad, que ella finge poner entre paréntesis. El hecho de que la ilusión pueda llegar a ser seriamente asumida no muestra más que la debilidad fáctica de nuestra mente. La imposibilidad a la que aquí se alude es transcendental: la problematicidad radical del pensamiento no puede de suyo ser pensada. El conocimiento radica en la realidad de tal modo, que a través de ella se articula consigo mismo: el conocimiento es patente a sí mismo como realidad, y sólo puede ser pensado como real y referido a lo real. Esta consideración no dispensa, sin embargo, de la crítica ... porque la ciencia primera ha de plantearse la articulación de conocimiento y ser. La luz viene de comprender que en el momento en que la filosofía primera se plantea esa arti-

---

la epopeya filosófica suprema estribaría, precisamente, en filosofar en torno de la filosofía ... la filosofía es esencialmente conocimiento ... pero el fin del filosofar no consiste en saber qué es el saber filosófico ... quienes no han reparado en esto ... siempre han sido proclives a deparar a la filosofía un amor que mayormente no se distingue de la adoración. ... En rigor, lo que han hecho es mucho más grave todavía: han propuesto como objeto de adoración el producto de la actividad del hombre ... ».

culación, advierte que la articulación de conocimiento y ser estaba ya supuesta»<sup>192</sup>.

«La razón crítica es de suyo una razón enferma ... en el planteo crítico, en definitiva, late la siguiente exigencia: antes de cualquier cosa es menester conocer algo, llámese como se llame ese algo, i.e., cogito, mi pensamiento, mi propio yo, la índole de la potencia aprehensiva, etc. Pero esto comporta lisa y llanamente una contradicción in terminis que ningún defensor de la razón crítica estaría dispuesto a reconocer, porque, después de todo, no hay manera de conocer y de ignorar una misma cosa al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto ... en rigor, la obsesión crítica estriba en llevar al absoluto esta insuperable contradicción: la razón conoce desconocer que conoce»<sup>193</sup>.

La verdad no se reconstruye metódicamente como algo adquirido «más allá de lo naturalmente conocido», sino que es vivida en todo momento, se experimenta vitalmente porque conocer es ser para el cognoscente: «saber es acto y saber del acto»<sup>194</sup>. Suponer que no se conoce es suprimir ficticiamente la evidencia de que conocer es una presencia de lo otro en el sujeto. La filosofía es posible, como la ciencia que se busca, porque el hombre conoce natural y aproblemáticamente. Fingir ese problema es imaginable pero inconcebible, puede procederse “como si”, pero solamente como extravío del intelecto, por rebelión de una voluntad insumisa ante lo dado: «el entender no puede estribar en una desinteligencia de las cosas inteligibles»<sup>195</sup>. De allí la necesidad de una Revelación Sobrenatural que le haga ver al hombre las cosas desde un plano superior:

«Sunt enim quidam tantum de suo ingenio praesumentes ut totam rerum naturam se reputent suo intellectu posse metiri,

---

<sup>192</sup> F. HAYA, *Tomás de Aquino ante la Crítica*, Pamplona, EUNSA, 1992, p. 301

<sup>193</sup> M. E. SACCHI, “Gilsoniana”, *Sapientia* 141 (1981) p. 130.

<sup>194</sup> F. HAYA, *Tomás de Aquino ante la Crítica*, p. 303. El conocer «no es una exigencia metodológica o el resultado de la aplicación de un método, sino que es previa al método: expresa la precedencia de lo real respecto a lo conocido» (P. MOYA, *El principio del conocimiento en Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 1994, p. 14).

<sup>195</sup> M. E. SACCHI, *El espíritu filosófico y la exaltación de la verdad*, p. 39.

aestimantes scilicet totum esse verum quod eis videtur et falsum quod eis non videtur. Ut ergo ab hac praesumptione humanus animus liberatus ad modestam inquisitionem veritatis perveniat, necessarium fuit homini proponi quaedam divinitus quae omnino intellectum eius excederent»<sup>196</sup>.

En el orden de las verdades accesibles al intelecto humano, la filosofía del realismo objetivo trata del ente creado y de Dios como su causa, lo que muestra a la vez sus límites y sus posibilidades: «La máxima grandeza y la mayor miseria de la metafísica aparecen aquí juntas: sabemos mucho de lo poco, y sabemos bien poco de lo mucho, y casi nada de lo Todo»<sup>197</sup>. A pesar de ello le corresponde a la disciplina sapiencial, como *scientia reatrix*, la función defensiva de la inteligencia respecto del error en el orden transcendental: *Error autem qui pertinet ad omnia entia et ad omnes scientias, non est reprobandus a naturali, sed a metaphysico*<sup>198</sup>.

El fruto más sazonado del inmanentismo es el ateísmo, la inversión del centro de la filosofía, que es Dios, posible por el carácter antinatural del “pensamiento” humano. De allí que, lejos de tratarse de un capricho de escuela, la razón de señalar todo desvío de la verdad no puede ser otro que la gloria de Dios, porque si bien la realidad se impone como la presencialidad del ente a la espiritualidad del cognoscente, en tanto ella es entendida, es decir, fundamentada en sus principios intrínsecos y resuelta en Dios, queda en claro que, en verdad, la realidad se propone, es dada como una revelación natural, como una pregunta de amor que se dirige a aquél que puede oír y responder con su propia palabra en el discurso filosófico, el cual, llegando a los extremos a los que lo condujo santo Tomás, se hace cántico de alabanza.

La pregunta divina manifestada en la creación no puede admitir cualquier respuesta, sino solamente aquella que beatifique al hombre al saberse amado personalmente por Dios con un amor de predilección, porque al sacar todas las cosas de la nada lo ha elevado al orden espiritual para que sea capaz de corresponder de modo libre a una vocación de deificabilidad.

Todo lo cual hace de la filosofía, en tanto acceso natural a Dios y a su obra, una vía moralmente valorable, porque la verdad no puede ocultarse,

---

<sup>196</sup> S. TOMÁS, C.G., I, c. 5.

<sup>197</sup> C. CARDONA, *Olvido y Memoria del Ser*, p. 69.

<sup>198</sup> S. TOMÁS, *In VIII Phys*, lec. 5.



disminuirse o reformularse, ya que equivale a destruirla. Es deber del filósofo respetar el derecho de Dios a manifestarse en su revelación natural: el pensamiento inmanentista, en cambio, tergiversa la manifestación de Dios al hombre, cuya captación y asentimiento es la verdad y el amor, saber qué son las cosas y amarlas como creadas por Dios. La sabiduría es el modo en que el hombre espiritual da gloria a Dios con las solas luces naturales de su entendimiento, no para quedarse en un estéril registro intelectual sino para llegar, mediante la captación del bien universal de las cosas, al mejor bien común que enuncia Cardona, con un agradecido amor natural y sobrenatural al Dios Creador, Redentor y Santificador: no otro es el recorrido espiritual de Tomas de Aquino.

El hecho de que el inmanentismo no signifique una hipotética posibilidad sino una trágica realidad histórica es, en última resolución, lo que hace que su temática sea una cuestión filosófica crucial, que debe tratarse desde una filosofía de la historia de la antifilosofía.

Y esto porque resulta a todas luces evidente que el perfil del mundo en que vivimos no está regido en la mayor parte de los casos por los principios que se siguen de una metafísica del ente y de su Causa Primera, ni de una concepción antropológica afincada en la espiritualidad de la persona humana<sup>199</sup>, ni es guiado el obrar según una ética ordenada desde una ley natural, ni se hace siempre teología con recurso a la *habilitas* metafísica<sup>200</sup>.

---

<sup>199</sup> C. CARDONA, *Metafísica del Bien y del Mal*, p. 85: «No hay mas que un modo de fundamentar radicalmente el valor absoluto de la persona: recuperar la metafísica del acto de ser. La tendencia a absorber la metafísica en la lógica, el energuménico abstractivismo ha sido una constante histórica».

<sup>200</sup> AA.VV., *Tomás de Aquino, también hoy*, Pamplona, EUNSA, presentación por C. Cardona, p. 10: «Es bien probable –prácticamente seguro– que la mayor parte de los contemporáneos saboteadores del orden cristiano, e incluso del simplemente humano, no hayan leído una sola línea de Ockham, de Descartes, de Spinoza, de Locke, de Hume, de Kant, de Berkeley, de Fichte, de Hegel, de Marx, de Comte, de Nietzsche, de Sartre, de Heidegger y de toda la constelación inmanentista. Pero es irrefutable que son esas filosofías las que rigen la mente (¿la llamaremos ‘conciencia’?) y la conducta de generaciones enteras; y no sólo de Occidente, ya que la ‘evangelización cultural’ ha arrollado todo tipo de fronteras». Además, Cardona denuncia un activismo, un nervioso afán de rapidez en la información, *Olvido y Memoria del Ser*, p. 266: «Absolutización del presente temporal. Abolición de la historia. Pero como eso no daña a los negocios ni a las diversiones, nadie repara en semejante situación, aunque sólo fuera porque nadie tiene tiempo para extravagancias metafísicas. La vida es la vida: carpe diem. Y toda una jauría de mercaderes se apresura a obtener todo el

El moderno immanentista es, paradójicamente, el más viejo de los hombres viejos paulinos. Por eso era preciso hacerle ver que debía convertirse al hombre nuevo iluminado por la Gracia, capaz de hacer suya la metafísica del ser. Es así que:

«el 4 de agosto de 1879, León XIII urgía al mundo católico a redescubrir la genuina enseñanza filosófica y teológica de santo Tomás de Aquino. No obedecía este llamamiento del Papa a unas motivaciones de índole estricta o predominantemente académica, sino a la profunda convicción –ratificada por siglos de amargas experiencias, por bienintencionadas que hubiesen sido– de que la global restauración de la vida cristiana, en sus aspectos personales, familiares y sociales, había de pasar por ahí»<sup>201</sup>.

---

beneficio económico posible de ese ‘estado de ánimo’ generalizado, suscitando apetitos para los que tienen ya preparados los objetos que habrán de satisfacerlos».

<sup>201</sup> AA.VV., *Tomás de Aquino, también hoy*, p. 9. Dice Leon XIII, *Aeterni Patris*: «Si alguno fija la consideración en la acerbidad de nuestros tiempos, y abraza con el pensamiento la condición de las cosas que pública y privadamente se ejecutan, descubrirá sin duda la causa fecunda de los males, tanto de aquellos que hoy nos oprimen, como de los que tememos, consiste en que los perversos principios sobre las cosas divinas y humanas, emanados hace tiempo de las escuelas de los filósofos, se han introducido en todos los órdenes de la sociedad recibidos por el común sufragio de muchos. Pues siendo natural al hombre que en el obrar tenga a la razón por guía, si en algo falta la inteligencia, fácilmente cae también en lo mismo la voluntad; y así acontece que la perversidad de las opiniones, cuyo asiento está en la inteligencia, influye en las acciones humanas y las pervierte. Por el contrario, si está sano el entendimiento del hombre y se apoya firmemente en sólidos y verdaderos principios, producirá muchos beneficios de pública y privada utilidad. Ciertamente no atribuimos tal fuerza y autoridad a la filosofía humana, que la creamos suficiente para rechazar y arrancar todos los errores; pues así como cuando al principio fue instituida la religión cristiana, el mundo tuvo la dicha de ser restituido a su dignidad primitiva, mediante la luz admirable de la fe, “no con las persuasivas palabras de la humana sabiduría, sino en la manifestación del espíritu y de la virtud” (1 Co 2,4), así también al presente debe esperarse principalísimamente del omnipotente poder de Dios y de su auxilio, que las inteligencias de los hombres, disipadas las tinieblas del error, vuelvan a la verdad. Pero no se han de despreciar ni posponer los auxilios naturales, que por beneficio de la divina sabiduría, que dispone fuerte y suavemente todas las cosas, están a disposición del género humano, entre cuyos auxilios consta ser el principal el recto uso de la filosofía». Ya Urbano V, en su Bula a la Universidad de Tolosa, del 31 de agosto de 1369 decía: «Los exhortamos a que sigan la doctrina del Bienaventurado Tomás como verídica y católica, y a que se dediquen con todas sus fuerzas a ampliarla».

La pregunta que legítimamente podemos hacernos es: ¿qué fue de este apremiante llamado? Sin duda la encíclica estimuló en algunos una prodigiosa recuperación de los estudios de la obra del santo Doctor, con las inmejorables consecuencias que era posible esperar. Los desarrollos filosóficos y teológicos obtenidos son un fruto permanente debido a la insistencia del Magisterio Pontificio. La recomendación de fray Tomás como maestro fue sistemáticamente reiterada por los Papas en cuantas oportunidades les fue posible, como así también por muchas autoridades filosóficas y teológicas, cautivadas por los frutos de su estudio personal del Aquinate.

Sin embargo fueron necesarias nuevas y severas advertencias, como la de Pio XII en 1950, en *Humani Generis*, donde, al condenar el relativismo dogmático, aclara que es el desprecio de la doctrina tradicional y de su terminología el que está a la base de esos errores, lo que desemboca en algo más grave, como es el rechazo del Magisterio:

«Por desgracia, estos amigos de novedades fácilmente pasan del desprecio de la teología escolástica a tener en menos y aun a despreciar también el mismo **Magisterio de la Iglesia**, que con su autoridad tanto peso ha dado a aquella teología. Presentan este Magisterio como un impedimento del progreso y como un obstáculo de la ciencia; y hasta hay católicos que lo consideran como un freno injusto, que impide que algunos teólogos más cultos renueven la teología»<sup>202</sup>.

El remedio inicial para estas calamidades es una vuelta al estudio de una sana filosofía:

«fácilmente se comprenderá por qué la Iglesia exige que los futuros sacerdotes sean instruidos en las disciplinas filosóficas según el método, la doctrina y los principios del Doctor Angélico, pues por la experiencia de muchos siglos sabemos ya bien que el método del Aquinatense se distingue por una singular excelencia, tanto para formar a los alumnos como para investigar la verdad, y que, además, su doctrina está en armonía con la divina revelación y es muy eficaz así para salva-

---

<sup>202</sup> Pio XII, *Humani generis*, n. 12.

guardar los fundamentos de la fe como para recoger útil y seguramente los frutos de un sano progreso»<sup>203</sup>.

A pesar de este toque de atención a teólogos y filósofos para una necesaria rectificación en el modo de ejercer su vocación sapiencial, fue necesario que en 1998, con la encíclica *Fides et ratio*, el Magisterio volviera a efectuar un llamado imperioso al retorno a los estudios metafísicos y a la sana teología especulativa. La sucesión histórica de las numerosas exhortaciones magisteriales recuerda vivamente el reproche de Yahveh al obstinado pueblo veterotestamentario.

Juan Pablo II abre su encíclica *Fides et ratio* con la presentación de un panorama desolador que coincide claramente con el cronológicamente anterior diagnóstico cardoniano:

«La filosofía moderna, dejando de orientar su investigación sobre el ser, ha concentrado la propia búsqueda sobre el conocimiento humano. En lugar de apoyarse sobre la capacidad que tiene el hombre para conocer la verdad, ha preferido destacar sus límites y condicionamientos. .... Recientemente han adquirido cierto relieve diversas doctrinas que tienden a infravalorar incluso las verdades que el hombre estaba seguro de haber alcanzado. La legítima pluralidad de posiciones ha dado paso a un pluralismo indiferenciado, basado en el convencimiento de que todas las posiciones son igualmente válidas. Este es uno de los síntomas más difundidos de la desconfianza en la verdad que es posible encontrar en el contexto actual.... En esta perspectiva, todo se reduce a opinión. Se tiene la impresión de que se trata de un movimiento ondulante: mientras por una parte la reflexión filosófica ha logrado situarse en el camino que la hace cada vez más cercana a la existencia humana y a su modo de expresarse, por otra tiende a hacer consideraciones existenciales, hermenéuticas o lingüísticas que prescinden de la cuestión radical sobre la verdad de la vida personal, del ser y de Dios. En consecuencia han surgido en el hombre contemporáneo, y no sólo entre algunos filósofos, actitudes de difusa desconfianza

---

<sup>203</sup> Pío XII, *Humani generis*, n. 25.

respecto de los grandes recursos cognoscitivos del ser humano. Con falsa modestia, se conforman con verdades parciales y provisionales, sin intentar hacer preguntas radicales sobre el sentido y el fundamento último de la vida humana, personal y social. Ha decaído, en definitiva, la esperanza de poder recibir de la filosofía respuestas definitivas a tales preguntas»<sup>204</sup>.

Y más adelante agrega:

«De poca ayuda sería una filosofía que no procediese a la luz de la razón según sus propios principios y metodologías específicas. En el fondo, la raíz de la autonomía de la que goza la filosofía radica en el hecho de que la razón está por naturaleza orientada a la verdad y cuenta en sí misma con los medios necesarios para alcanzarla. Una filosofía consciente de este «estatuto constitutivo» suyo respeta necesariamente también las exigencias y las evidencias propias de la verdad revelada. La historia ha mostrado, sin embargo, las desviaciones y los errores en los que no pocas veces ha incurrido el pensamiento filosófico, sobre todo moderno. No es tarea ni competencia del Magisterio intervenir para colmar las lagunas de un razonamiento filosófico incompleto. Por el contrario, es un deber suyo reaccionar de forma clara y firme cuando tesis filosóficas discutibles amenazan la comprensión correcta del dato revelado y cuando se difunden teorías falsas y parciales que siembran graves errores, confundiendo la simplicidad y la pureza de la fe del pueblo de Dios»<sup>205</sup>.

La verdadera filosofía es la única absolutamente extrínseca a este diagnóstico. El Magisterio se ve así obligado a insistir, oportuna e inoportunamente, en la sabiduría de fray Tomás como un medio seguro para el trabajo del intelectual católico. Esta exhortación renovada obedece, en gran parte, a una inexplicable desatención, a un desviar de intento la mirada intelectual, a una inveterada despreocupación de los filósofos y los teólogos contemporáneos a las constantes recomendaciones anteriores, especial-

---

<sup>204</sup> JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, n. 5.

<sup>205</sup> JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, n. 49.

mente durante los últimos 25 años anteriores a la encíclica. *Fides et ratio* constituye así una nueva llamada porque:

«si en diversas circunstancias ha sido necesario intervenir sobre este tema, reiterando el valor de las intuiciones del Doctor Angélico e insistiendo en el conocimiento de su pensamiento, se ha debido a que las directrices del Magisterio no han sido observadas siempre con la deseable disponibilidad»<sup>206</sup>.

«A la luz de estas reflexiones, se comprende bien por qué el Magisterio ha elogiado repetidamente los méritos del pensamiento de santo Tomás y lo ha puesto como guía y modelo de los estudios teológicos. Lo que interesaba no era tomar posiciones sobre cuestiones propiamente filosóficas, ni imponer la adhesión a tesis particulares. La intención del Magisterio era, y continúa siendo, la de mostrar cómo santo Tomás es un auténtico modelo para cuantos buscan la verdad. En efecto, en su reflexión la exigencia de la razón y la fuerza de la fe han encontrado la síntesis más alta que el pensamiento haya alcanzado jamás, ya que supo defender la radical novedad aportada por la Revelación sin menospreciar nunca el camino propio de la razón»<sup>207</sup>.

¿Qué resultados ha dado el llamado de *Fides et ratio*? A más de diez años de su publicación no parece que las cosas hayan cambiado demasiado radicalmente. Sin embargo el testimonio valiente de la Encíclica sigue interpelando a la intelectualidad del catolicismo de hoy.

Es evidente que el Magisterio habla a la libertad del hombre, y ella es defectible como bien ha visto Cardona. Y es un hecho que ha habido reticencias en la aceptación confiada de la autoridad de Tomás de Aquino. ¿Qué es, pues, lo que ha ocurrido? Cardona nos responde con una cita de san Gregorio de Nisa, en su *Vida de Moisés*: «La enseñanza de la verdad es recibida de manera diferente según sean las disposiciones de quienes la escuchan»<sup>208</sup>.

Como una trágica confirmación del mal uso de la libertad del obrar humano, estudiado por nuestro autor, muchos filósofos y teólogos, forma-

---

<sup>206</sup> JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, n. 61.

<sup>207</sup> JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, n. 78.

<sup>208</sup> C. CARDONA, *Olvido y Memoria del Ser*, p. 183.

dos con esmero por sabios maestros en la mejor doctrina del santo Doctor, han desistido voluntariamente, a sabiendas, con plena conciencia de su proceder, de seguir fielmente sus enseñanzas. La rebelión contra la verdad se aprecia inequívocamente en el desprecio liso y llano por la palabra del Magisterio. Esa soberbia intelectual, hipercrítica, insapiential, no puede darse sin un alejamiento consciente respecto de la metafísica del ente.

Los motivos son múltiples, no siendo el menor de ellos el desprecio modernista por la vida intelectual. Pero parece haber un elemento común: el impedimento no es la figura misma del Aquinate, lo que molesta no es su presencia, sino más bien la rigidez de la tradición sapiencial que representa, es decir, la inexpugnabilidad de los principios metafísicos que el santo ofrece, sobre todo, si se parte de una predisposición gratuita a un incauto acercamiento a alguna de las doctrinas de la inmanencia buscando, no tanto reemplazar a santo Tomás, sino ponerlo al día, acercándolo a un acuerdo con lo “contemporáneo”. Santo Tomás es así recibido al modo del recipiente, obligado a adaptarse a los límites de un intelecto previa y voluntariamente deformado.

Se ingresa entonces en la vía del diálogo con la cultura hodierna, de cuño inmanentista, donde lo dialógico, cuyo valor es en sí mismo indudable, prescinde aquí imprudentemente de todo juicio crítico acerca los orígenes históricos de la doctrina con la que se pretende dialogar.

Pero así como el error propio no es un bien para el que yerra, la aceptación de un error ajeno no puede ser jamás un progreso para el que pretende ahondar en el filosofar entablando un diálogo con esos falsos principios. El error no enriquece la verdad sino que la corrompe. Movidos por un costado afectivo hipertrofiado, que va imprudentemente más allá de la debida predisposición amable hacia todos llegando a la aceptación acrítica de cualquier postura, muchos “dialoguistas ingenuos” han descuidado la afirmación de los principios de la propia doctrina, al menos de las verdades tradicionales que les fueron transmitidas para su conservación y difusión, en un intento de ciego acercamiento a otras posiciones, llevado a cabo a cualquier precio, aún el de la misma verdad. Este afán aperturista es un mal de una extensión y gravedad tales que no puede resultarle ajeno un componente causal luciferino: *Humanae autem perfectioni diabolus invidens, diversos vaniloquos et seditiois magistros suscitavit*<sup>209</sup>.

---

<sup>209</sup> S. TOMÁS, *De Perfectione Spiritualis Vitae*, c. 12.

El procedimiento consiste en ver analogías donde solamente pueden admitirse equívocas, otorgar a posturas de vida fugaz el derecho a lo perenne y reducir la filosofía perenne a algo caduco y del pasado. Esto sólo puede hacerse desviando voluntariamente la mirada de la realidad y, además, desoyendo maliciosamente la voz del Magisterio.

Munidos de ojos sofisticadamente redentores respecto de todos los productos intelectuales de la cultura contemporánea, acuden voluntariamente, con un entusiasmo digno de mejores empresas, dispuestos a no ver lo evidente y admitir lo inexistente, intentando, seguramente con sincero espíritu de diálogo, pero con escasa prudencia intelectual, hacer ver que lo contradictorio es lo idéntico. Y lo peor es que estos apóstoles de la tolerancia acaban convencidos, sin la menor modestia, de que semejante tarea es casi una obra de salvación, un campo de acción para la caridad cristiana, y que su esfuerzo ha servido para enriquecer felizmente las posiciones tradicionales, anquilosadas y esclerotizadas, con los vivificantes aportes contemporáneos<sup>210</sup>.

En realidad sucede todo lo contrario. Con una consciente deshonestidad intelectual, los principios tradicionales son camuflados, maquillados y ocultados, a fin de que, tan convenientemente desfigurados, pierdan brillo y no dejen en evidencia la inadmisibilidad de las posturas a las cuales se los aproxima. Distorsionados hasta la tortura, metamorfoseados en postulados, pueden ser acercados a posiciones incompatibles con ellos sin llamar demasiado la atención, sin irritar o mover desfavorablemente contra sí las afirmaciones gratuitas de cualquier pseudofilosofía, ámbitos desde los cuales, por otra parte, no se da un sólo paso para salir sinceramente al encuentro del coqueteo feminoide del dialoguista ingenuo, llegando al ex-

---

<sup>210</sup> Dice Cornelio Fabro que desde el punto de vista de los principios es imprescindible hablar claro y no puede procederse de otro modo, porque «la verdad se manifiesta por encima de todo en los principios. El signo de la decadencia en la vida del espíritu no es tan sólo el error, sino también y, sobre todo, la confusión y la ambigüedad en los principios y nociones fundamentales. El clasicismo de un pensamiento está en el rigor de su afirmación inconfundible y en la capacidad tanto de hacer frente a los ataques de los adversarios como de rechazar las veleidades del compromiso. El valor de una concepción trascendente de la vida que confía al futuro y más allá de la muerte la revelación de la verdad total y el cumplimiento de la justicia, cual es el cristianismo, radica en mantener firme la diferencia y en afrontar el testimonio como hicieron los Doctores y Mártires de la Iglesia primitiva, unos y otros, auténticos “testimonios” de fidelidad suprema a los orígenes y ejemplos para nosotros de todo futuro testimonio» (*Drama del Hombre y Misterio de Dios*, Madrid, Rialp, 1977, p. 150).



tremo de que éste sea completamente ignorado, quedando su aventura reducida a un frustrado intento unilateral<sup>211</sup>. Difundir el bien propio en el diálogo supone, además del intento del que obra por amor a la comunicación de la verdad, la disposición del otro a aceptar considerar intelectual y voluntariamente, el bien común que se le ofrece.

Ahora bien: siendo Dios el centro de la filosofía, no puede admitirse que, por cobardía intelectual o respeto humano, todo sea lo mismo, todo se diga igual de modos enteramente opuestos, todo sea compatible en una falsa armonía, porque la verdad no cambia. Tal cosa podría definirse como un sacrilegio natural, un desprecio de Dios en su revelación metafísica, una profanación de lo sagrado por el intelecto humano. Es por eso que hemos de negarnos a tratar con el error filosófico de otro modo que no sea el ver en él la ausencia de la verdad, por un motivo estrictamente humano, nos aleja del fin último, y también sobrenatural, porque la Gracia eleva, deificándola, la naturaleza que rectamente se ordena a su fin. En esto el P. Cardona es un ejemplo aleccionador.

Así como en teología se estudia el pecado, no para cometerlo, sino para reconocerlo y evitarlo, la historia de las desorientaciones del intelecto humano no debe desarrollarse en filosofía para redimirlas o reconciliarlas con el realismo objetivo, aventura imposible que ha perdido a multitud de ingenuos, sino para no ingresar nunca de modo positivo y consciente en esas vías falsas.

No agrega nada que un “pensador” sea exquisitamente imaginativo, literariamente irreprochable, amigable en el estilo, que domine todos los idiomas y recite de memoria el texto que le pidamos. No puede tampoco ser juzgado por la sola coherencia en el desarrollo de su sistema: esa es su primera obligación de honestidad intelectual, y de no mantener sus premisas hasta el fin se hace *eo ipso* evidente lo inviable de su proceder, o

---

<sup>211</sup>J. DE TONQUEDEC, *La Philosophie de la Nature*, Paris, P. Letthielleux, Éditeur, 1956, p. 15: «Los espíritus alejados del tomismo, son hasta escépticos para tenerlo en cuenta, (y quizás para considerar cualquier metafísica) desconfían de la especulación, desprovistos al menos, la mayor parte de las veces, de convicciones filosóficas bien firmes: tales son, creo, la mayor parte de nuestros contemporáneos, aún los más cultos. Esos espíritus podrán caminar con nosotros ... si les presentamos desde el comienzo la experiencia, la humilde experiencia humana y los convidamos simplemente a entenderla, a trabajarla exhaustivamente y sacar las conclusiones filosóficas que ella hace necesarias».

bien, en el peor de los casos, que oculta a sabiendas las consecuencias espúreas de sus postulados. El valor de una filosofía reside en la capacidad del hombre de reconocerse a través de ella como un ente personal que vive en el ente universal, y desde allí, efectuar el salto a la trascendencia: lo que supone, como se dijo, esa llamada de Dios Transcendente al intelecto humano que es la revelación natural:

«¿no está llamando la Sabiduría? Y la Prudencia ¿no alza su voz? ... a vosotros, hombres, os llamo, para los humanos es mi voz. Entended, simples, la prudencia y vosotros, necios, sed razonables»<sup>212</sup>.

La Sabiduría llama a vivir en su casa al prudente, pero advierte que «el que corrige al arrogante se acarrea el desprecio», mientras que el sabio ama al que le reprende porque le hace crecer en la verdad<sup>213</sup>. Siendo precisamente la rebelión contra la fe, el ateísmo, la divinización del hombre, los frutos más refinados del inmanentismo, el remedio que rectifica la voluntad por la iluminación del intelecto desde el dato revelado está allí excluido por principio. El problema adquiere así su relieve más dramático. Porque debe convenirse que volver del error a la verdad, la conversión filosófica que reclama Cardona, es algo extremadamente difícil. Santo Tomás le asigna el carácter de un cambio de hábito que incluye una corrupción *secundum quid* en el sujeto:

«Ignorans autem dicitur dupliciter: uno modo secundum simplicem negationem, quando nec veritatem cognoscit nec contrario errore detinetur: et qui sic ignorans est, fit actu sciens; non quod mutatus de contrario habitu, sed solum sicut acquirens scientiam. Alio modo dicitur aliquis ignorans, secundum pravam dispositionem; utpote quia detinetur errore contrario veritati; et hic in actum scientiae reducitur quasi de contrario habitu mutatus... decrementum autem patienti accidit secundum quod aliquid a patiente abiicitur. Quae quidem abiectio, corruptio quaedam est»<sup>214</sup>.

---

<sup>212</sup> *Prov* 8, 1-8.

<sup>213</sup> *Prov* 9, 1-9.

<sup>214</sup> S. TOMÁS, *In II De Anima*, n. 363-365.

La *forma mentis* del error arraiga con una fuerza implacable, y hace muy ardua la rectificación de los hábitos intelectuales<sup>215</sup>. Además, en muchos casos, se oculta tras esa desgraciada afirmación del error una necesidad patológica, asumida como una cruzada intelectual renovadora, de buscar integraciones imposibles entre fe, filosofía e ideología.

La aceptación de todo el cuerpo de doctrina que Cardona enseña requiere una predisposición especial, una pureza intelectual que sólo es posible para quien se tome el trabajo de seguir su argumentación con una mente noblemente abierta a la verdad, porque propone conclusiones filosóficas debidamente fundamentadas y no afirmaciones caprichosas. Es claro que el P. Cardona no solamente resulta ajeno a todas estas decadentes componendas, sino que detenta el señalado galardón de haberlas denunciado debidamente. Es cierto que santo Tomás toma lo bueno y verdadero donde lo encuentra, pero hay que destacar que dialoga con posiciones de cuño realista y que deja de lado toda autoridad que contradiga la experiencia o la fe con sentencias tan sencillas como inequívocas: *in hoc auctoritas illius non est recipienda*.

Advierte el P. Ramírez que es necesario ampliar el tomismo, hacerlo crecer, homogéneamente, desarrollando sus principios:

«Por eso es necesario digerir todo lo que viene de fuera, no con medicinas y artificialmente, sino con los jugos segregados del propio tomismo, que son de suyo bastante poderosos para hacer fermentar y producir la digestión de cualquier alimento, por fuerte que sea, si es objetivamente asimilable. Pero aquí, como en todas las cosas, hace falta discreción, para no empeñarse en tomar alimentos malsanos que, en lugar de dar fuerzas, producen vértigos, hasta que se arrojan mediante una reacción violenta: tal sucedió a los tomistas que quisieron devorar los platos preparados por Descartes, por los tradicionalistas, por los ontologistas y por los modernistas»<sup>216</sup>.

---

<sup>215</sup> R. O. LEGUIZAMÓN, *En torno al origen de la vida*, Buenos Aires, Ed. Fidelidad, 1987, p. 128: «Aprender es fácil. Lo difícil es desaprender. Nada hay más peligroso para la mente que el error. Por ello que siempre es preferible la falta de conocimiento, que el falso conocimiento. De la misma manera que es preferible ayunar que ingerir veneno. La falta de conocimiento engendra ansias de conocer y humildad. El falso conocimiento engendra conformismo y, frecuentemente, soberbia».

<sup>216</sup> S. RAMÍREZ, *Qué es un tomista*, p. 32.

Paralelamente afirma que no debemos encerrarnos en la abstinencia de recibir alimentos nuevos, por temor a ser envenenados. En tal sentido el diálogo de tomismo y ciencia experimental es un campo fértil de aplicación de los principios del santo Doctor<sup>217</sup>. Es san Agustín quien nos enseña qué debe aconsejarse a aquél que busca hacer verdadero lo falso: «De donde tan sólo es necesario inculcarle y desearle que piense rectamente, que no haga atrayente lo que es inútil y que su elocuencia tenga por objeto la verdad»<sup>218</sup>. Sin embargo es éste un llamado a la libertad de cada quién y puede ser desoído: «El necio tiene por recto su camino, pero el sabio escucha los consejos»<sup>219</sup>.

Acerca de la vocación aperturista de Tomás hay que notar, según dijimos, que sus interlocutores se sitúan en sintonía con su realismo objetivo, de suerte que el Angélico no dialogó nunca con una posición de pura inmanencia, por imposibilidad epocal. Pero la contradicción misma que supone el inmanentismo con el realismo objetivo, debida a su condición antinatural, sin duda hubiera hecho imposible para los principios del Aquinate el asentimiento a semejantes presupuestos dialógicos. No otra cosa es lo que nos enseña el P.Cardona.

Además, debe también decirse que fray Tomás suele leer con una libertad de interpretación muy amplia sus fuentes, a partir de la conciencia que tiene de la superación que su propia postura implica respecto de toda otra filosofía y autoridad anteriores y de la seguridad que le otorga la armonía de sus proposiciones filosóficas con la verdad revelada. El criterio es siempre la realidad de experiencia y la fe. Los se-dicentes tomasianos pretenden imitar a santo Tomás en esto, siendo que en realidad traicionan lo más genui-

---

<sup>217</sup> GER (Gran Enciclopedia Rialp), Tomo 12, pp. 745-748: «Entiéndase bien, para evitar equívocos: desde Descartes hasta las más recientes pretensiones del marxismo y del neopositivismo, las relaciones entre dicho pensamiento moderno y la aparición de la moderna ciencia han sido muy acentuadas; pero se trata, también aquí, de un equívoco que la ciencia contemporánea ha disipado generosamente. La ciencia tiene un propio ámbito intencional bien definido, con métodos, principios y conceptos propios, y no depende de la Filosofía más que en ese poco en que toda actividad humana estructurada puede depender. En cualquier caso, una filosofía, como la de la inmanencia, que reduce el contenido de la experiencia y, por tanto, también de la ciencia a la experiencia de conciencia, no presenta ningún sentido y, por tanto, ningún interés para la ciencia. Éste es un punto importante».

<sup>218</sup> *Del alma y su origen*, I, c. 3: «Unde cum illo agendum est, eique optandum ut recta sentiat, ne faciat esse delectabilia quae sunt inutilia, et quae diserta dixerit, vera dixisse videatur».

<sup>219</sup> *Prov 12, 15*.

no de su espíritu, porque todo aporte que el Angélico aprovecha es “metafísico-centrípeto”, mientras que los maridajes y componendas con que sus émulos hodiernos envenenan su doctrina son siempre “metafísico-centrífugos”.

Fray Tomás asume todo lo nuevo de Aristóteles, o de quien fuere, como contenidos válidos y rendidores en filosofía y teología, adoptándolos en cuanto son total o parcialmente verdaderos, y haciendo de las aproximaciones a la verdad que recibe verdades definitivas. Pero de allí no se sigue que las nociones metafísicas sean infinitas y que estén siempre por ser descubiertas otras nuevas, igualmente válidas, a partir de un insostenible “decir lo mismo”. Tal desatino supone desconocer qué es un principio y qué es un principio primero. *Fides et ratio* nos exhorta a:

«recuperar y subrayar más la dimensión metafísica de la verdad para entrar así en diálogo crítico y exigente con el pensamiento filosófico contemporáneo como con toda tradición filosófica, ya esté en sintonía o en contraposición con la Palabra de Dios»<sup>220</sup>.

No debemos malinterpretar el sentido de esta exhortación arrojando azúcar sobre su literalidad: se pide recuperar y afirmar la filosofía perenne y, desde esa base, medir las demás posiciones a fin de rescatar de ellas aquello que pueda ser salvado. Pero el diálogo se califica de “crítico”, en cuanto que la sabiduría, como *scientia reatrix*, debe juzgar a toda filosofía en su sumisión para dejarse medir por lo real, y a la vez de “exigente”, lo que implica la necesidad de interpelar el error como algo moralmente justificable.

No se busca dar una visión del tomismo que la haga más aceptable a los ojos contemporáneos. Esta es una posición acomodaticia, cobarde, cuando no traidora, no solamente de santo Tomás, sino sobre todo de la verdad misma, y en última resolución de la Revelación natural de Dios. Porque no se trata de justificar a santo Tomás ante nadie, sino de hacer ver por qué él está en las coordenadas de la verdad y no los pensadores de la inmanencia. Esto no significa proponer una falsa estabilidad o un fijismo doctrinal, sino la afirmación decidida de los principios innegociables que siguen a la evidencia del ente. La verdad sapiencial es la misma hoy que en el siglo XIII pero es

---

<sup>220</sup> JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, n. 105.

necesaria su proyección a las situación histórico-cultural-científica de nuestro tiempo<sup>221</sup>.

Pero preguntar cómo se aplican los principios tomistas al mundo actual puede significar un intento filosóficamente válido, aún ineludible, o convertirse en una trampa mortal; puede ser un valioso desarrollo real de su filosofía o su sentencia de muerte. De hecho, el diálogo con la moderna cultura fue, en general, un abrirse temerario para la transformación interior del tomismo, a partir de un corte con la Tradición, que produjo, en cambio, su corrupción definitiva. Y lo peor de todo es que quienes tales empeños persiguen creen tener como propio el único modo válido del diálogo. El P. Cardona nos dice al respecto que:

«Como hombres dialogaremos sobre la base de las evidencias naturales que nos son comunes. Pero si una filosofía no se pone en continuación con esas evidencias naturales, y establece como principio primero algo que ni como hombre ni como filósofo puedo yo sustentar como tal principio primero, la posibilidad misma del diálogo queda enormemente comprometida. Y si, además, esa filosofía establece un principio tal que consagra la subjetividad y la convierte en el canon supremo de cualquier certeza ¿no pierde sentido hasta la noción misma del diálogo? ¿No es acaso la incomunicabilidad una de las consecuencias más palmarias de la cultura establecida sobre el principio de immanencia? Perdida la función de lo real, cada entendimiento es un mundo cerrado sobre sí mismo, con total independencia de la coherencia formal de sus razonamientos»<sup>222</sup>.

El dialoguismo a ultranza no es una actitud involuntaria, sino plenamente deliberada, moralmente imputable. A veces parece obedecer a no querer quedarse fuera del círculo de los académicos de punta, o darse a

---

<sup>221</sup> C. CARDONA, *Olvido y Memoria del Ser*, p. 312: «No se trata, es claro, de un simple retorno reaccionario y pueril a 'lo de antes' (como muy puerilmente dicen algunos que nosotros pretendemos), sino de un fuerte paso adelante, en continuidad con la mejor tradición del pensamiento clásico, y del pensamiento cristiano, recuperando en nuestra fatigosa -tremendamente fatigosa- marcha filosófica la metafísica del ser, tal como Tomás de Aquino nos la legó».

<sup>222</sup> C. CARDONA, *Metafísica de la Opción Intelectual*, p. 158.

conocer en determinados ambientes para ser admitido en ellos, o no ser tenido por un medieval oscurantista, gótico y reaccionario. Esa aceptación patológica de la modernidad y el culto de lo “contemporáneo”, acritica de los errores de los que proviene y de aquéllos a los que ha conducido, se alimenta muchas veces de una inconfesada necesidad de bautizar alguna ideología, sea política, económica, epistemológica o religiosa, nacida de la Modernidad e incompatible con la Fe, doctrina que es antepuesta a la misma verdad filosófica con la cual, y esto se sabe muy íntima y conscientemente, no puede conciliarse. Estas graves corrupciones introducidas en algunas vidas humanas hacen decir a Cardona:

«¡Cuántas veces, en la vida ordinaria, debajo de argumentaciones de apariencia abstracta y universal, se entrevén deseos individuales y concretos! La mayor parte de esos raciocinios son de justificación, y no de descubrimiento. Y entonces conviene preguntar: ¿qué es lo que quieres?»<sup>223</sup>.

Por eso, hablando del diálogo realismo-idealismo, dice Gilson:

«Un bon désaccord philosophique vaut mieux, disons-nous, qu'un faux accord qui sombre dans la confusion. ... l'opposition du réalisme et de l'idealisme est absolue; il faut donc penser en conséquence et dire ce que l'on pense, comme on le pense. Car si cela est vrai, il est bon de le dire ... Il n'y a qu'une vérité, la même pour tous, et le souverain bien de tous les êtres raisonnables est de la connaître telle qu'elle est. Lorsque le philosophe la voit, il ne peut que s'incliner devant elle, car telle est la sagesse; et ce qu'il peut faire de mieux pour les autres est de la leur donner telle qu'il l'a trouvée, car telle est la charité»<sup>224</sup>.

No faltan tampoco personajes que se han cansado de santo Tomás, porque les restringe la libre expansión de su “pensamiento”. De ellos podría decirse que salieron de los nuestros pero no eran de los nuestros. La verdad enseñada por el santo de Aquino ya no es sentida como propia, les

---

<sup>223</sup> C. CARDONA, *Metafísica de la Opción Intelectual*, p. 98.

<sup>224</sup> E. GILSON, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, París, Vrin, 1947, p. 239.

aburre por su exigencia metafísica. Se sabe que se impone por su propio peso a todo intelecto abierto y a toda voluntad sana. Sucede entonces que, poco a poco, se desprenden de las verdades adquiridas, abandonan el punto de mira de santo Tomás, remueven de su corazón su doctrina para depositarla en sus manos, donde puedan objetivarla a gusto como algo que ya es exterior a su propia persona. Manipulándola a placer, imponiéndole una plasticidad de la que de suyo carece, pueden observarla, medirla, juzgarla, e interpelarla en base a criterios que no son ya los de la tradición y, finalmente, abandonarla con “tranquilidad de conciencia”, si se la encuentra anquilosada o fuera de moda. Un síntoma claro de esa huída de santo Tomás es que se empieza a hablar de “los tomistas” como una categoría de filósofos global y extrínseca, de la cual se busca distinguirse convenientemente, acabando en la autoexclusión de ese universo.

«La radical libertad de la oposición (realismo-inmanentismo) escapa a los que ven en el inmanentismo simplemente la etapa contemporánea del pensamiento humano, el momento histórico que toca vivir; y se sienten urgidos de ponerse al día, con el temor patológico de quedarse rezagados, sociológicamente marginados, en esa monolítica marcha de la historia por la vía de un progreso indefinido, donde la libertad individual queda reducida a un modesto libre albedrío en el orden de los medios, de modo que la alternativa es: inserción o arrastre»<sup>225</sup>.

La gravedad del inmanentismo no ha sido siempre denunciada con la claridad y sobre todo el valor con que lo hace el P.Cardona. Por el contrario, en el siglo pasado se ha dado un abandono constante de la doctrina de santo Tomás, sin razones objetivas que ameriten ese alejamiento<sup>226</sup>.

---

<sup>225</sup> C. CARDONA, *Metafísica de la Opción Intelectual*, p. 103.

<sup>226</sup> J. DE TONQUEDEC, *La Philosophie de la Nature*, 1956, p. 6: «Entre nosotros, hace más o menos un siglo, la enseñanza filosófica se reduce frecuentemente a evocar los diferentes sistemas, sin tomar parte por ninguno. Las monografías, las tesis de doctorado, se presentan y son recibidas a título de datos inéditos sobre tal pensador, tal escuela, tal período de la historia de las ideas. El dogmatismo filosófico es, en su conjunto, una actitud más bien rara, un poco pasada de moda. Si se toma a santo Tomás como maestro de pensamiento, no se podrán seguir otros caminos. – Asumiendo su doctrina, convencidos que ella es rica de verdad eterna, no la ofreceremos pues a nuestros lectores como un simple documento, como una rara chuchería, pare-



En tal sentido no puede ocultarse la responsabilidad de quienes conducen los centros educativos.

«En muchas escuelas católicas, en los años que siguieron al Concilio Vaticano II, se pudo observar al respecto una cierta decadencia debido a una menor estima, no sólo de la filosofía escolástica, sino más en general del mismo estudio de la filosofía. Con sorpresa y pena debo constatar que no pocos teólogos comparten este desinterés por el estudio de la filosofía»<sup>227</sup>.

En los círculos que hasta hace no demasiado tiempo se estimaba y se frecuentaba la doctrina del santo Doctor se ha dictado hoy una muy injusta prisión preventiva a sus escritos y enseñanzas.

No se trata de que se hayan retirado las imágenes de fray Tomás de nuestras universidades, está en todas ellas profusamente representado, porque no se evita algo intrínseco a la figura simbólica del santo, sino más bien, hay un insano rechazo a ingresar en la mente especulativa del Aquinate, porque una vez allí, el humilde fraile dominico lleva inexorablemente a sus lectores más allá de sí mismo, a la verdad, y a la Verdad de Cristo, fuente de luz y certeza<sup>228</sup>.

---

cida a las que venden los comerciantes de antigüedades, como un momento superado de la vida intelectual de la humanidad. En efecto, identificar la verdad con los vaivenes sucesivos del espíritu, es destruir la noción misma y rebajarla al nivel de esa cosa vulgar y despreciable que es la actualidad. Oponer la vida del espíritu a la posesión de verdades ciertas es un sinsentido. Por cuanto esa vida se nutre precisamente de tales verdades .... reclama un seguro contra el error, porque el error no es un verdadero alimento ... éstos son los principios sobre los cuales santo Tomás construyó su filosofía. Nosotros lo seguiremos y haremos lo mismo».

<sup>227</sup> JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, n. 61.

<sup>228</sup> Cardona tiene en claro que la aprobación del Magisterio a la doctrina tomista no constituye una ingerencia en la libertad de investigación o de enseñanza, porque no suprime otros modos de abordar la realidad, sino que propone el método más seguro, porque su metafísica concuerda armoniosamente con la Verdad revelada. Para un católico la solución no es difícil: el magisterio manifiesta una abundante, orientadora y abrumadora insistencia en presentar lo mejor: Tomás de Aquino. Con todo, no faltan aquellos que, para eludir las críticas a sus posiciones, se refugian en un ambiguo "agustinismo" -eufemismo por tomista heterodoxo-, como alternativa al tomismo, creyendo mimetizarse con ello entre los filósofos cristianos. Sin embargo, a poco que se atiende a sus afirmaciones, se deja ver la ignorancia de la doctrina del santo Obispo de Hipona que las mismas revelan.

Santo Tomas cumple así un rol análogo al de san Juan Bautista respecto de Cristo: prepara para la Verdad, pero él no es la Verdad, la refleja con humildad exquisita, pero también sin temores ni cortapisas. Desde él, mediante su sabiduría, es posible denunciar a los Herodes hodiernos, los asalariados que dejan entrar al redil los lobos mimetizados de ovinidad a los que ya no les importa la suerte de las ovejas. Cuando la Tradición, que es la transmisión de la Verdad, es descuidada y mancillada por quienes se formaron en ella y la desprecian por acudir a los Baales de la novedad, se provoca necesariamente la desorientación y el desvío de los pequeños, de los que están siendo formados en la Verdad. Y esto cae bajo la figura del escándalo evangélico, porque no hay ya un “bien mejor” a ser ofrecido a todo entendimiento como “bien común”.

Cayendo en el hiperdominio del diálogo espúreo y el ecumenismo vergonzante, ya no queda lugar para el respeto de la absolutez de la verdad –de la que se es completamente consciente– y la necesidad de su transmisión total en un diálogo genuino y en un apostolado provechoso. Tales personajes se emancipan de la verdad, considerándose moralmente autónomos ante ella: la sal se ha vuelto insípida y con ello inútil y será, tarde o temprano, necesariamente pisoteada. El P. Cardona sintetiza este drama con una frase extremadamente sugestiva: «los intelectuales juegan con el pensamiento como si nada importante estuviese en juego»<sup>229</sup>.

Hay una manifiesta distancia entre la humildad de fray Tomás y los vaniloquios inmanentistas. Tomás se oculta, para dejar brillar la verdad que conduce a Dios, y que él dice sin afectación ni vana retórica<sup>230</sup>, sino con la naturalidad propia de un saber que el hombre tiene a la mano y le es perfectivo. Por el contrario, el “pensamiento” inmanentista aburre con el croar cansino del yo: yo afirmo, yo pienso, yo teorizo. En santo Tomás, en cambio, la filosofía llega a la mostración de lo evidente, y argumenta desde allí: es la sabiduría del *ut patet*, del *manifestum est*, del *in omnibus creaturis apparet*, del *evidentissime apparet*, del *universaliter consideranti apparet*, etc.<sup>231</sup>

---

<sup>229</sup> C. CARDONA, *Olvido y Memoria del Ser*, p. 179.

<sup>230</sup> En la disputa de Paris de 1270, sobre la pluralidad de formas sustanciales, dicen los testigos que Peckham «quantumcumque dictus frater Ioannes exasperabat eundem fratrem Thomam verbis ampullosis et tumidis, nunquam tamen ipse frater Thomas restrinxit verbum humilitatis sed semper cum dulcedine et humilitate respondit», *Acta Sanctorum*, 7 martiii, *Processus Inquisitionis*, c. 9, n. 77, p. 712.

<sup>231</sup> En el encuentro de los inmanentistas todos gritan yo, yo, yo ..., porque cada uno se antepone a los demás y a la realidad misma, como el genio que explica sistemáticamente todo el universo. Es curioso el contraste con santo Tomás, quien sólo habla en primera

«Hay en el cristiano una repugnancia a emprender el camino del cogito, que cuando la historia ha cerrado ya la curva cartesiana, llevándola al punto cero, nos resulta comprensible. Como ha dicho Gilson ... ¿por qué todo pensador cristiano es realista, si no por definición, al menos por una especie de vocación?»<sup>232</sup>.

De aquí que cuando el filósofo cristiano abjura de su realismo o lo compromete en un diálogo impropio se resiente en su misma espiritualidad:

«¿por qué el pensador cristiano que abandona el realismo (es preciso el abandono porque nadie nace inmanentista), si no abandona el cristianismo, siente al menos –el fenómeno es general e innegable– enormes dificultades para conciliar su razón y su fe?»<sup>233</sup>.

El recurso al texto de santo Tomás acabó por reducirse solamente al intento de pasar aún por tradicional, “clásico” le dicen ahora, un camuflaje apropiado para cumplir superficial e insinceramente las recomendaciones magisteriales acerca de su doctrina. Afrenta inaudita a la obra del Angélico: servir de piel de cordero para el lobo voraz. Por eso, celebra el P. Cardona que esa práctica mendaz ya no ocurra:

«Hasta hace relativamente pocos años, se usaban algunos textos de santo Tomás como mero expediente o franquicia de ortodoxia. Afortunadamente ahora ya nadie se siente en esa obligación con vistas a obtener el *nihil obstat* para sus escritos»<sup>234</sup>.

Los intentos de redimir el pensamiento moderno acercándolo al tomismo (Noël, Mercier, Marechal, Rahner, etc.) son imposibilidades metafí-

---

persona para hacer notar convenientemente su descubrimiento del *actus essendi*, *De Pot.*, q. 7, a. 2, ad 9: «hoc quod dico esse est inter omnia perfectissimum ... hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum».

<sup>232</sup> C. CARDONA, *Metafísica de la Opción Intelectual*, p. 99.

<sup>233</sup> C. CARDONA, *Metafísica de la Opción Intelectual*, p. 99.

<sup>234</sup> C. CARDONA, *Olvido y Memoria del Ser*, p. 68.

sicas puras, porque violan el principio de no contradicción. Si la filosofía parte de la evidencia del ente no puede haber jamás filosofía que se asiente en la proscripción del acto de ser y en la autoafirmación del *cogito* o de la conciencia, porque toda su consistencia se reduce al puro ente de razón, sin fundamento *in re*, y del cual nada se sigue excepto otros entes de razón que tengan coherencia argumental con los primeros, ya sean su continuación temática o su contradicción.

Algunos admiten un cierto núcleo de la metafísica de santo Tomás pero se sienten libremente habilitados para mutilar, desgajar, suprimir, todo aquello que en su ignorancia les parece pasado de moda, superfluo o superado; por supuesto, sin haberse detenido a leerlo: la obra de santo Tomás es como la ley, se presume conocida, pero en verdad son pocos los que la han hecho intelectualmente suya.

El diálogo es así un nivelar para abajo, un ir desarmado hacia la cultura contemporánea buscando más recibir acriticamente de ella que donarle los bienes propios. Y esto porque ya no se sabe cuáles son esos bienes, o se duda de ellos sin motivo alguno. Además es un vicio muy extendido el considerar que para dialogar con un contemporáneo sólo existe el camino de asumir su lenguaje, evitando los tecnicismos escolásticos presuntamente pasados de moda y de los cuales en el fondo se sospecha por haber adoptado ingenuamente puntos de vista inmanentistas. No se habla, por ejemplo, de “esencia” porque ya no dice nada a la cultura hodierna, pero no se pone en juego esfuerzo alguno por dar a entender a otros lo que con ello se significa –lo que seguramente insulta la capacidad del interlocutor–, tal vez porque, en el fondo, ya no significa nada para aquél que se ha despreocupado de su sentido, lo cual insulta a la verdad. Así, creyendo hacer un servicio a la “verdad”, destruyen la filosofía, abriendo las puertas a la apostasía.

«Como ya he indicado, el filósofo debe proceder según sus propias reglas y ha de basarse en sus propios principios; la verdad, sin embargo, no es más que una sola. La Revelación, con sus contenidos, nunca puede menospreciar a la razón en sus descubrimientos y en su legítima autonomía; por su parte, sin embargo, la razón no debe jamás perder su capacidad de interrogarse y de interrogar, siendo consciente de que no puede erigirse en valor absoluto y exclusivo. La verdad revelada, al ofrecer plena luz sobre el ser a partir del esplendor que pro-

viene del mismo Ser subsistente, iluminará el camino de la reflexión filosófica»<sup>235</sup>.

Instalado ya en las coordenadas de la inmanencia, es común creer que hablar de filosofía perenne en santo Tomás es hacer de ella un dogma, es no tener en cuenta que la cultura tiene impacto en la “conciencia humana” y una filosofía o teología no podría servir para todos los hombres en todos los tiempos, lo cual, en el fondo, es negarse a admitir que Dios es Eterno. Esa actitud es la que habría hecho del tomismo algo cerrado y combativo, y por lo mismo arrogante o prepotente. Oigamos nuevamente a Juan Pablo II:

«En definitiva, se nota una difundida desconfianza hacia las afirmaciones globales y absolutas, sobre todo por parte de quienes consideran que la verdad es el resultado del consenso y no de la adecuación del intelecto a la realidad objetiva»<sup>236</sup>.

Cuando el “católico” librepensador acusa al tomista de refugiarse en un maestrillo y su corte de comentaristas, difamación siniestramente luciferina, se olvida, no solamente que el ente y su principio transcendente son inmodificables en su realidad y por ende en la estructura metafísica que debe predicárseles, sino que se ignora soberanamente cualquier recomendación magisterial acerca del santo Doctor. Una pérdida de la función de lo real y un insano criticismo es lo que está a la base de tales juicios, que sólo pueden formularse con desbordante ingenuidad o con sobrada mala intención. Hablar así es razonar ya a-filosóficamente y prescindiendo de la fe, si es que aún se la conserva. Ya late allí el germen inmanentista, la vuelta del hombre sobre sí mismo para definir lo que cree convenirle, con emancipación voluntaria de la realidad en la que vive y de la que forma parte. Y lo peor es que ese mal no se limita a un sujeto singular, sino que por una vocación difusiva de esa actitud, como una suerte de contagio intelectual, muchos inocentes son inculcados con esa actitud de sospecha ante la Verdad.

La verdad, con todo, es inmutable y la filosofía de santo Tomás, que expresa esa verdad, no puede diluirse o corromperse para hacerla caber en moldes antagonicos a la metafísica del ser.

---

<sup>235</sup> JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, n. 79.

<sup>236</sup> JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, n. 56.

¿Cómo se revierte esta situación? Cardona nos habla de una restauración de la metafísica. Es evidente que allí está el remedio. Pero es necesario advertir que se trata de ascender al lugar de donde se ha caído, siendo plenamente consciente del giro que la filosofía medieval operó en la Modernidad hacia el inmanentismo, y de las consecuencias que éste introdujo y la contaminación deformante y desacralizadora que ese falso espíritu produjo en muchas inteligencias cristianas.

«De ahí que un esfuerzo persistente y sin desmayos por resacralizarlo todo, es la única actitud que corresponde al pensamiento auténticamente cristiano ... repensar el proceso de inmanentización poniendo de relieve, desde su lógica interna, que la única posibilidad abierta ante sí mismo es la auto-aniquilación ... pensar que el inmanentismo ha agredido a la realidad en la medida en la cual la razón y el hombre se ponen como criterio del ser y medida suya, ya en pléroma de la razón absolutizada, ya en su inversión materialista, ya en las estructuras vacías de las hermenéuticas fenomenológicas ... en esta agresión contra naturam mantenida por varios siglos mediante la resurrección de viejas mitologías y la inversión de los aportes del Cristianismo, se ha producido la pérdida del ser lo que, inmediatamente, muestra el único camino que queda, que es el de el nihilismo total»<sup>237</sup>.

La versión más difundida de la historia de la filosofía no fue, ciertamente, escrita en clave tomista. Pero, precisamente cuando se intentó hacerlo así, quedó a la vista la pauperización que significan los últimos siglos de decadencia. Los “pensadores” gozan de fama inercial aunque ya nadie suscriba sus posiciones. Como no hay verdad, porque no hay metafísica, todos pueden convivir juntos, a pesar de sus múltiples contradicciones. Tienen importancia por su influjo cultural, no por su penetración intelectual. Y esto porque los mismos desarrollos del pensamiento moderno han llevado al hombre al cual esas construcciones mentales se dirigen a desconfiar y sonreír irónicamente ante cualquier pretensión de encontrar algo

---

<sup>237</sup> A. CATURELLI, *La metafísica cristiana en el pensamiento occidental*, p. 64.

valioso más allá de una vida regida por el goce sensible y la huida del dolor. Ya anciano, nos da Gilson un testimonio conmovedor:

«Diré pues que en el crepúsculo de una vida dedicada al estudio de la filosofía cristiana, plenamente consciente de la evolución histórica que ha sufrido –la misma que el Papa León XIII ha descrito tan lúcidamente en *Aeterni Patris*–, lo estoy asimismos de la milagrosa fidelidad a la fe cristiana que es testimonio. Y esto es incluso lo que justificaba, a mi modo de ver, la dura obstinación de que da prueba el magisterio de la Iglesia en materia de ortodoxia; sin este rigor atento a las menores desviaciones, actuales o posibles, hace mucho que el milagro habría terminado. En este aspecto, la elección de una norma doctrinal se impone como una necesidad. No basta recordar a los espíritus el error, si al mismo tiempo no se les puede decir dónde está la verdad. Y hay además razones mayores para que esta norma doctrinal sea la teología de santo Tomás. La principal de las razones, hablando como filósofo cristiano y en la perspectiva de la filosofía cristiana, es que la metafísica de santo Tomás descansa sobre una concepción del primer principio tal que, al satisfacer las exigencias de la revelación entendida lo más literalmente posible, asigna al mismo tiempo a la metafísica la interpretación más profunda de la noción de ser que jamás haya propuesto filosofía alguna. Digo que esta interpretación del primer principio es la más profunda de todas porque, bajo su luz, puedo continuar teniendo por cierto todo lo que hay de cierto en las otras filosofías, sin excepción alguna, y porque le debo verdades sobre Dios, sobre la naturaleza y sobre el hombre que sólo de ella puedo deducir. Si se me objeta, pues, que no puedo pretender detener en santo Tomás el curso de la historia de la metafísica, y que es tiempo de encontrar otra cosa, responderé simplemente que no tengo la misión de detener nada. Digo simplemente lo que pienso. Aportando mi experiencia, digo solamente que si hubiese encontrado algo más inteligente y más cierto que lo que santo Tomás ha dicho del ser, me habría dedicado a hacerlo llegar a mis contemporáneos. Pero, por el contrario, he llegado a pensar que su metafísica es cierta, profunda, fecunda, y es esta verdad sin originalidad alguna de

lo que me contento con informarles. Estoy bien lejos de ignorar sus esfuerzos y menos aún de desdeñarlos. Me gustaría solamente que conociesen la verdad de que yo hablo, tan bien como yo conozco aquélla con que ellos discuten. En el punto al que he llegado, veo ya incluso, en el futuro próximo las novedades filosóficas que no hacen otra cosa que brotar y que no tendría fuerza ni tiempo para seguir en su curso. Lo siento, pero cuando veo tras de mí seis siglos de especulación durante los cuales la filosofía no logró siquiera conservar la verdad que había recibido en herencia, no veo razón alguna para despojarme de la mía sin esperanza de encontrar otra con que reemplazarla»<sup>238</sup>.

No es otro el juicio del P. Fabro, egregio tomista e inspirador del P. Cardona, para quien la filosofía cristiana, originada en el ente y resuelta en Dios como Primera Causa, es

«una doctrina digna de respeto y antigua, a la que Descartes había pretendido liquidar y que ahora, con la muerte del que eso pretendía, se lanza adelante para reivindicar sus propios derechos. De hecho, aquí la génesis histórica de los sistemas no puede ser indiferente a su consistencia especulativa. La caída por tanto del principio de asociación (Hume) y síntesis mental tiene su reflejo inmediato en el principio de autonomía o síntesis a priori (Kant) y en consecuencia también en el principio de la así llamada creatividad y espontaneidad absoluta del pensamiento (idealismo). ¿Que la filosofía moderna ha surgido de un falso problema? Ese es precisamente el problema de los problemas»<sup>239</sup>.

La verdad del intelecto es causada por las cosas mismas, el ente *per se reale*, y no por una proyección del alma independiente de la experiencia. Esto no significa agravio alguno contra nadie, ni mucho menos una irracional discriminación de personas o posturas filosóficas, o ausencia de tolerancia para el disenso:

---

<sup>238</sup> E. GILSON, *El filósofo y la teología*, Guadarrama, p. 83.

<sup>239</sup> C. FABRO, *Percepción y Pensamiento*, Pamplona, EUNSA, 1978, p. 36.



«Creer en la posibilidad de conocer una verdad universalmente válida no es en modo alguno fuente de intolerancia; al contrario, es una condición necesaria para un diálogo sincero y auténtico entre las personas. Sólo bajo esta condición es posible superar las divisiones y recorrer juntos el camino hacia la verdad completa, siguiendo los senderos que sólo conoce el Espíritu del Señor resucitado»<sup>240</sup>.

He aquí el sentido de la opción intelectual cardoniana: es intelectual porque está en juego la evidencia inderogable del ente, pero es opción, no porque implique una elección entre bienes, sino porque uno de los cursos posibles del obrar supone una desviación moral.

Quienes insisten en no entender a santo Tomás lo hacen a partir de un acto voluntario: tanto peor si implica haber recibido una formación integral, precisa, profunda, de su doctrina y no estar dispuesto a transmitirla. Aquí se corta culpablemente la Tradición filosófica y, en el mismo acto, se impide a otros acceder al “Bien Común Mejor”, el cual se desvirtúa, se evapora, se pierde.

La voluntad debe confirmar lo que la inteligencia capta. Si desestima la verdad ya incurre *eo ipso* en una actitud condenable. Y el intelecto, por experiencia y por tradición, por invención y por doctrina como dice fray Tomás, le presenta a Dios como primera causa de todo, inclusive de la propia naturaleza humana. La filo-sofía es amor a lo conocido como verdad de lo real, y cuando la voluntad se aparta de la sofía, retirándole su filo, se vuelve sobre sí misma, porque el filo no puede quedar sin objeto, y se complace en fundar una anti-sofía: se ha caído en la inmanencia.

De aquí que, en términos de verdad sapiencial, los sistemas modernos son prescindibles, pero en términos de verdad histórica, de explicación del mundo actual, son insoslayables. Como explicaciones de la realidad versan sobre el ente de razón, y pese a su coherencia, no aportan conocimientos para una *scientia veritatis*. Pero como corrientes formadoras de cultura, pese a no superar el ente de razón, son perfectamente reales, operan en el mundo y causan efectos disolventes del sano juicio filosófico, lo que obliga a perfeccionar las respuestas filosóficas ante sus pretensiones, porque el influjo de tales entes de razón es trágicamente real.

---

<sup>240</sup> JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, n. 92.

Por eso el diálogo auténtico implica hacer lucir la verdad: *Ut veritas pateat, ut veritas placeat, ut veritas moveat*, dice san Agustín en *De Doctrina Christiana* (4, 16, 61): pero para que la verdad se manifieste, agrade y mueva, es preciso admitir que la filosofía cristiana se alimenta del amor a Dios que hace al hombre amante de la verdad, con un apetito espiritual que lo ilumina, estimula y dirige hacia la penetración gozosa de todo lo que es. Santo Tomás nos habla de la docilidad como pertinente a la prudencia, que nos exige saber aprovechar las enseñanzas de la Tradición, como el depósito de sabiduría que nos instruye:

«docilitas, sicut et alia quae ad prudentiam pertinent, secundum aptitudinem quidem est a natura, sed ad eius consummationem plurimum valet humanum studium, dum scilicet homo sollicite, frequenter et reverenter applicat animum suum documentis maiorum, non negligens ea propter ignaviam, nec contemnens propter superbiam»<sup>241</sup>.

La pérdida de la metafísica del ente redundaría necesariamente en una imposibilidad de encontrar los instrumentos intelectuales para la penetración del misterio de Dios. Porque una pura construcción mental no es una *habilitas* que permita la intelección de la fe, sino sólo la penetración intelectual que sigue a una ordenación natural a Dios y se expresa con verdad, porque es la filosofía como amor a Dios, que implica toda la persona del hombre atenta a la revelación natural.

Filosofía es la perfección del entender a Dios por las cosas, y por lo mismo reconocerlo por su autor y darle gloria con el asentimiento a su convite paternal que nos hace partícipes de su misma vida, y esto, como nos dice fray Tomás en el texto citado, a través de la docilidad a las doctrinas de los mayores, no descuidándolas por pereza (*ignavia*) ni rechazándolas por soberbia: *In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit* <sup>242</sup>.

La verdadera solución, que es el sabio consejo del Magisterio, es pues volver a Tomás, a través del contacto directo con sus obras.

La *lux veritatis* agustiniana es la luz de Cristo que como católicos fieles debemos hacer lucir, porque el amor a la verdad nos obliga, en expre-

---

<sup>241</sup> S. TOMÁS, *S.Th.*, II-II, q. 49 a. 3, ad 2.

<sup>242</sup> S. TOMÁS, *S.Th.*, I-II, q. 2, a. 8.

sión de Maritain, del útero al sepulcro. Es ese amor por la verdad el que nos urge a saber y hacer saber a otros que es verdad que el pensamiento de inmanencia no es verdad. Porque:

- a) la verdad se obtiene porque se hace silencio ante el ente,
- b) la verdad se enseña porque previamente a transmitirla se la ama como un bien
- c) la verdad se defiende porque se conoce su valor, y su vínculo con una tradición venerable.

Carlos Cardona, instalado libremente en esa tradición, y dejándose enseñar por santo Tomás, nos ha probado defender hidalgamente la verdad que recibió de otros e hizo suya como el bien mejor que se debe ofrecer a todos, porque conoce esa doctrina como verdadera y la ama en consecuencia. ¿Seremos nosotros capaces de hacer lo mismo?

Luis D. FERNÁNDEZ

