

## EL AMOR FUNDAMENTO DEL SER FINITO\*

Cesáreo López Salgado

El título de este libro nos anticipa con toda claridad deseable la tesis que se intenta desarrollar; la "Participación metafísica" tiene aquí el sentido último y originario, que trasciende las comunicaciones particulares o el nivel de las "causas segundas" y denota el hecho primero absolutamente para todo ente finito de su derivación y fundamentación **total** en el Principio sin principio. Desde los orígenes jónicos, la especulación metafísica nos dice que toda la policromía indefinida de los entes contingentes y limitados que nos salen al paso o que podríamos imaginar y pensar se "fundamentan" y así en cierto sentido "participan" del Principio Absoluto. Desde Platón ese "fundamentar participando" se irá perfilando de una manera particular, se irá pensando no solamente que todo lo finito tiene que fundamentarse en lo Infinito, lo relativo en la Absoluto, sino se quería entender el **modo con que esto es posible** y así cómo es racionalmente explicable, pues las aporías no son pequeñas, cuando se pone un finito frente a un infinito, cuando se

---

\* Julio R. MENENDEZ. *El amor. Fundamento de la participación metafísica.* Roma, 1985

quiere pensar la multiplicidad frente a una unidad originaria, aunque aquel se fundamente en Este y en él se lo considere precontenido. Y bien, la tesis nos va a decir que el fundamento último, verdaderamente último -que no excluye otros grados previos de fundamentación, sino más bien que los presupone- es el Amor del primer Principio, o que el Primer Principio como amor es el sentido, la razón última del ente contingente. Esta fundamentación o "reconducción", como dice el autor del libro, del ser finito al Amor Divino, se hace a través de la exposición del pensamiento de Tomás de Aquino y más particularmente en la exégesis del tema en los libros de la **Summa contra Gentes**. Pero, si el título es claro respecto de la conclusión central y del objetivo al que se pretende arribar, resulta muy corto en relación al contenido global de la obra. Si, después de leer el título, se recorre, aunque sólo sea el Índice, se percata uno inmediatamente de que estamos ante un tratado completo de lo que podría llamarse Metafísica del ente finito desde o hacia su fundamentación en el Amor Infinito. Naturalmente: a través de la hermenéutica del pensamiento del Aquinatense (en la **Summa contra Gentes**). Habría que añadir aún, para ser completos, que el punto clave y criterio definitivo desde donde se hace la hermenéutica tomista, es la interpretación establecida en los últimos años, que exalta la principalía y fecundidad casi omnímoda en la metafísica de Sto. Tomás de su concepción del ser como **actus essendi**. Y en esta interpretación del **esse** tomístico se otorga indiscutidamente y con razón el cetro, al agudo pensador italiano, el P.C. Fabro, a quién la especulación filosófica cristiana y tomista en general debe una fuerte revigorización, cuyo centro vital es precisamente esa concepción del **esse** intensivo, reencontrado en Tomás de Aquino.

Con esto quedan señaladas las líneas claves o, si se prefiere el marco de esta obra de gran aliento filosófico del P.R. Méndez. Un libro sobre la ontología del ser finito, visto antes que nada como "una participación" del Esse Infinito, participación que tiene como último punto fontal u originante un acto de Amor del Amor Infinito, ontología que quiere repensar el viejo pensamiento tomista, a la luz de sus mejores intérpretes de nuestro siglo. Quiero subrayar que este carácter de amplio tratado ontológico del ente finito, que tiene esta obra no consiste en una "introducción general" para desde ella, pasar al punto clave del Amor Fundamento. De las cinco partes de que consta la obra, cuatro, aunque evidentemente orientadas al objetivo final, pueden considerarse un tratado sobre "La naturaleza del ente finito" (la 1ra.: La estructura de lo real; la 2da. y 3ra.: la circularidad del ente al Esse (Dinámica ascendente) y del Esse al ente (Dinámica descendente); y la 5ta.: El Fundamento intelectual del ente). Y con esta larga preparación sobre lo que es el ente finito o participado y su total relación con el Esse, culmina su iluminación en la 5ta. Parte con: El Amor fundamento de la participación metafísica. Sin duda que estas partes introductorias podrían haberse reducido, pero, creo, aunque ellas desborden la limitación del título, no sólo sirven para dar una base rigurosamente sólida, a la conclusión sustancial (la fundamentación del ente finito en el Amor, aparece exigida inexorablemente, después de mostrarse su previa resolución en el Esse y en el Intellecto Divino), sino por el valor que en sí misma tiene esta exposición, ya que no es nada fácil encontrar en la literatura pertinente una exposición global, completa y orgánica de la naturaleza metafísica del ser limitado con las características de precisión, claridad y "formalidad" que presenta ésta. El autor no sólo da muestras de haberse posesionado cabalmente de la doctrina del Aquinatense,

sino también de su estilo, capaz de transmitir en un lenguaje técnico (directa e inmediatamente), un pensamiento sobre los más altos niveles metafísicos y teológicos. El añejo sabor escolástico de esta exposición sembrada de citas latinas, lejos de ser un demérito, no está reñida con los neologismos y audacias del lenguaje.

La pregunta, pues, a la que se quiere responder en estas "primeras cuartas partes" del libro es muy determinada: ¿Qué es en último término o para el pensamiento metafísico, el ente finito? La respuesta, que pretende ser metafísica, debe partir de un planteamiento metafísico de la misma, es decir de una captación del ente a nivel metafísico. ¿Cómo se capta, cómo se entiende el ente en metafísica? El autor advierte muy bien que la cuestión debe ser tratada "en la vía metafísica", es decir, en la profundidad y ultimidad propia de la comprensión metafísica del ente, lograda con el "método" (vía) metafísica. Pero, la actitud realista de Sto. Tomás, enraiza profundamente el logro de ese método, el fruto de la difícil y riesgosa "abstracción-separación" (intensiva, dirá el autor con el lenguaje del maestro Fabro) propia de lo metafísico, en la primera, espontánea y natural captación del ente por parte de la mente humana, que Méndez llama "el asimiento del ente". Captación primera del ente que es el acto primero de nuestra inteligencia; primero en el tiempo y primero trascendentalmente, porque todos los conocimientos humanos lo presuponen e implican: "El ente como **noema originario** resulta del reconocimiento de que **algo** es, sin distinguir todavía entre sujeto y predicado. Es el **asimiento del ente**". (p. 19). El ente es aprendido y afirmado a la vez con **un solo acto; noema u objectum** originario en donde hay un sujeto (**algo**) y un verbo (**es**), pero, que en la unicidad del acto no aparecen separados, pues el "algo" no puede pensarse sin el "es". Concepto y juicio sintético a la vez, el ente captado o "asido"

como "algo es" es el **primun cognitum**, el noema originario. La "vía metafísica" hace pie en él, arranca de aquí, pero no se queda o menos aún termina en él, tal como aparece en la primera captación o en la aprehensión del mismo que acompaña todo humano conocimiento. Pero, aunque parezca paradójico, la vía metafísica tampoco abandona este punto de partida; la vía metafísica es vía de la razón que opera "re-flexionando", volviendo, retornando sobre lo conocido y sobre los actos propios que pretenden conocer; es una vía circular o tal vez mejor hacia la interioridad o profundidad de lo conocido y del cognoscente. Esta reflexión nos advierte que inmediatamente unido al carácter originario de este **primun cognitum** está el de su trascendentalidad absoluta, es decir, su presencia constitutiva en todo otro concepto, en todo otro conocimiento, su carácter de "semantema trascendental fundante de toda otra determinación" (p. 17), según la conocida cita que hace Tomás de Aquino de la Metafísica de Avicena "**In quod (ens) intellectus conceptiones omnes resolvit**".

Pero, no es del caso hacer todo el recorrido del proceso hacia el "concepto metafísico" del ente, ni tampoco (al menos por ahora) el análisis completo de toda su riqueza, sino de centrar la atención en esa noción en sus **formalidades peculiares** y constitutivas. Ella reviene sobre aquel originario "algo es", pero, advirtiendo ahora claramente que el "algo" está por o representa a todo lo que es o puede ser en su indefinida multiplicidad y variedad, reunido todo bajo el ángulo común de ser una determinación, un **id quod** que empieza por ser un quid o esencia; pero esta esencia (en general) que proporciona la faz eidética del ente, en su pluralidad casi infinita, se la ve siempre y necesariamente como una **determinación** del es. Este formidable "es", que de suyo va más allá de esa faz y nivel eideético es el **ser** en su sentido verbal más fuerte y

dinámico, el *esse* del léxico tomista en su acepción del *actus essendi*, de actualidad última y pura, más allá de la cual no puede irse en el plano ontológico. El autor termina con este enjundioso párrafo que resume su primer y fundamental logro en su ascenso por la vía metafísica: "Lo propio de la aprehensión resolutive metafísica es la resolución del ente en el *esse*, que es su acto. Este *esse* metafísico incluye las modalidades que lo coartan en los entes; por ello, se "intensifica" con todas las nociones, superándolas siempre. Así por la reflexión intensiva se opera el ascenso por los grados del *esse* en cuanto tal. Quien conociera perfectamente el *esse*, conocería todos sus grados" (p. 22).

Hasta aquí, pues, hemos hecho una primera aproximación, a la pregunta por la natura del ente finito, una primera determinación metafísica de lo que es el ente. El ente como determinación del acto de ser (*esse*) debe ser prolijamente profundizado. El autor emprende una verdadera **Analítica del ente**, una investigación minuciosa sobre los componentes de este "sínolo" primordial que sólo se aclara por la vital y especialísima relación que los liga. Por este nudo central comienza el andar de esta analítica, nudo que Méndez llama "sinteticidad del ente". En el ente hay una punta que lo arrastra hacia "arriba", hacia el acto, la trascendencia y si se quiere, hacia lo absoluto; y hay otra punta que lo ata a la limitación, hacia la particularización, a la potencia. Es evidente que en la concepción de S. Tomás, nutrida en la teoría aristotélica de la potencia-acto, la "principalía" en esta síntesis quedará asignada a lo primero, al acto: él es la razón de ser, el principio de esta principalía o preeminencia del acto, la positividad de la síntesis (el autor emplea el término "emergencia", que no me resulta simpático), siempre en la óptica aristotélica, no es de un simple más, un grado más alto de una misma realidad -como puede ser en la teoría de Suarez o de Leibniz-, sino que el

acto es pensado como un momento radicalmente diverso de la potencia -aunque del todo correlativo, como un "salto cualitativo" de un nivel a otro. Según esto, el "acto de ser" o *esse*, no sólo es lo "otro", lo totalmente distinto de la realidad de la esencia, sino su principio total. Asentada esta primacía y distinción del "ser" (*esse*) en tanto puro acto y perfección sin más -que el Aquinatense decanta de los atisbos aristotélicos y platónicos, incidentes ya en la patrística cristiana en su concepción de Dios como Puro Ser-, se impone la tarea de demostrarlo. Las fatigosas y sutiles discusiones de la tradición de las escuelas escolásticas no procedían de un puro prurito dialéctico, sino que en ellas se decidía sobre concepciones muy distintas de la naturaleza última del ser y del ente finito. Y así tiene razón el autor cuando afirma: "La distinción real (entre *essentia et esse*) se convierte en el momento especulativo fundamental de la metafísica de Tomás de Aquino (p. 33). Y así, después de hacer una breve pero clara enumeración de las fuentes de la teoría de la distinción real y un recorrido por las obras del Angélico para considerar el tratamiento que en ellas hace del tema, anteriores a la *Summa c. Gentes*, dedica a ésta todo un amplio capítulo. Este analiza el cap. LII de la *Summa c. Gentes* y puede tenerse como correlativo, al cap. XXII, en el cual el Doctor Medieval demostraba con seis argumentos que: "Sólo Dios es identidad de *esse* y *essentia*" y así demostraba también a *simultaneo* que "Todo ente finito es composición de *essentia et esse*". Ahora esto se ratifica *ex profeso* con siete argumentos en los cuales aparece a la vez la simplicísima identidad entre el Ser y la Esencia Divina y la composición en todo lo creado. La pluralidad de los argumentos no sigue una ordenada línea jerárquica, sino que desde distintos ángulos, que capta la reflexión metafísica, explicita el asimiento primero del ente en su composición ente-ser, en el ser finito, concluyendo

que esta composición es real a la vez que, en cierto modo la corrigen, llevando esa composición nocional a la identidad real en el Ser Infinito. El nervio de esta variada argumentación se apoya, por una parte, en la consideración de que el "acto de ser" es en sí puro, no es un género, aunque el más alto sino que es el acto universalísimo, trascendental de todas **las maneras del ser**. Y, por otra parte, en el primer principio de identidad-contradicción que afirma que lo que es, es y sólo se distingue de lo que no es, y así **lo que un acto es se identifica en él y sólo se distingue por lo que no es ese acto y así una perfección sólo puede distinguirse o dividirse y multiplicarse por algo que en sí no es aquella**. De aquí las dos conclusiones simultáneas que afloran en estas argumentaciones tomistas: por un extremo, El Esse en sí en su puridad es Infinito, Absoluto y Uno simplicísimo. Y por el otro: todo lo que es finito, es decir, con cierto acto limitado de ser, sólo puede ser, en cuanto a ese acto limitado de ser va unido un elemento (limitante). De esa doble conclusión surge inmediatamente una tercera, que las vincula íntimamente: Todo ente que no es el Acto puro de Ser absoluto y subsistente, en todo lo que aquel es, lo es por el Acto de Ser Subsistente. Y ese **ser por** que significa su fundamento, explicación, nexo y consistencia ontológica, se aclara como "participación del Acto de Ser Infinito". Otra vez aquí la "vía metafísica" nos lleva del asimiento primero o natural del ente a sus profundidades recónditas. En aquel asimiento primero el "esse ut actus", aunque oscuramente, es visto como trascendente respecto de "aquello que es". Esa determinación o esencia es un modo, algo que contrae o coarta la trascendencia indeterminada del "es" (que es todo). Así la sinteticidad aparece como constituyente del ente que se ofrece a nuestro conocer, y así, decir que **es-por** participación no es más que explicitar esa relación estructural del "algo" al "es" e indicar un camino para que la



reflexión metafísica profundice la misma. La distinción y composición real de los dos términos es el punto firme desde el cual se hace el paso de la participación, que es la resolución del modo o esencia en el *esse* o acto de ser. Explicitemos antes de proseguir dos términos claves: "resolución" en el *esse* no quiere significar que todo el ente o su momento real esencial termine siendo absorbido, fundido y en último término identificado en el *esse* (lo cual sería contradictorio con la visión aquí expuesta), sino que dependa ontológicamente de él, de él se derive y en él encuentre su explicación. De donde: "participación" quiere expresar el modo de esta derivación y dependencia ontológica, empezando por sugerir que ella consiste: en un darse lo participado, (el *esse*) en lo participante como una similitud limitada, imperfecta ("*Partem capere*").

Según esto, ¿cómo la sinteticidad del ente, captada en su asimiento, se aclara por la "participación"? Hay dos momentos implicados en la participación presente: el de la esencia (y cada esencia particular) respecto de su propio *esse*, y el de todo el ente concreto (*essencia*) y su acto de ser respecto del *Esse Subsistens*. El asimiento inmediato de la realidad nos daría (daría, digo yo) la percepción implícita, confusa de esta participación, empezando por la segunda, que en realidad es la primera y fundamental. En esa captación directa del ente -se ha visto ya- el "es" se muestra como perfección última, pura perfección trascendental (o con cierta indicación al menos hacia su trascendentalidad). Este "es" aparece con un "es" de un "algo", de un "esto", que es precisamente un "modo", una determinación, una esencia, que modifica, determina, coarta ese "es" (en sí trascendental, omniabarcador) a ese "algo", modo etc. El "es" no se da en el "algo" en toda la plenitud y omnitud que de por sí tendría, sino "limitado", "finitizado", disminuido, es decir: participado (p. 57, en donde aparece cierta ambigüedad

entre el **Esse subsitens** y el **ens comune**). Ahora bien, esta captación implícita de la participación deberá ser "iluminada" por lo que nuestro autor llama con el maestro Fabro, la "reflexión intensiva" (p. 56) es decir, por un proceso abstractivo e inferente (**abstractio, separatio**), que tome plena conciencia que el acto de ser, no sólo no es o se restringe a un modo de ser o a todos los modos de ser juntos o esencias posibles, sino que los trasciende a todos, que es "lo otro" respecto del plano esencial y para situarse en él es necesario hacer un verdadero **anabasis eis allon genos**, un tránsito a otro nivel cognoscitivo, que visualice el **esse**, como a la perfección de todas las perfecciones, la **actualitas omnium formarum**, actualidad, dinamismo puro y simplicísimo de toda otra determinación o esencia, que las pre-contiene a todas, pero en un modo superior a todas ellas. De este "concepto" del **esse** que, aunque se concentre en su puridad no puede prescindir del todo de la esencia y su multiplicidad (y así es análogo), por propia gravitación nos lleva al de **Esse Absoluto**. Efectivamente, el **esse** intensivo, en cuanto puro acto, es totalmente ilimitado infinito y por eso, es absolutamente uno, máxima realidad subsistente en sí y de por sí, como Acto de Ser, sin que sea posible en El, un nivel esencial, distinto e inferior al Ser. Entonces, esa trascendentalidad del **esse** que nos daba el asimiento del ente, como un Más Allá inaferrable, inabarcable con la medida de la esencia, se concentra ahora, en un Único Punto de densidad infinita, no simplemente en la unidad abstracta de una noción trascendental, sino en un Acto de Ser Subsistente, y singular, que trascendentalmente pre-contiene toda ulterior determinación que en algún modo signifique perfección y positividad. La participación del "algo" en el "es" del asimiento inmediato, se determina y transforma ahora en la captación de todo el ente (que no es lo absoluto) como **participación-** del **Esse Subsistens**. Pero ese

"se determina" merece una consideración que la libere de algunos equívocos de importancia. El Prof. Méndez nos dice que tal determinación no es una experiencia fenomenológicamente relevante, ni tampoco es conclusión de una demostración; "en realidad ella **"se muestra"** en el proceso analítico metafísico del ente concreto al **esse** que es su acto" (p. 54). Como se ve, el autor señala tres posibles caminos para lograr la "determinación nocional" del ente finito como ente por participación del **Esse Subsistens**. El primero, que quisiera ser "un método fenomenológico" comprobaría junto en la captación del ente inmediatamente su derivación y resolución en el **Esse** absoluto; el segundo camino sería el obtener esto mismo a través de una serie de inferencias, que partieran o concluyeran, naturalmente de la investigación del ser finito, según se nos manifiesta. El tercero y al parecer el válido sería el del proceso o "vía de la reflexión metafísica", en la cual un análisis del ente limitado y concreto lo mostraría reducido al **esse** que es su acto. La diferencia entre el segundo y tercer método fincaría en que el segundo hace uso de una verdadera inferencia desde el ente al **Esse Subsistens**, mientras que el tercero, encontraría esta resolución o remisión fundante (que es la participación) al **Esse Subsistens**, analizando, descomponiendo los elementos o componentes de la realidad finita, por sí misma la remisión al **Esse** absoluto, aparecería inscripta en el corazón del ser finito. No se trata de sutilezas; las palabras del autor se hacen categóricas cuando subraya expresamente: **"No sólo no cabe demostración de la real fáctica presencia del ente-por-participación...sino que tampoco cabe la demostración de su condición de participante que tiene un esse participado"** (p. 55). Yo diría que en cierto modo "cabén las dos cosas". Pero, veamos el camino del autor: él consiste en advertir que cada naturaleza real aparece en su concepto correspondiente como un "recorte"

en la infinita riqueza del esse. Tal "esse intensivo" es llamado así porque en su **intensidad** "abrazo o comprende todos los modos posibles"; con esto quiere decirse -o así parece al menos- que el esse de cada ente, su "es" en lo que él de suyo **significa**, trasciende, va más allá de **aquello** que actúa (que al considerar este árbol como ente, su ser o esse, en lo que propiamente **significa**, trasciende, va más allá de todos los árboles y todas las cosas). Llegado a este punto, el autor hace un giro o un salto, que no se ve muy bien como está en el mero "análisis del ente que se nos da en nuestra reflexión", y dice: El esse que se nos da en cada ente es de hecho parcial (es esse, acto de esta esencia); pero, "aún la suma complexiva de todos estos esse parciales resultará siempre parcial, porque la adición de los "esse participados" no se identificará con el **Esse subsistens**".¿Cómo de un acto de ser particular (un "es esto") veo que este "es" depende, se deriva y se participa de un **Esse Abosoluto**, Sujeto en sí y de por sí **Subsistente**, Puro Acto de Ser? El autor, paladinamente, después de la afirmación anterior, continúa: Media el salto metafísico que (como se verá) marca la diferencia y dependencia del ente sintético (compuesto in linea esendi) respecto al **Omnino simplex**"...(p. 56). Este salto metafísico es una hermosa palabra para significar una serie penosa de argumentaciones, demostraciones, inferencias...

Lo que está en juego o en el fondo de esta cuestión es la índole de nuestra captación del ser, no en la captación de la vía metafísica, sino, en el asimiento natural y espontáneo con el que primeramente se despierta la mente y que en cierto modo continúa a lo largo de todos los conocimientos posteriores; en él, como se dijo, debe hacer pie el ascenso metafísico.

El camino puede pensarse de dos maneras: como lo hace la interpretación común del tomismo, se afirma en

primer lugar la captación del **ens commune** (*essentia* y *esse*), noción o juicio de valor trascendental, pero referido al contenido, al ser de este conocimiento particular. Esto estaría dicho en la conocida sentencia del Angélico: El **ens** es:

- **Primum**,
- **Notissimum**,
- **In quo resolvuntur omnes cognitiones.**

Es decir: el **ens**, que para Tomás es "**Id quod habet esse**" o la dupla **esse-essentia**, es absolutamente **primum cognitum**: lo primero que se conoce, el **objectum proprium** de la inteligencia como tal y por eso, iluminante general de todo otro cognoscible. Es lo **Notissimum**: la idea-afirmación "algo es", aparece patentísima, clarísima, irrefutable a la inteligencia desde que empieza a ser inteligencia y mientras sea inteligencia. Y esta noción primerísima y clarísima es la madre de toda otra noción y conocimiento, en cuanto que todo se lo ve originándose en ella, en tanto se lo ve, inscripto en ella, como una particularización o participación de ella. Todo esto, claro está, debe completarse con la advertencia de que se trata del conocimiento humano, de una inteligencia, **forma corporis**, que se mueve en consonancia e incitación de la sensibilidad, y cuyo objeto **formale proprium** no es el **ens** en sí puro, sino el **ens sensible** y que sólo desde este, puede ascender dificultosamente a entrever las vértebras inteligibles del ser como ser, del ser en su pureza última. Por eso, aquel **ens**, **primum**, **notissimum**, **super transcendente**, se lo atisbaba, como un halo fulgurante de un **ens corpóreo**, de una determinación sensible, de este árbol, de esta mariposa. La cuestión está aquí en saber cómo obtiene la inteligencia aquella captación primera, conocidísima, omniabarcadora, pues, en siendo primera, por lo menos con "prioridad de natura" no puede proceder del

ser que determinada y parcialmente posee la entidad singular y corpórea, que viene de la sensibilidad. No pasan las cosas en nuestro conocer como si el árbol, que al ver con mis ojos, pienso como ser, proyectara el halo trascendental del ser desde su ser particular, sino a la inversa: el ser particular del árbol aparece como situado, iluminado desde el halo u horizonte trascendental del ser. Y no parece que el recurso a la teoría de la abstracción que operaría el entendimiento agente, necesaria en esta interpretación tomista, para la captación de lo "inteligible", puede ofrecerse aquí como una explicación suficiente. El **intellectus Agens**, entendido como fuerza depurante y filtradora de lo inteligible inmerso en la imagen, deja libre o extrae (y en este sentido abs-trae) esa entidad o nivel inteligible y así lo pone en el seno del entendimiento. Pero esa "specie", tanto al salir abstraída del **intellectus agens**, como al ser coronamiento del **intellectus possibilis** o propiamente cognoscente (**specie expressa**) es una **natura communis**, es el "inteligible" como universal directo, es decir la razón o esencia en lo que ella es y nada más. En orden a su "universalidad", ella es fundamental: tiene en sí la "aptitud para ser predicada de muchos", pero esa aptitud todavía no ha aflorado, no ha sido vista y afirmada por el entendimiento, que hasta ahora solo contempla lo que tal esencia en sí es. La advertencia o conocimiento de esa aptitud de ser referida a muchos, adviene por la comparación de que se da o se puede dar en muchos. Ahora bien: esto no puede darse en lo que es el primer conocimiento, la primera idea en donde todavía no puede suponer comparación alguna; si la primera idea debiera presuponer una abstracción, para devenir idea o inteligible, partiendo de lo sensible, ella no podría estar dotada de la universalidad lógica, sino tan sólo de la metafísica o fundamental y por ende carecería de lo que es propiamente la universalidad y para el caso, la tras-

encialidad del ser. La primera noción, el **ens commune**, no sería propiamente **commune**, sino el escueto contenido **esse-essentia**, porque el **commune** implica algún conocimiento de su asignación a muchos, que debe ser excluido de lo que es absolutamente **primun cognitum**.

Esta aporía entre las dos características de la noción del **esse**, de ser primera y de ser omniabarcadora o trascendental, la resuelve A. Rosmini en su gnoseología que trata de reinterpretar el pensamiento greco-cristiano y especialmente el agustiniano tomista. En primer lugar, con audacia agustiniana afirma que el vector cognoscitivo de nuestro **primum cognitum** no se dirige al ente presente a nuestro sentido, sino a la misma Objetividad Divina -aunque ello pase desapercibido a nuestra conciencia inmediata-. Y por ende, ese **primun cognitum** no procede del ente sensible, sino que procede del mismo Ser Divino, es una **participación de lo que Dios conoce** de su Ser Subsistente. La noción de **ens**, de **esse et essentia**, surge primeramente, cuando el Absoluto, empieza a pensarse como participable o reflejable fuera de Si; es decir, algo de su **Esse**, que para que, pueda darse, requiere un elemento real inferior a él que lo reciba y lo diferencie. Esta idea divina que constituye Dios mismo al verse participable es la idea divina de **esse et essentia**.

Y, a su vez, una participación de tal idea, acomodada a nuestra capacidad finita (análoga, pues) es lo que conforma al ser como inteligente. Como acto cognoscitivo nuestro, como visión o intuición, es el sujeto, el yo finito. Como **Objectum cognitum**, como razón objetiva o **intentio** aprehendida, es una participación de la Idea divina, que refleja para ese sujeto humano, la razón simple y una, pero, de por sí omniabarcadora, de **esse et essentia**. Rosmini compara este carácter omnicomprende de nuestra idea de ser con la

unidad y a la vez universalidad del espacio respecto de todo lo corpóreo o extenso: toda sensación de algo extenso es como una determinación del espacio, que se nos da como uno y comprensor de toda extensión particularizada. Así nuestra idea de ser es una y todo lo que es, todo ente real y posible, se nos manifiestan como determinaciones, modos de aquel.

Llegados a este punto, habría que reconocer que en la exposición tomista que hace Méndez en el asimiento del ente no se daría inmediatamente su verdadera trascendencia; sólo se da la trascendencia del "es" sobre "el algo" del cual "es". De esa trascendencia debe salir una reflexión que la profundice y luego la prolongue para fundamentar una verdadera participación que explique la sinteticidad del ente. Se debe advertir -y el haberlo hecho y subrayado es gran mérito del Angélico- que el "es" o *esse* es el acto de su esencia, y como acto, es su razón de ser, el momento más positivo y fundante del binomio que con ella constituye. Por lo mismo la esencia, como potencia pasiva es la limitación receptiva y real de su acto, pero, derivada y como puesta por él mismo: sin este carecería de toda realidad efectiva. Nuestra misma intuición nos muestra a toda esencia como una potencia o posibilidad real de existir, como que la realidad del ser humano es una posibilidad real (potencia real. esencia) de existir o ser como hombre. En este sentido como potencia, la esencia participa del acto de ser. Pero, ahora advertimos, además que el "es" o *esse*, en sí mismo es una perfección, un acto ilimitado, que la noción de *esse*, abarca todo lo posible (naturalmente después de conocer la multiplicidad de lo real y pensar la posibilidad del ser posible), ¿podremos entonces, concluir que el acto de ser o *esse* de este "algo", participa a su vez de un *Esse* infinito, del todo puro y subsistente? El autor no es tan apresurado: establece esta concisa y sintética argumentación: el *esse*, como



acto más allá de todo acto, es acto absolutamente puro es decir positivamente infinito; por ello, es uno o único y por ello es subsistente (p. 62).

Las etapas que ve Méndez para llegar a la fundamentación definitiva de la participación de todo ente en el **Esse Uno Subsistens**, son las siguientes: de la sinteticidad del ente (essencia que participa de su esse), captada en el asimiento del ente, se va al **esse commune**, que, siendo puramente nocional, "uno solo en nuestro pensar", deja intacta y afirmada la pluralidad real de los entes, constituidos por su propio esse. El tercer momento, sería según el autor el definitivo: el que captaría "la diferencia originaria metafísica en el interior de la misma unidad del **esse commune**". Lo aquilatado en este nivel es la verdad fundamental de la diferencia metafísica: el **esse** se bifurca realmente en **Esse per essentiam** y **ens per participationem** (p. 83). Creo que en este momento aparece con claridad la ambigüedad de la "vía metafísica" como la supone el Prof. Méndez: ¿cómo, dentro de la trascendental y análoga noción de **ens-esse**, aparece como un término de la misma el **Esse Subsistens**, **Esse per essentiam**? ¿Se trata acaso de una resolución inmediata, no demostrativa, como parecería indicar la afirmación precedente, que excluiría de la vía metafísica la demostración? Y sin la previa adquisición del **Esse Subsistens**, **Esse per essentiam** ¿cómo se establece el genuino sentido del **ens per participationem**? El autor no parece caer en ese extremo. Nos dice que hace falta "una instancia especulativa ulterior" la que "remonte con apodicticidad el camino que encuentre el segundo término, el **Esse Subsistens**, en su realidad" (p. 84). Esto quiere decir simplemente que hay que hacer una perentoria demostración que desde la realidad de la sinteticidad del ser que nos sale al paso (finito) construido por la **essentia-esse**, a través de la racionalidad análoga de la noción del **ens commune**, arribe al **Esse Subsistens**, como suma verdadera,

fundante y participante -en sentido activo- de todo lo que no es él, que entonces recién se muestra en su sentido pleno, como participado. Pero, este paso o instancia no es ulterior, sino anterior, en la investigación gradual y ascendente de la vía metafísica. Así, el autor, inmediatamente se pone a establecer esta "apodicticidad" requerida, o señalando como Sto. Tomás emplea el hilo conductor neoplatónico, que hace concordar a Platón con Aristóteles, sea por el camino "intuitivo" sea por el dialéctico. Ambos métodos quieren demostrar que la finitud o limitación como tal, que manifiesta el ente finito, lo muestra necesariamente como "causado". La perfección-limitada para ser fundada, explicada ontológicamente exige ser causada. No entramos en las particulares maneras como el Aquinatense, desde distintos ángulos establece esta verdad clave para la ontología del ente finito; sólo se quiere subrayar que se trata de una serie de verdaderas demostraciones, a través de las cuales se establece el principio de que sólo el **Esse** que es **per essentiam** es causa verdadera de todo lo demás, que precisamente por proceder de esa Causa, se constituye en ente-por-participación (p. 86-90).

Con esto se abre desde lo que el expositor denomina la "estática" de la estructura del ente-por-participación a la "dinámica", **fundante causal** del mismo. En este segundo momento se da "el acceso por vía apodíctica", verdad de la unidad del **Esse Subsistens** como vértice absoluto de lo real. Termina esa primera parte con una exacta proposición de la célebre pregunta: ¿por qué el ser y no la Nada? (p. 92). El autor reconoce que en la Suma c. Gentes, Tomás "en razón del plan de su obra primero la existencia de Dios", pero él, el autor "en función de la elaboración especulativa ha debido hacer un itinerario diverso al del plan de la obra-fuente (Sc. G) (p. 121-122).

Sería extendernos demasiado proseguir con una referencia explícita a la amplia y a veces minuciosas exposiciones de esta obra. El camino está suficientemente indicado: el ente finito como participado debe establecerse con su explícita fundamentación en el **Esse Subsistens** y el **Esse Subsistens**, todavía no ha aparecido El mismo suficiente fundamentado ante las exigencias de la razón. Lo que debe hacerse, pues, es una taxativa demostración de la existencia de Dios, del **Esse Subsistens**. Y el camino precisamente no es otro que el que va de la finitud a la participación y de ésta a la causalidad, teniendo por hilo conductor la finitud del **esse** de nuestros entes. Así después de un capítulo sobre la Causalidad Universal de la Causa Primera, cuyo efecto inmediato y directo no puede menos que ser el **esse** o **actus essendi**, el autor repasa la argumentación tomista de las célebres cinco vías y se detiene particularmente en la IV vía, en la que tradicionalmente se centra el nervio especulativo de todas ellas, a través de la línea del **esse** participado. (Es lástima que entre la bibliografía aducida no cite los estudios del P. Muñiz en la Revista de **Filosofía Española**). Y luego se rehace este camino hacia el **Esse Subsistens** desde los entes en un sentido inverso, desde el Principio a lo principiado o del **Esse Absoluto** a los entes (dinámica descendente), es decir, el estudio de la creación o emanación o proceso de las creaturas desde su Principio -en términos tomistas de reminiscencia neoplatónica-. Cabe señalar, entre las numerosas búsquedas de las fuentes y pequeños excursus sobre el desarrollo del pensamiento de St. Tomás que abundan y son un especial mérito de la obra, la que aquí se hace sobre la interpretación del Aquinatense de la postura o doctrina de Platón y Aristóteles sobre la **creatio ex nihilo** (p. 170-180). Pero, debemos pasar por alto este y otros valiosos elementos de este libro (como el análisis de la creación "como

asimilación" del ente al **Esse Absoluto**) para acompañar al investigador en sus dos últimos tramos hacia la meta propuesta. Así estas dos partes de la vía dinámica (del ente al **Esse** y del **Esse** al ente) que culmina en la teoría de la creación **ex nihilo**, fundamenta y explica la naturaleza del ente como participación causal del Ser Absoluto, fijando así con claridad los dos términos del concepto del ser en su diferencia radical (los entes y el **Esse**). Pero, esta diferencia o disrupción de los entes, que explica y origina el hecho trascendental de la creación por parte del Ser Subsistente, la explica en su finitud o limitación, en su contingencia y así en su necesaria "abliedad" o dependencia, explica el ente finito como o **qua** finito, pero no explica la **posibilidad** de la finitud frente al **Esse Subsistens Uno e Infinito**. Y la finitud del ente que nos sale al paso, finca en la posible pluralidad y diversidad de los entes, pluralidad y diversidad debida a la pluralidad y diversidad de las esencias finitas. ¿Cómo se fundamenta la disrupción y diferencia metafísica de la diversidad y pluralidad de la finitud frente a la Unidad y Simplicidad del **Esse**? Y habrá que decir nada más y nada menos que se funda en ese mismo **Esse Uno y Simple**, y podemos agregar ya: en cuanto el Ser absoluto es Inteligencia y Amor Infinito. Ser puro o **Esse subsistens** o a **Se** implica inmediatamente **simplicidad, identidad** pura; Identidad pura de ser es conciencia de sí, autopresencia, es decir Inteligencia Absoluta, Espíritu Absoluto. Sobre los argumentos tanto de la **Summa Teológica** como los de la **Contra Gentes**, con los cuales el Angélico, recogiendo los distintos cauces de la tradición (como hace siempre) fundamenta el carácter de Inteligencia absoluta para el **Esse Subsistens**, está esa implicación, ese nexo entre conciencia e identidad del ser, la cual sólo es plena en el **Esse Subsistens**. Pero, Dios no solo es Presencia pura de Sí ante Sí (**Noesis noeseos**) pues en realidad la infinitud de su ser que incluye

todo el ser, paradójicamente no está inexorablemente encerrada en sí misma: el **Esse** divino, que en su simplicidad contiene toda la infinita riqueza del ser, puede derramarse, difundirse, participarse fuera de Sí. La **Inteligencia Divina**, que conoce el **Ser Divino**, en todo lo que es... lo conoce como participable, como imitable. Y aquí esas dos palabras son indispensables, pues, si el **Esse Subsistens** puede romper la esfera infinita de su ser -contra la prohibición de **Parménides**- no podrá ser para reduplicarse en otro **Infinito**, lo que sería absurdo, sino para reflejarse en modos y figuras finitas que así participen o "tengan alguna parte" y con ella imiten en algo el **Ser de Dios**. Por eso, concluye con toda precisión el autor: "El autoconocimiento del **Esse** es en sí mismo conocimiento determinadísimo de todos los grados disminuidos que en sí contiene" (p. 224). Y así desembocamos en ese célebre capítulo de la metafísica teológica de Occidente que elaboró el genio platónico desarrollando geniales intuiciones socráticas, el capítulo **De Ideis**. Las cosas todas, posibles, pasadas, presentes y futuras comienzan en ser en Dios, comienzan por ser pensamiento de Dios, "ideas divinas", que ve y sabe el **Infinito Punto de Luz** de su **Esse**, reflejable, irisable en indefinidos puntos de toda la infinita gama de colores. **Platón** y **Aristóteles**, el neoplatonismo ecléctico de judíos, griegos y cristianos, sobre todo a través de los dos grandes pilares de la Edad Media, **Boecio** y **san Agustín** son aquí las fuentes con las cuales el **Aquinatense** construye su teoría del ente finito, que se origina en el **Esse Divino** visto como participable en determinados, particulares y concretos modos. Sobre la fertilidad omnimoda del **Esse** puro y simple, su propio autoconocimiento hace brotar millones de flores como posibles de ser trasplantadas fuera de **Aquel Campo Originario**, en **realidades** concretas y singulares, que las reproduzcan en fieles imitaciones. Esos pensamientos

divinos sobre su Ser como participable son las Ideas, modelos y arquetipos de la plenitud de las esencias finitas. Tales ideas divinas, que en último término se identifican con el mismo *Esse Divino*, son el comienzo del ente finito o participado, pero comienzo todavía puramente ideal: la esencia como posible participación del *Esse*, pero, sin nada de *esse* real y por ello sin nada de real potencialidad; sin embargo, su importancia es capital, pues la determinación que empieza a determinar la Fuente Originaria, el *Esse Absoluto* como principio no sólo de la Identidad y Unidad en sí mismo, sino como principio también de la diferenciación y disrupción de lo otro. Es así el primer vínculo fundante del ente por participación con el *Esse Absoluto*, es la **esencia posible** reflejo o participación divina fundada directamente por el pensar o Inteligencia divina. Pero, lo que explica la posibilidad del ente no es suficiente para explicar en realidad, la diferenciación efectiva del *Esse Simple* y absoluto; la Idea, como esencia modelo o ejemplar no alcanza este carácter si no se da el ejemplado, lo modelado según ella en el orden real. Así finaliza el autor esta importante parte de su obra: "No hay 'ejemplado' sino el ente real y éste no existe si no es por el ente participado. El ente...imita a Dios en la medida que su **essentia** da a su *esse*, por ello ambos se reportan a Dios como a su Causa ejemplar, pero, solo lo imitan cuando se asimilan y esto sólo lo hacen por la real posesión del *esse* participado por la eficiencia causal divina. La pregunta, entonces, es por el fundamento operativo de esta eficiencia que produce la disrupción metafísica". Y más brevemente: El conocimiento divino de por sí funda que la disrupción metafísica sea posible, nos dice cómo es posible, pero, no la hace real" (p. 259).

¿En qué consiste esa causalidad efectiva divina que hace real el ente, que hace posible la difracción efectiva de la Simplicidad del *Esse*, en la pluralidad real de *esse* par-

tipicados? La pregunta nos lleva al final, que es la primera línea del libro, mejor su Título: El Amor, fundamento de la participación metafísica. He aquí "el momento propiamente disruptivo" por el cual el ente finito se constituye "fuera de Dios" (diferente de El), procediendo de la Unidad y Simplicidad del Esse como disminuida participación suya. Méndez anota perspicazmente que, la distinción precisa que hace Tomás entre Entendimiento y Voluntad y la consiguiente reducción de cualquier clase de ciencia a lo conocible o inteligible, no permiten asignar a ningún tipo de conocimiento divino el momento fundante real, causativo y participante. ¿Qué decir, entonces, de la **ciencia práctica**, de las expresiones tomistas: **Scientia Dei es causa rerum**? Se necesita inexorablemente de otro componente del Ser Divino, de otra actitud o realidad en Dios, de otro "atributo" para dar razón definitivamente. El discurso con que se demuestra que Dios tiene amor o voluntad se entronca directamente con su propísima naturaleza de **Esse Subsistens**: El "Bien" implica una tendencia, pues es su objeto y el "bien" es la perfección, lo que corona la tendencia. El **Esse Subsistens**, que es la perfección inclusiva y trascendente a toda perfección, es conocida como tal por el Intelecto divino, en donde se exige en el Ser Divino una tendencia, un amor o voluntad **esencia!** a su propio Ser. El **Ipsum esse**, la plenitud intensivamente infinita de Ser es, por eso mismo, la **ipsa Bonitas**, la Infinita Bondad y por eso mismo también el **Ipsum Amor** o voluntad de Bien. Y así, al ser la Perfección por esencia es también el "Perfectivo" o el bien de todo lo que es, pues todo bien particular (que es un **ens-actu**) es participación, irradiación de aquella Perfección. Es así, como bien dijo Aristóteles, el **Primum Desideratum**. En este primer argumento con que en la **Summa c. Gentes**, I, 72, demuestra Tomás de Aquino con profunda densidad metafísica, no sólo la existencia de la voluntad en Dios, sino

su carácter de Origen de todo bien y razón definitiva de la realidad efectiva de los entes. Mientras la causalidad del Entendimiento es sólo intencional, ideal, su dinamismo, su acto es identificarse misteriosamente (intencionalmente) con lo conocido o elaborándolo en su propio seno, la voluntad, que es como prolongación activa del Entendimiento, es fuerza impulsiva, *capacidad motora o eficiente, actividad "física"*, entendiendo por actividad "física" y motora, la que la toca (mover) el orden real, alterándolo o constituyéndolo. La voluntad es esa fuerza eficaz propia del ser espiritual o inteligente, su acto propio es el querer o amar (amor). De donde en el *Esse* simplicísimo, en donde substancia, facultad y acto son una misma cosa, la voluntad de Dios es el Amor de Dios y el Amor de Dios es el Mismo *Esse Subsistens*, que por ser Conocimiento puro, retorna con una actividad eficaz y viviente sobre Sí mismo (y todo lo que ese Sí pre-contiene) con su único acto de Amor. De aquí, pues que, si "el posible (o idea) conocido por Dios es realmente creado, la disrupción metafísica tiene lugar por la voluntad de Dios" (p. 283), por el Amor de Dios. La causalidad eficiente, creadora de la Deidad, no será más que el Amor de Dios, considerado en su aspecto de "potencia" activa, de capacidad eficiente creadora (omnipotencia), que funda el *esse*, reflejo levísimo del *Ipsum Esse*, y con él, su "modo propio" su esencia -según la ve el Entendimiento Divino-, considerando la infinita riqueza participable. Añádase a esto que la Voluntad y Amor primeros son libres, precisamente por ser Primeros; libres en cuanto, según Aristóteles, es libre el que no está subordinado a otro, por que tiene su fin en sí mismo o es su propio fin. Sólo Dios, por ser Primero, por ser absoluto, en cuanto es *Ipsum Esse*, tiene una voluntad radicalmente libre, porque su impulso, su amor, es un retorno pleno sobre sí mismo. "De este capítulo resulta, entonces, que el fundamento de la disrupción metafísica es



Dios "es voluntad y agente primero, con amor centrado en su propio ser, no subordinado a nadie, sino brotado desde la profundidad de ese mismo Ser, es decir, libremente" (p. 285). Pero, por otra parte de las reflexiones que anteceden, del hecho de que el término o fin de la voluntad divina es su propia esencia, ¿cómo puede querer las otras cosas, los seres finitos...? La respuesta está en el concepto clave del **Esse intensivo**: el Amor divino que tiene por objeto propio el **Esse Infinito**, tiene también como objeto derivado o secundario por natural prolongación todos los entes que de Aquel participan, pues se reencuentra en ellos como difundido y "multiplicado", son su semejanza, participan de su Bien y por ello de su Amor. Con un único y simple acto Dios se ama a Sí mismo y ama a todo lo que El precontiene como real participación suya. Pero, la unidad y universalidad del acto en sí mismo y en razón de su simplicidad no significa que Dios quiera a los entes en general o al "orden universal del universo". El acto divino uno y simple en sí, abraza y distingue a cada uno de sus términos en su propia singularidad. La esencia de la voluntad y del amor es dirigirse a la realidad, que sólo funda el esse, por eso el querer y amor divinos se dirigen al ser real, al ente que posee su acto de ser. Por otra parte, si Dios ordena todos los entes dentro del orden universal y este a Sí Mismo, a su Gloria y a su Fin, dicho orden tiene que estar construido por los entes singulares, necesariamente reales y existentes. Por eso, el Amor Divino, al verse hacia los entes singulares, los crea, los pone en el ser, los constituye como "actos participados de ser". El texto tomista es rotundo: Tratándose de Dios "la voluntad (o su acto de querer) es la causa y el Creador respecto de lo que quiere" (*Summa c. Gentes*, I, 79). Así queda bien definido que la idea Divina no es el fundamento propio de la disrupción metafísica, sino es sólo el modelo, que la voluntad y el Amor Divino escoge

por libre dilección, amor que es impulso eficaz para hacer de lo que era meramente posible, un ente real, una participación del *Esse*.

La condición, pues originaria y constitutiva de todo ser finito es ser creado, en cuanto es amado por Dios. El autor no se da por satisfecho con esta conclusión esencial: le dedica todavía cuatro capítulos más para precisarla con finos análisis (El Amor de Dios. El Amor como principio. El Amor y la Libertad. El Motivo de la Creación). Todos son bellos y plenos de medulosas reflexiones. Recojamos algunas: el amor, que tiene su origen formal en la unidad y semejanza, se nos manifiesta en el amor creativo divino. Dios se ama a Sí mismo absolutamente por la unidad e identidad absoluta de su *Esse* y ama a todo lo que de El participa en razón de la semejanza que los "actos de ser participados" tienen con relación a su Principio; por eso mismo, el amor de Dios a los seres finitos, no es deseo indigente de algo que le falta, como sucede con todos los entes contingentes compuestos de potencia y acto, sino que es acto de donación, pura y simple, inclinación o apertura comunicante: da el ser participado, asimilándolo o haciéndolo en alguna manera semejante a Sí, y se goza en él. Así el Amor Divino es el principio inmediato, último y definitivo de todos y cada uno de los seres finitos, como ya lo entrevieron los griegos tanto a través de sus mitos como en sus especulaciones filosóficas. Pero esta afirmación que, como se ha dicho ya, es la sustancial de toda la obra, se encuentra con una última dificultad que hace peligrar todo el sentido de tal afirmación. ¿El acto de Amor Divino, fundante de la realidad del ente finito, es necesario o libre? Méndez advierte perfectamente que si Dios Ama y luego crea por **natural necesidad** a los entes, Dios "estaría referido de por Sí a las creaturas y no sería Absoluto" (p. 336). Ser Divino y entes estarían englobados en una misma

Ley y los entes, en último ser pasarían a ser simples momentos de la Unica Realidad. Es el camino, tan transitado en la historia del panteísmo y panenjetismo. Sólo el carácter libre de la elección y decisión creadora divina salvaguarda la autenticidad real del **esse** participado, del todo dependiente y en todo pre-contenido en el **Esse Subsistens**, pero, verdaderamente distinto de El. El autor muestra aquí de manera especial su capacidad para asimilar toda la profunda sutileza de la disquisición del Aquinatense, que sorteja los peligros no sólo del aristotelismo aviceniano sino el de mayor peso en este punto, que es el del neoplatonismo del Pseudodionisio. El venerable y estupendo principio "**Amor sui diffusivus**" no implica necesariamente una causalidad eficiente, sino -en su máxima universalidad- final. Y desde aquí destrenzará lo que hay de necesidad en el Amor Divino y lo que hay de libertad, partiendo de la identidad del **Esse Subsistens** con el Fin o **Bonum** absoluto y omniabarcador de toda apetencia al bien, es decir, del **Bonum** absolutamente difusivo o **Desideratum** de todo acto de Amor. Por ello, el Amor de Dios a Sí mismo es del todo natural y necesario; pero, precisamente, como los "actos de ser participados", en cuanto reales no están incluidos en la realidad Subsistente del **Esse**, no se imponen al amor Divino como momentos necesariamente inclusivos del Fin o Bien de la voluntad Divina, sino que pueden ser o no ser queridos por ella; el Amor divino aparece como libre de amarlos o creándolos o de dejarlos en su posibilidad ideal. El desenredar las dificultades del acto volitivo creador no termina ciertamente aquí ni aquí las deja la incansable búsqueda del autor. Pero, la exposición presente debe limitarse a esto añadiendo una última referencia a lo que se nos dice de este maravilloso acto gratuito del amor divino y es referente a lo que podría ser la última determinación del mismo, alcanzable por el pobre pensamiento humano. Está

ya dicho que el único Fin de la voluntad Divina no es otro, ni puede ser otro que el mismo Ser Divino y que los seres finitos son amados por el Supremo Amor en cuanto partícipes y reflejos reales del **Esse Subsistens**, pero, que como tales -es decir, como seres reales- no están necesariamente incluidos ni ligados en la plenitud Divina por ninguna necesidad creativa. Dios no está necesitado a amar y crear el ser participado; si lo hace, lo hace libremente. El ente finito no atrae necesariamente el amor creador, pues su entidad real no está requerida como necesaria por el Fin de su Amor sustancial, que se colma plenamente en su propio ser. ¿Por qué entonces Dios nos ama y amándonos, nos da participación en su ser y en su propio Fin? No hay otra "razón" ni otro "motivo" que el de su simple querer o amor. Reiteremos: El Motivo y Fin suficiente e imprescindible de todo acto de Amor Divino no es otro que la Perfección y suma Bondad de su Ser; así aclara Méndez, casi traduciendo a Sto. Tomás" Es por amor a su Bondad por lo que Dios decide crear, lo que significa que por amor a su Bondad quiere multiplicar su Bondad por la participación de modo trascendente. De aquí se sigue que el motivo de la creación es la Bondad de Dios" (p. 347). Pero, teniendo esto bien presente, el autor continúa señalando que no puede escapar al conocer divino que la multiplicación real de los seres por la creación no agrega ni quita nada a la Divina Bondad y Plenitud, si no que sólo resulta el bien y la entidad existente de los seres. Por eso, el "motivo propio", último es la decisión, la elección o Amor Divino por cada uno de los entes y la ordenación de todos ellos, en el conjunto jerarquizado que refleja su ser y su gloria. El motivo propio de la creación es el simple amar-para-dar (ib). En este sentido se puede decir que el motivo que mueve al amor divino es su "propia liberalidad", si por liberalidad entendemos con Aristóteles el "hacer el bien por hacer el bien"

es decir, no por algún beneficio propio -lo cual para el hombre es de hecho imposible, pues el propio acto de la liberalidad lo perfecciona a él siempre-, si no el hacer el bien, por el propio valor del acto y del beneficio que otro reporta. Sin embargo la palabra "liberal", el carácter del acto puesto para hacer el bien por hacer el bien, acerca un poco el motivo último de la creación (la Bondad Divina: Dios crea porque es infinitamente **Bueno**). Ese nexo último, que con ahinco trata de encontrar el autor, entre el Amor de Dios a Sí mismo y el amor, que es decisión de darse en participación, no queda mucho más precisado con el recurso a la liberalidad aristotélica-aviceneana que lo que estaba en la elocuente frase de Agustín "**Quia Deus Bonus est, sumus**" (p. 350). Tal vez el vocablo "liberal" desplace -inconscientemente- el "libre", que habría que poner -sin suprimir el primero- y que en realidad determina últimamente el Amor Divino a la creatura en el presente caso. Veamos esto de un poquito más cerca. Los modos posibles de participación del Ser Divino, presentados por el Conocer Divino, precisamente como participables y semejantes al **Esse Divinum** fundan la **razón de la amabilidad** para la Voluntad y Amor Divinos, que al amarlos los crea, los constituye "actos de ser" participados y así en realidad "buenos", términos antes que nada del acto de Amor de Dios. Pero, entre la amabilidad que ofrece la Inteligencia Divina y la Decisión, que es el amor o elección divinos efectivos, media un hiato ontológico. El ser como posible que representa una esencia participable, y manifestativa del **Esse** divino es razón suficiente para una elección divina, y así, es "conforme y conveniente" que se de esa decisión y elección amorosa. Pero, esta necesidad y conveniencia no llega nunca a una atracción y vinculación **necesaria**: la Voluntad Divina no tiene ninguna "necesidad" de la creación ni de amar efectivamente los seres participables. Tal vez sea esta la palabra

más dura para la soberbia humana, palabras que no hacen más que expresar su condición de "contingencia". ¿quién llena ese hiato para que se de el acto de la Voluntad y de la eficiencia creadora? La simple libertad. La libertad es la misteriosa capacidad que tiene la voluntad racional para decidirse no sólo sin necesidad de una compulsión o coacción exterior sino también, sin un fin necesitante. En la elección o querer o amor libre, la voluntad tiene un fin y un fin suficiente, que es el bien y la perfección de lo que quiere, pero, ese fin no es el bien total de la voluntad, ni está unido necesariamente a él. A pesar de eso, la voluntad pone su acto, da el sí o el no. Entre el fin suficiente, pero, no necesario falta un elemento determinante que complete la "ratio suficiens" del acto voluntario: ese elemento es la capacidad de la voluntad de moverse a sí misma, la autonomía misteriosa y formidable de la voluntad. La bondad del ente finito, reflejo del ser infinito es motivo suficiente "con-decente", conveniente para el Amor Divino, su infinita liberalidad: el puro dar, por hacer el bien es motivo suficientísimo para ese amor creativo. Pero, ni la liberalidad divina ni la bondad y belleza de la creatura, ni la gloria que dará a Dios son fines o bienes necesitantes para la voluntad Divina, volcada a su propio Ser. ¿Por qué se da la decisión y el acto de predilección de Dios que pone a los entes posibles en el Ser? Porque a aquellos fines suficientes y "rationales" se añade el peso de la libertad. Puesto que podía, querer: quiso.

La conclusión sustancial de la obra aparece definitivamente establecida: el análisis de la ontología del ente por participación nos muestra que su fundamento último, explicativo de su realidad es la Bondad Divina determinada en un acto de Amor liberal y libre. De modo que la pregunta: ¿Por qué los entes y no su nada? Se responde: Porque Dios los amó en verdad, y un acto efectivo de Amor Divino,

libremente les confirió el ser. Y más allá de este libre acto de amor no puede irse en la explicación del ser: por El queda suficientemente explicado. De este fundamento no se debe ni se puede transitar a otro. El autor habla así de la "irreconducibilidad del Amor originario". Se puede decir que la metafísica del ente finito es una "metafísica del Amor": la última verdad, el último fundamento, la última razón de la realidad existente, del ser participado. Y así continúa el autor: "El **sentido del ente es el amor**, como origen y como destino. Porque, concomitante al *esse* recibe la ordenación al **Bonum**, que lo hace también bueno en la teleología del **amor originado**, reconductor al Principio como a Fin último" (p. 362). ¿Qué significa aquí "el sentido del ente"? Sentido es el significado, la razón, lo que explica y fundamenta...El Amor Divino aparece sin duda como esto. según se ha ido viendo, Amor que es libre, gratuito, "propia sponte", según dicen las palabras del Doctor Angélico. Esta libertad del acto creativo produce la "**novedad originaria absoluta**" del ente, en razón de la intrínseca contingencia del mismo. El acto de Amor, en tanto libre tiene su razón en sí mismo, carece de porqué distinto de sí mismo, es su propio porqué, -más que "carece de porqué"-, según dice Méndez (p. 361). El efecto de aquel acto divino, en cuanto libre, es la realidad del ente participado en cuanto contingente. Este tiene su porqué, su fundamento en aquel acto. Pero la libertad, prerrogativa constituyente de una tendencia o apetito espiritual, está iluminada por la inteligencia. La Voluntad divina libre, al amar y crear el universo, lo hace, encuadrando ese momento de libertad, dentro de la racionalidad o en conformidad con su divina Sapiencia, teniendo como Fin y motivo racional primero y último, su Bondad Infinita, en cuanto esta será participada y parcialmente multiplicada en los seres contingentes. Con esto

quiero decir que la no-necesidad y libertad de la creación y del acto creativo no evade las exigencias de la racionalidad, sino que esa libertad corona la racionalidad del acto, en cuanto es su **última** razón de ser, pero, siendo última presupone los anteriores niveles para ser, cuales son: el Ser o **Esse** Infinito, la Inteligencia subsistente, el Amor Absoluto, la participabilidad del Ser Divino, la constitución de las esencias posibles... y luego, los distintos momentos del Amor Divino, hasta llegar recién al último: su **gratuidad** respecto de lo contingente.

Pero, esta inserción del "fundamento último" (el Amor gratuito) como coronamiento de la cadena de razones o niveles constitutivos y constituyentes del ente finito es oportuno agregar un par de reflexiones. En primer lugar es necesario examinar un poco la valoración del Amor Libre o Gratuito en su condición de "razón" del ente, razón que en cierto sentido aparece como "sin razón". Y tocamos con esto la grandeza insondable del amor o de la voluntad que pareciera que en algún modo trasciende o va más allá de la "racionalidad" del ser, y misteriosamente se constituye como legítimo ("suficiente") sustituto. Y esto nos puede llevar al replanteo del ser (racionalidad) y no-ser (amor, voluntad?) y tal vez se entrevea la nada radical del ente finito. Expliquemos un poco las cosas: todos los elementos que conforman al ser participado anteriormente al Acto de Amor Divino libre que los corona, perfectamente pensados y descriptos por el autor, constituyen la racionalidad, la ratio **sufficiens**, que sin el Amor Gratuito serán una racionalidad incompleta, una suficiencia insuficiente: hay que decir que el ente finito, desde sí mismo, pensado como legítima posible participación del Ser Absoluto ... no tiene todas las exigencias o condiciones reales para ser en **verdad**, para participar efectivamente la plenitud real y el gozo de las existencia. Por eso, es precisamente **ens contingens**: puede



ser o no ser. Y de ese "poder ser o no ser" en que consiste su posibilidad o contingencia, no está en su mano o capacidad el superarla e inclinarla al ser. De por sí quedará para siempre en una "posibilidad ideal de ser" (en donde ideal significa: constituida, pensada, vista por la mente); no hay nada en él que **necesariamente** lo arrastre al plano del acto existencial de ser: no tiene en sí mismo una ratio suficiente, adecuada para ello. Esa carencia de la necesidad de ser es el mal metafísico de que hablaba Leibniz y la "cicatriz de nada", que quedaba en lo finito por su amputación de la Necesidad del Ser. Por no reducirse el ente finito al Ser Necesario no "puede cerrar su racionalidad plena", no tienen de por sí plena suficiencia para ser. Hay que concluir que en el plano de la racionalidad pura y total del Ser Necesario el ser finito no tiene cabida, por estar intrínsecamente afectado de racionalidad última y completa... Pero, resulta que es: Mundo con sus miríadas incesantes de entes contingentes y efímeros se bañan en el océano de la existencia. ¿Cómo lo de suyo insuficiente para ser, lo carente de plena racionalidad, de justificación posible ante la inteligencia, ante el Ser... de hecho sea? El poeta romano dio la fórmula explicatoria con la fuerza y concisión lapidaria de la lengua del Lacio: **stat pro ratione voluntas**. Este es el misterio magno de la libertad o voluntad libre: parece que suple el ser (**stat pro**). Pero, ¿con qué puede suplirse el ser, qué otro fundamento, otra ratio? Fuera del ser no se da más que el no-ser, como nada contradictoria a él; fuera de la razón no queda más que la "sin razón". Entonces habría que decir que la voluntad libre no puede buscar el último escalón del fundamento y la razón de su acto fuera de sí misma. Ciertamente; el acto libre tiene razones, fines, objetos reales asignados con verdad como ratio... pero, todo ese conjunto no suma una razón suficiente decisiva, necesitante. Precisamente; si así fuera

desaparecería la libertad: aceptaríamos en su lugar en la voluntad un determinismo: finalístico, psicológico, sociológico, teológico... o de cualquier otro género. Si la voluntad es libre -y nosotros creemos, experimentamos que es libre- la razón decisiva, última en que deben culminar todas las demás, so pena de quedar "insuficientes"-, está esa razón en la misma voluntad: quiere porque quiere (**proratione stat voluntas**): el acto libre se pone a sí mismo por sí mismo (**gratia cuius? suiipsius!**). Del íntimo acto libre (**ellicitus**) de la voluntad, de su fuerza y carga dinámica (también con capacidad física de "trabajo físico") procederá la cadena de actos y efectos, que por originarse en aquel serán también dichos libres: tendrán por sentido y porqué de lo que son el querer libre.

Por eso, si volvemos ahora a nuestro caso del Amor Divino Gratuito como fundamento último de los seres participados, creo que sería tal vez más adecuado que decir que no tiene fundamento, que "carezca del porqué", o sea "injustificable" (p. 361, 62), sería el afirmar que ese Amor Gratuito y Divino al universo creado y a cada uno de sus individuos, es de por sí su verdadero fundamento, su verdadera suficiencia. somos y gozamos de la existencia porque Dios nos amó y nos ama. Y ese porque colma de manera plena, suficientísima la racionalidad de nuestra efectiva participación en el Ser.

Todavía nos queda una última palabra sobre el fundamento último y sentido irresoluble de nuestro ser y de todo ser participado. ¿Es en verdad el Acto de Amor gratuito de Dios que nos elige, ama y otorga como don la participación en el ser? Es necesario completar ahora la reciente anterior afirmación de que el Amor y querer Divino libre tenía razón en sí mismo y era suficiente para el don de nuestra creación. Hay que reconocer ahora que tal Acto

Divino no termina en el finito creado, que éste por su propio porqué, -más que "carece de porqué"-, según dice intrínseca finitud, no puede constituirse en objeto adecuado de ningún Acto de Amor Absoluto, sino que, de cualquier modo que a este Amor se lo piense, debe dirigirse, "finalizar en Sí mismo", en el mismo Bien Absoluto: el Amor Divino que gratuitamente va al ser finito, lo trasciende y se enclava, **por necesidad**, en el mismo Bien, en el mismo Ser Divino. Dicho con simplicidad: el Amor que gratuitamente crea cada cosa del Universo es Amor necesario al Ser Infinito y esta última dirección es la razón última del Amor libre al ser participado. De donde: El Principio primero y último de todo ente creado es el Amor que Dios se tiene a Sí mismo, el Gozo que es su Vida perdurable. El deseo e intención de difundir fuera de sí ese su Bien y Gozo eternos retorna a esa fuente originaria con gravitación absolutamente necesaria. "Como el enamorado (aquí Dios), que goza en repetir el nombre del amado (Dios mismo), festiva y gratuitamente canta y dibuja por doquier su nombre, así Dios goza en difundirse por semejanzas..." (363). El párrafo es perfecto. Pero el autor no extrae o explicita las consecuencias necesarias de lo que acaba de escribir: Dios se goza en repetir su nombre: eso es lo primero y lo último, **por eso** se desborda en sus semejanzas. Si bien con anterioridad quedó bien asentado que el Fin Ultimo y Objeto necesario del Amor Divino, del Ser de Dios como tendencia y Voluntad, sólo es el mismo Ser Divino, ahora debería encajarse, partiendo de este axioma absoluto -de la más pura esencia socrático-platónica- el impulso del Amor divino gratuito hacia el ser participado, impulso y Amor que es libre y gratuito en cuanto va a ser contingente, pero que al proceder de la Voluntad Divina, como Divina no puede menos de tender como a Ultimo Fin al propio **Bonum Divinum**. En resumidas cuentas: si puedo y podemos decir:

yo soy porque Dios me ama, puedo decir con mayor razón: yo soy porque Dios se ama. Dios me ama en verdad y gratuitamente, no por necesidad, sino porque ese acto de su amor vale por sí mismo, pero recibe su último sentido y razón de ser porque se inscribe dentro del Acto de Amor con que Dios se ama a Sí mismo.