

Sobre la «Metafísica del bien y del mal»

Las palabras con que Schumacher comienza su sugerente *Guía para los perplejos* pueden perfectamente servir de introducción al comentario que ahora inicio a la *Metafísica del bien y del mal*, de C. Cardona.¹ En efecto, escribe Schumacher: «Hace algunos años, durante un viaje a Leningrado, consulté un mapa para saber dónde me encontraba, pero no pude averiguarlo. Veía a mi alrededor varias iglesias monumentales que, sin embargo, en mi plano no aparecían por ninguna parte. Cuando al fin vino a ayudarme un intérprete, me dijo: "Aquí no ponemos las iglesias en los mapas". Yo, para llevarle la contraria, le indiqué una que había claramente dibujada. "Eso es un museo", contestó, "no lo que nosotros llamamos una *iglesia viva*. Sólo son estas últimas las que no aparecen en los mapas".

»Se me ocurrió pensar entonces que no era la primera vez que me daban un mapa en el que no aparecían muchas cosas que tenía ante mis ojos. Durante los años que pasé en la escuela y en la universidad me habían dado mapas de la vida y del conocimiento en los que a duras penas podía hallarse rastro de muchas cosas de las que me interesaban y me parecían de la mayor importancia para orientarme en la vida. Durante mucho tiempo mi perplejidad fue total, y no vinieron intérpretes en mi ayuda. Así permanecí hasta que dejé de dudar de la cordura de mis percepciones y comencé, por el contrario, a dudar de la veracidad de los mapas».²

La primera vez que leí estas palabras, acudieron a mi mente las conocidas denuncias heideggerianas de la *Vergessenheit des Seins*. En efecto, lo que Schumacher expresa en lenguaje coloquial y refrescante —referido a la cultura estrictamente contemporánea y a su vida personal—, lo encontramos en la tesis de Heidegger en re-

1. C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, EUNSA, Pamplona, 1987, 232 pp.

2. E. F. SCHUMACHER, *Guía para los perplejos*, ed. Debate, Madrid, 1981, pp. 11-12.

lación a la casi completa civilización occidental, y en los términos solemnes de la metafísica. El libro de Cardona que me propongo comentar se relaciona también, de alguna manera, con las afirmaciones de Heidegger y de Schumacher. Por una parte, recoge implícitamente el diagnóstico heideggeriano, aplicándolo al pensamiento europeo de las tres o cuatro últimas centurias: y muestra con rotundidad cómo la constelación de males que aqueja al mundo contemporáneo encuentra su radical fundamento en el abandono y disolución teórico-prácticos del acto que constituye radicalmente a todas y cada una de las realidades que pueblan el cosmos: el ser.

Pero Cardona supera la tesis del filósofo de Friburgo al menos en dos puntos. En primer lugar, por cuanto no sólo pone de manifiesto los efectos disolventes del rechazo del ser en lo que respecta a las tesis capitales de la metafísica y la antropología filosófica —como podrían ser la eliminación del fundamento de la libertad creada o la ignorancia del significado estrictamente personal de cada hombre—, sino también en lo que atañe a los pormenores con que trenzan su vida cotidiana nuestros contemporáneos: y se podrían citar, a ese respecto, la pérdida del verdadero significado de la alegría o la elevación del placer a la categoría de móvil supremo de la existencia individual. Desde otro punto de vista, más profundo y definitivo, la *Metafísica del bien y del mal* rebasa el conocido reproche heideggeriano por cuanto ofrece una alternativa concreta —teórica, pero con hondas resonancias prácticas— al estado de postración en que el denostado repudio del ser habría sumido a la civilización en que vivimos. Y desde esta perspectiva nuestro autor lleva a término, en los dominios de una entera cultura, lo que Schumacher realizara para su propia existencia personal: una completa reconstrucción cartográfica, de estricta raigambre metafísica, que reintroduce en las sendas transitadas desde hace siglos los hitos y señales fundamentales, capaces de rectificar y hacer fecunda la andadura de la humanidad: la *Metafísica del bien y del mal* no sólo denuncia carencias y omisiones, sino que señala el norte al que debe mirar toda labor de auténtica restauración orientadora.

En efecto, mientras Heidegger no supo bosquejar los rasgos definitorios de ese ser que, según sus repetidas afirmaciones, la tradición occidental habría abandonado desde su misma infancia especulativa, Cardona nos ofrece una rigurosa caracterización del *esse*, concebido como acto en su sentido más originario y radical y, por eso, como acto de todos los actos y perfección de todas las perfecciones de cada realidad existente; y en torno a ese principio básico —el ser «recuperado» y hecho operativo— articula con pericia consumada las tesis capitales de una metafísica y una ética aptas para enderezar, desde su misma raíz teórico-práctica, el rumbo de la modernidad.

La principal fuente de inspiración de este magistral escrito es

la doctrina de Santo Tomás, concebida y vivida como la culminación de más de quince siglos de especulación filosófica; le siguen en importancia, entre los clásicos, Kierkegaard, y entre los contemporáneos, Fabro. Pero los tres, lo mismo que todo el cortejo de «influjos menores» que aletean en el libro, han sido profundamente asimilados, y fecundados recíprocamente, en los casi tres lustros de íntima maduración de la obra que comentamos. Una obra dirigida —según recuerda el autor— a penetrar metafísicamente en la naturaleza del «mal, también en las formas agresivas y dolorosas que el mal presenta a la conciencia humana y cristiana de nuestros días» (p. 25).

1. Alcance ético de la metafísica

Sin duda, la tesis basilar del capítulo primero, y tal vez del entero libro, es la que sostiene «que el *acto de ser* es activo de suyo, que hace ser a la esencia y prolonga su actuación haciendo que la esencia constituya (que fluyan de ella) las facultades, siendo por último acto terminal y a la vez fundante de su operatividad. El ente obra desde y por su acto de ser» (p. 30).

Palabras que encierran toda una metafísica y que podrían gloriarse como sigue: «el *actus essendi* (*esse* o *esse ut actus*) debe ser considerado como acto en sentido propio y eminente, acto en pureza, acto *simpliciter* o acto *kat'exojén* (...). Como un principio, por tanto —y ésta sería la primera tesis del texto de Cardona—, que engloba en sí, trascendidas y sublimadas, las propiedades de la *enérgeia* y la *enteléjeia* aristotélicas, configurándose como raíz originaria de toda la perfección estática y, contemporáneamente, como *el más íntimo motor del perfeccionamiento dinámico de cada ente*.

»En efecto: a) recibido como en su sujeto inmediato en una esencia sustancial que lo limita y contrae —*potentia essendi* en el sentido más cabal y propio—, el acto de ser constituye a cada ente en lo que éste es desde el punto de vista de su determinación fundamental, quedando él mismo definido por esa medida primordial de realidad. b) Además, por una especie de sobreexceso energético que deriva de su misma condición de acto, el *esse* tiende a actualizar la esencia que lo recibe en el máximo grado admitido por ésta. Ahora bien, como dicha naturaleza determina una “medida” de ser que en el ámbito substancial jamás puede ser trascendida sin que ello lleve aparejada la disolución del compuesto, el empuje y la dinámica del *esse* suscitan en los dominios accidentales, en primer lugar, aquellas perfecciones que *completan* desde el punto de vista entitativo la índole potencial pasiva de la substancia (...); y además, *junto a ellas, las potencias operativas y su ulterior actualización*

por medio del obra»:³ que sería la segunda afirmación incluida en la cita de Cardona.

Sucede entonces que, desde el punto de vista trascendental, la operación no constituye sino la actualización última y conclusiva *del ser* en el ente. Lo que explica —y nos tropezamos con la primera gran ausencia en las orientaciones cartográficas de los últimos siglos— que, disuelta u obscurecida la doctrina acerca del acto de ser, desaparecieran también los auténticos basamentos de una teoría sobre la acción; y, con ellos, la posibilidad de cimentar metafísicamente —que es la única forma de fundamentarla— la eticidad de la existencia humana.

Tanto más cuanto que el elemento formalmente definitorio de de esa eticidad —la relación que liga y ordena la criatura hacia el Absoluto— encuentra también su última raíz creada en el acto de ser participado y constitutivo. También en este caso el pensamiento de Cardona es claro: «Hay en todo existente en cuanto tal —nos dice— una ordenación al fin que, aunque no forma parte de su esencia, no puede faltar» (p. 46). Esa ordenación radica en el *esse* recibido de Dios y a El dirigido; y en los entes carentes de libertad, puesto que la operación se sigue de manera cuasi automática —y, por eso, imperfecta— de su propio acto de ser, *también automáticamente* se transmitirá dicho orden a la operación: no existe, en las realidades no libres, un obrar des-ordenado. En los seres libres, por el contrario, el *esse* —menos contraído por su respectiva esencia que en las realidades infrapersonales— resulta «activo de suyo» también de una forma superior: en efecto, el obrar de los seres libres no se deriva del *esse* ni mecánica ni automáticamente, sino que bajo la potestad de cada persona queda el poner o no dicho obrar, y el enderezarlo en un sentido o en otro: dirigiéndolo hacia el mismo Fin inscrito en la naturaleza humana —el Absoluto—, o curvándolo sobre sí mismo y empeciendo así su orientación natural. Cuando actúan de la primera forma, los seres libres hacen participar a la operación de su ordenación constitutiva al Fin; cuando obran de la segunda manera, no: la acción resulta, entonces, privada de «esa segunda perfección» que constituye «en sentido propio la bondad moral» (p. 46).

Pero como la operación se configura —según hemos visto— como el perfeccionamiento conclusivo de las realidades participadas, el defecto en el obrar libre lleva consigo el inacabamiento de su sujeto; y, cuando éste es definitivo, también imperecedera e irremediable resulta la contrahechura de la persona, desprovista ya para siempre de esa perfección terminal a la que, no obstante, continúa constitutivamente encaminada. Con palabras de Cardona: «como

3. T. MELENDO, «*Metafísica del amor conyugal*», en prensa.

la acción de la criatura no es productora de su ser, no habrá mutación en la relación consiguiente al ser de la criatura como tal, que queda para siempre ordenado a Dios Creador. Pero habrá mutación (positiva o negativamente, según la acción sea ordenada o no) en esa libre prolongación o participación de la relación a Dios que especifica la moralidad de la acción: así, el dinamismo de la acción que sigue al ser creatural se realiza o queda incompleto» (p. 61).

Tampoco ahora es difícil descubrir que la segunda gran carencia de la humanidad contemporánea —la de la auténtica noción del bien moral y, correlativamente, la del sentido del pecado, del único y verdadero mal— hunde sus raíces en ese olvido denunciado por Heidegger y puesto de manifiesto por Cardona: el del acto de ser. Acabamos de ver que lo que discrimina radicalmente la bondad o malicia de una acción es su relación al Absoluto; añadamos ahora que, por derivar realmente del «sujeto constituido por el acto de ser, esa relación creatural tenía que seguir la suerte de la noción misma del acto de ser: perdida ésta, se habría de perder también la naturaleza a Dios, y por eso el sentido profundo del mal, la horrenda desfiguración del pecado» (p. 64). Con lo que el «abstracto» descuido del ser al que se remite Heidegger ha quedado ya referido a dos contenidos concretos, ambos de extraordinaria relevancia para la instauración teórica de la ética: la imposibilidad de elaborar una doctrina fundamentada de la acción humana, y a de calificarla moralmente como buena o mala.

El capítulo tercero representa, tal vez, el ejemplo más neto de esa profunda maduración e imbricamiento de influjos a que antes me refería. En él se conjugan el hallazgo tomista del *actus essendi* y la participación platónica con hondas sugerencias de Kierkegaard, hasta dar nacimiento a una original descripción de la persona, cargada de enormes resonancias especulativas y existenciales: la persona humana es definida como «alguien delante de Dios y para siempre»; descripción inspirada en el filósofo danés, repito, pero vivificada y robustecida, si se me permite la expresión, por las riquezas inagotables que el *esse* adquiere en la pluma de Cardona.

La fecundidad de esta definición, junto con otras sugerencias de la *Metafísica del bien y del mal*, me inspiraron las páginas centrales de un pequeño libro sobre cuestiones de bioética; tal vez no esté de más transcribirlas parcialmente, a guisa de comentario a esa definición: «En ese *estar delante de Dios* —dije entonces— quiero hacer radicar la especialísima relación que constituye al hombre en persona y le confiere su particular dignidad. Distinguiré, para ello, tres momentos.

a) *Momento constitutivo*. Se trata del inicio temporal y real de cada uno de los hombres que han poblado, pueblan o poblarán nuestro universo. Desde una perspectiva filosófica, corresponde a la donación, por parte de Dios, del acto de ser personal, propio y espe-

cífico de cada individuo, e indisolublemente unido a la creación del alma. Desde el mismo momento en que Dios crea cada alma particular, infundiéndola en el cuerpo que los padres han engendrado, la nueva criatura goza, radicalmente, de toda la dignidad de la persona. Y eso, en lo que respecta a este primer momento, porque, para constituirlo en persona, para crearlo, Dios *lo ha puesto delante de Sí* de una manera particularísima y radicalmente distinta del modo en que tiene presentes a las realidades no personales. (...)

b) *Momentos perfectivos*. Se configuran, cada uno de ellos, como un nuevo estar *ante Dios* por medio del amor y la libertad. (...) La libertad —viene a decir Kierkegaard, parafraseado de nuevo por Cardona— se nos da con esta condición: que en el mismo instante en que se presenta como libertad de elección (entre Dios y nosotros mismos) —es decir, en el primer momento en que hay real uso de razón, y mil veces más después, si el tiempo de vida terrena se prolonga—, se apresura incondicionalmente a actuar, ligándose sin condiciones por su elección al Absoluto. Es decir, se pone de nuevo *ante Dios*, pero ahora de una manera activa, haciéndole entrega de ese ser y de esa libertad que, en el momento constitutivo, El nos donó para que se la ofrendáramos. (...)

De modo que lo que enriquece esencialmente a la persona —lo que añade dignidad sobre su dignidad esencial— es la relación amorosa que entabla con el mismo Dios personal —su voluntario estar *ante El*— y con las demás personas, en la medida en que, al menos implícitamente, las refiere a Dios.

c) *Momento conclusivo*. Se encuentra condensado en las palabras finales de la definición antes propuesta: "alguien delante de Dios y *para siempre*". La perfección terminal de la persona, lo que concluye y cierra definitivamente su grandeza —dando, al tiempo, razón de los momentos anteriores, de la dignidad constitutiva y electiva— es la presencia imperecedera *ante Dios* en la vida eterna, a través del conocimiento y del amor. Sólo desde esta perspectiva acaba de captarse el valor impresionante de la persona humana y de comprender el miramiento que Dios ha puesto en su creación —que se confunde con la eternidad de Dios— cada hombre está destinado a ser "un interlocutor del amor divino para siempre".⁴

Sea la extensión de la cita índice de mi reconocimiento al autor de la *Metafísica del bien y del mal*, de quien se descubre deudora, y sirva también como comentario apretado a otros aspectos del libro, que las obvias limitaciones del presente escrito me impiden glosar. Mas para que no todo sean «glosas y concordancias», quisiera señalar ahora uno de los puntos en que —salvada una más

4. T. MELENDO, *Fecundación «in vitro» y dignidad humana*, Casals, Barcelona, 1987, pp.26-30.

radical conformidad con el conjunto de la obra— difiero de la interpretación de Cardona. Para éste, la «esencia es *potentia essendi*, una cierta capacidad de ser, determinada y constituida como tal por su acto propio, según el grado con que Dios Creador lo da a participar» (p. 69).

Caben de este texto diversas exégesis. Las dos que voy a comentar —como la mía personal y la que parecen sugerir las palabras reseñadas⁵— coinciden básicamente, por cuanto sostienen que la eficiencia divina constituye la causa última y definitiva tanto del ser como de la limitación de la criatura. Difieren, sin embargo, en cuanto la primera —la que propongo— sostiene que Dios sólo puede producir esa restricción, en el ser y para el ente, «a través» de la determinación constitutiva de la esencia como *potentia essendi*; mientras que Cardona propugna, si no yerro, una limitación del *esse* causada de modo directo e inmediato por Dios, y que el propio ser comunicaría a la esencia, confirmándola en ella. Las dos propuestas coinciden, por tanto, en señalar a Dios como causa radical de los coprincipios fundamentales de la criatura —esencia y ser— y en afirmar una estricta contemporaneidad en la constitución del *esse* y la *essentia*; concuerdan también al sostener que, radicalmente, la esencia es y —por eso— es lo que es en virtud del *esse* que la constituye. Pero difieren al defender, la una —la que mantengo—, que la causalidad propia de la esencia no sólo consiste en hacer posible la existencia real de un *esse* participado —es el aspecto positivo de la esencia en cuanto radical *potencia* de ser—, sino también en acotar el *actus essendi* que recibe y que la constituye —sería su aspecto negativo *per accidens*—: de modo que —éste es el punto crucial— el *esse* sólo puede concebirse como circunscrito en cuanto se lo representa como constreñido por la propia esencia. Cardona, por el contrario, sostiene que el ser, limitado inmediatamente por la acción divina creadora, sin mediación de potencia receptora alguna, es el que instaura a la esencia en la realidad «según el grado con que Dios Creador lo da a participar».

Sea de esta cuestión lo que fuere, queda en pie la valía de la definición de persona propuesta por nuestro autor. Descripción que se ofrece, más que como sustitutivo de la clásica de Boecio o de la más particular de Tomás de Aquino —basada en la posesión en propiedad privada del acto de ser—, como adecuado complemento «vitalizador», si se me permite hablar así, de las dos anteriores. En efecto, sostiene Cardona, mostrando con ello un perfecto y armó-

5. En la pág. 79 se dice: «Y es este ser participado el que hace que la forma sea entonces —y no antes— una real potencia de ser, en cuanto constituida como forma subsistente por su propio acto de ser, por el ser participado según un determinado grado de perfección, dependiente de la libre voluntad creadora de Dios.»

nico dominio de las fuentes en que bebe: «es la propiedad privada de su acto de ser lo que constituye propiamente a la persona, y la diferencia de cualquier otra parte del universo. Esta propiedad comporta su propia y personal relación a Dios, relación predicamental —como ya hemos dicho, accidental—, que sigue al acto de ser, a la efectiva creación de cada hombre, de cada persona, señalándole ya para toda la eternidad como *alguien delante de Dios y para siempre*, indicando así su fin en la unión personal y amorosa con El, que es su destino eterno y el sentido exacto de su historia personal en la tierra y en el tiempo» (p. 90).

Se reconstruye así un nuevo hito, un fundamental punto de referencia, que la incuria especulativa de los últimos siglos del pensamiento europeo había hecho desaparecer de sus cartas de orientación. En efecto, una vez que estos exploradores del espíritu —con Descartes a la cabeza— decidieron hacer caso omiso del acto de ser, se vieron obligados a deshacerse también, de manera progresiva, de las realidades subsistentes —las personas, entre ellas—, y a «mantenerse en el nivel de los actos formales. Sin embargo, para mejor desembarazarse del ser se debían abandonar también las formas substanciales y replegarse al ámbito de los accidentales: la acción (pensar, querer), la relación (lógica), la cantidad (la medida como ciencia). La Substancia 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, consiguiente a la pérdida del acto de ser y de la participación trascendental, que en vano Kierkegaard trataba de recuperar con su potente grito ético y religioso en favor del singular» (pp. 80-81).

Y con este nuevo déficit ontológico —la disolución de la persona— se consumaba teóricamente el exterminio de la eticidad en Occidente. Pues, en efecto, «el origen de toda moralidad está en comprenderse como “alguien delante de Dios”, y a partir de ahí ajustar sus actos según el amoroso querer de Dios, tal como viene expresado por el ser de todo lo que es y el dinamismo de toda naturaleza real, que señala su propio fin como “ley natural”» (p. 96).

Acción, en cuanto floración última y conclusiva del acto de ser; *relación* al Absoluto, consiguiente a la recepción de dicho ser, y vector que señala —con intensidad creciente a lo largo de la vida— la dirección en que culmina la expansión perfectiva de la persona; y la *persona* misma, con su constitutiva referencia al Creador, como *único* sujeto real en el que subsisten e inhieren, respectivamente, el acto de ser y la relación al Absoluto. He aquí los tres pilares sobre los que descansa la eticidad de la existencia humana. Pilares que, como hemos visto, ejercen su función sustentadora o se desploman en intrínseca dependencia mutua y en dependencia aún más radical respecto al mantenimiento o la caída del ser.

2. Raíces metafísicas de la ética

El que, teniendo en cuenta lo dicho hasta ahora, pasara revista a los títulos de los capítulos que aún nos quedan por comentar —«ser y libertad», «el ser como amor», «la ordenación del amor», «el mal», «la crisis del fundamento», «los actos amorosos»—, se llevaría probablemente una doble sorpresa. Por una parte, dichos enunciados no son los más frecuentes en un trabajo de ética, sino que suelen encontrarse en los estudios de antropología o, incluso, de metafísica. Por otra, no son esos los temas a que nos tienen acostumbrados las exposiciones al uso del pensamiento de Tomás de Aquino.

El asombro estaría, hasta cierto punto, justificado. Porque, efectivamente —y como señalaba Juan Pablo II—, la disociación entre ética, antropología y metafísica se configura como uno de los más graves errores de la cultura contemporánea, hasta el punto de que empiezan a parecer extraños los trabajos que —como el de Cardona— no incurren en ese equívoco; paralelamente, la inclusión de la doctrina de Santo Tomás entre los «intelectualismos» constituye uno de los tópicos que una lectura quizás apresurada del Doctor de Aquino ha hecho arraigar entre los estudiosos de filosofía, mientras se reserva para Agustín de Hipona el tratamiento del amor.

Por eso el mérito de la *Metafísica del bien y del mal* es también doble. Cuenta en su activo el haber fundamentado y arraigado profundamente la reflexión ética «en una verdadera antropología, y ésta, por último, en aquella metafísica de la creación que está en el centro de todo pensar cristiano»;⁶ y enumera entre sus logros, también, el haber puesto al descubierto, con una interpretación capaz de satisfacer los más profundos anhelos de la cultura contemporánea, las riquezas más hondas y genuinas —y más humanas— del pensamiento de Santo Tomás.

En consecuencia, refiriéndonos a la obra de Cardona, no sólo está plenamente justificado hablar de un «alcance ético de la metafísica» o de una metafísica «ética», sino que la antropología y la moral que en ella se esbozan pueden calificarse con todo derecho como disciplinas estrictamente «metafísicas». Por otro lado, si antes sosteníamos que la tesis capital de todo el libro es la que defiende que el acto de ser es activo de suyo, ahora añadiremos —en perfecta consonancia con la doctrina de Santo Tomás, y digan lo que digan los «comentadores»— que esa afirmación se concreta y cobra vida en lo que cabría calificar como «el primado terminal del amor». Examinemos este punto.

Sin duda, el acto *personal* de ser —poseído por cada hombre en «propiedad privada»— confiere a éste su grandeza singular y dis-

6. JUAN PABLO II, Discurso pronunciado el 10-IV-1986; citado en p. 232.

criminadora del resto de lo creado; y, sin duda también, esa peculiar nobleza encuentra una manifestación cimera en la actividad genuinamente racional, con la que durante siglos se ha apuntado a la diferencia específica del ser humano. Pero no es menos cierto que la última y más alta expresión operativa del *esse* humano, el punto donde esa energía primigenia encuentra su culminación y acabamiento definitivos, y al que también se orienta, como a su término, todo el quehacer cognoscitivo, es el buen amor o, si se prefiere, el amor al bien y, en última y definitiva instancia, al Bien, al Amor. El *esse* humano germina, en fin de cuentas, en actos amorosos; y si no culmina en ellos, el hombre se pierde como persona: «Dios obra por amor, pone el amor y quiere sólo amor, correspondencia, reciprocidad, amistad (...). Así, al *Deus caritas est* del Evangelista San Juan, hay que añadir: el hombre, terminativa y perfectamente hombres, es amor. Y si no es amor, no es hombre, es hombre frustrado, autorreducido a cosa» (p. 101). Al *Esse-Amor*, definitorio del Absoluto en el pensamiento de Tomás de Aquino, corresponde el *esse-amor* como plexo trascendental-predicamental en el que se consuma la índole personal del hombre como imagen y semejanza de Dios.

«El hombre es amor»: esta afirmación capital merece un comentario. Como antes recordábamos, tradicionalmente el hombre ha sido definido por su racionalidad; mejor todavía podría describirse por su índole de ser libre, por cuanto la libertad es la facultad de las dos potencias superiores —el entendimiento y la voluntad— y, por ello, es la facultad de la persona toda y como tal. Ahora bien, el acto supremo de la libertad es el amor: amor con el que, más allá de la simple elección de este o aquel modo de obrar, se «elige» y afirma el ser del amado —recuérdese que el amor puede describirse como confirmación o corroboración de la persona querida—; y amor por el que, en perfecta autoposesión del propio ser —recuérdese ahora que la libertad es autodomínio, capacidad de poner plena y autónomamente la operación en el propio orden—, éste se entrega completamente a quien ama. Por eso, si el acto *personal* de ser define —como antes sugeríamos— la originalidad ontológica del hombre, el acto supremo de libertad —el amor— se eleva como aquella manifestación egregia en la que el *esse* humano alcanza su propio acabamiento perfectivo; por lo que podría afirmarse, de acuerdo con lo que sostiene Cardona, que el hombre es *radicalmente* persona —tiene un acto de ser personal— y *terminativamente* amor: pues el ser personal fructifica, cuando es fiel a sí mismo y a su Origen, en actos amorosos que acaban por conducirlo hasta el amor infinito del Absoluto.

Pero los adverbios no deberían inducirnos a engaño. No recuerdo ahora si Cardona lo afirma explícitamente en el libro que comento, pero presumo que no le resultaría extraña la tesis de que la operación *es* —así, sin más, en identidad (al menos, en identidad

participada)— ser. Y como el amor es la máxima expresión operativa humana, aquella en la que el *esse* personal muestra de manera más acabada —y más libre— su elevada categoría como principio constitutivo, podría decirse ahora sin más aditamentos que, de manera participada, *el hombre es amor*.

No extraña, por eso, que en torno a estos dos extremos —el *esse* como acto radical y el amor como acto último y manifestación culminante del mismo ser— articule Cardona las nociones básicas de su antropología y su ética metafísicas. Y si el acto de ser resulta más aparente en los tres capítulos iniciales del libro —los que, con el autor, cabría calificar como fundamentales, en el sentido de fundamentadores—, en ellos vibra también, desde el comienzo, el amor, como culmen manifestativo al que el ser tiende; cima que se hace expresa en la segunda parte de la obra, pero sin abandonar su estricta raigambre metafísica, es decir, mostrándose explícitamente como actualización y acabamiento del ser: también en la propia estructura de la *Metafísica del bien y del mal* ser y amor se sostienen y revelan recíprocamente.

Y así, por una parte, la libertad humana encuentra su cimiento definitivo —en el hombre— en la superioridad del acto personal de ser: siendo aquella, como decíamos, la posesión plena en el orden predicamental del propio obrar, y derivando de la posesión en propiedad privada del acto de ser; y, por otra, se halla toda ella enderezada a lo que Cardona denomina certeramente amor «electivo»: el amor como fruto de una elección. De modo que «la capacidad infinita de querer que la libertad implica, se pone como tal libertad sólo amando libremente al Bien infinito, de modo incondicionado; de lo contrario, se frustra como tal libertad» (p. 104). Ser y amor, como sugeríamos, constituyen los polos entre los que «tiende» la libertad.

Pero esa amor, conforme a lo que acabamos de insinuar, es el amor «electivo». Recogiendo en su pleno valor la afirmación clásica que sostiene que toda criatura, también el hombre, ama naturalmente a Dios más que a sí mismo, Cardona trasciende esa tesis tradicional por cuanto sostiene que no es con ese amor con el que está trenzada la eticidad de nuestros actos, sino con el amor «libre», el amor propio y exclusivo de las personas, de los espíritus, el que se propone a éstos para que los escojan y que es, por consiguiente, fruto de una elección. Y entre ese amor y la tendencia «natural» a la felicidad existe una especie de oposición, una suerte de dialéctica, que ha de ser superada con la fuerza constitutiva de la libertad.

Por una parte, sostiene nuestro autor, 'hay una tendencia natural a la felicidad, que es necesaria; pero eso no es el amor electivo del bien en sí y bien del otro en cuanto tal, lo que requiere un conocimiento intelectual: posesión de la forma ajena en cuanto ajena, conocimiento de lo "en sí" y no mera afeción mía» (p. 114). Por otra,

y como consecuencia, se me exige que ame lo que resulta digno de ser amado, pero que lo ame por sí, por su intrínseca bondad, y no por mí o para mí; debo quererlo, en cualquier caso, anteponiéndolo incluso a mi propia aparente felicidad. Exigencia que adquiere todo su vigor tratándose de Dios, Bien supremo y supremamente digno de ser amado por sí mismo, y raíz de la dignidad y de la «amabilidad» participadas de cualquier otro bien. Por consiguiente, y según sugería Kierkegaard, «hay que elegir a Dios por encima de la misma capacidad de elegir. El contenido de la libertad profunda y radical es tal, que la verdad de la libertad de elección consiste en admitir que no hay elección, y hacerlo libremente. La elección es ésta: que no hay elección. Ser "espíritu" es esto. De manera que yo me pongo en libertad cuando se la entrego a Dios, y me entrego a Dios en ella. Sólo entonces soy verdaderamente libre, con libertad divina» (p. 105). Tal es la radicalidad del amor «electivo» en relación al Absoluto.

Pero, si he leído bien, la necesidad del amor electivo tiene unas consecuencias similares en lo que respecta a la amistad entre los hombres. Como acabamos de decir, Cardona designa con el epíteto de «electivo» —estrechamente relacionado con los términos «*diligere*» y «dilección», derivados también de «elegir»— a esa modalidad del amor que no nos ofrece ya constituida la naturaleza, sino que resulta de la posición de un acto libre. Pues bien, el vigor *positivo* de esa elección, la fuerza de la libertad que, «eligiendo», ama, recae siempre sobre el prójimo y no sobre uno mismo. En efecto, existe un amor natural «ya acabado» que hace que, indefectiblemente, cada persona se quiera a sí misma; a este respecto, el papel de la voluntad *electiva* —igual que el de la caridad— se limita a poner orden y armonía en nuestro querer espontáneo (no podemos dejar de amarnos —por ahí no surge ningún problema—, pero sí que hemos de moderar el crecimiento desmesurado del amor propio). No existe, por el contrario, un amor natural hacia nuestros semejantes, aunque sí una cierta inclinación a quererlos; de ahí que el amor hacia ellos —fruto de una elección libre, como decía— haya tenido que sernos preceptuado. En definitiva, cabría decir que el mandato de la caridad impera que amemos *electivamente* a nuestro prójimo de manera semejante a como *naturalmente* nos queremos a nosotros mismos. Y este amor electivo —libre en su ejercicio y natural en su fundamento— constituye, cuando es correspondido, el núcleo de toda amistad.

Ese amor colectivo, al prójimo o a Dios, se presenta— por su misma índole no natural, por ser resultado y fruto de la libertad— como meritorio. Pero, por lo mismo, por implicar una elección libre, puede y debe ser imperado, presentado como obligación. «El "amor natural" brota por sí mismo del ser, que es activo. Pero el electivo debe ser preceptuado, debe ser propuesto a la inteligencia para ser

entendido como tal y libremente querido, viéndolo como una ordenación inteligente que da causa y sentido a la libertad creada» p. 134). Y esa «amorosa ordenación inteligente, que señala —en el caos de la contingencia de nuestros actos libres— el camino seguro del amor» (p. 135), es precisamente *la ley natural*.

También en este caso corren parejos, indisolubles, el acto de ser y el amor en el que éste culmina. Por una parte, la ley natural no es sino la «revelación» de ese ser «activo de suyo» con el que dábamos inicio a este comentario: «la ley natural señala el camino del auténtico y pleno desarrollo del hombre, de la persona, del individuo de naturaleza humana. Por eso la inteligencia humana lee los preceptos de esa ley en su propio ser, activo de suyo, en las tendencias —ordenadas y jerárquicas en sí— de la naturaleza humana, en su natural y armónico dinamismo en el conjunto de la creación, en su finalización intrínseca y motora» (p. 142). Por el otro extremo, «la esencia de la ley natural (...) es el amor a Dios y a los demás por Dios (...). Los contenidos básicos de la ley natural son los contenidos inteligentes del amor: primero, conocer y amar a Dios con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas, sobre todas las cosas; inmediatamente después, amar a los demás electivamente como uno se ama naturalmente a sí mismo; luego amarse electivamente según el querer de Dios: la conservación de la propia vida, la subsistencia, el desarrollo de la vida espiritual, y de todas las capacidades, la familia, el trabajo, la vida social...» (p. 145).

Pero si tal es la relación que vincula el ser, la libertad, el amor y la ley natural, ¿podrá extrañar que a sociedad contemporánea haya perdido simultáneamente, junto con el acto de ser y el carácter personal de todo individuo humano —sometido ahora a las leyes impersonales del Estado, la Raza, el Progreso, La Ciencia... o incluso la propia Humanidad—, la efectiva capacidad de amar (a Dios y a los hombres) y el significado de la misma ley natural? ¿Asombrará todavía que las leyes, extraviado el sentido que las configura como cauce para el amor, se vivan y perciban —¡casi universalmente!— como un límite, una coacción, una coartación, una onerosa pérdida de libertad? ¿Podrá, por fin, causar admiración el hecho de que, sin religión, moral ni Derecho —esos faros que guiaron durante siglos el aventurado caminar de la humanidad—, el hombre contemporáneo vaya a la deriva entre el «principio del placer» y el «principio de la violencia», que son los principios del apetito natural: concupiscible e irascible? «Es el resultado —concluye Cardona, continuando su tarea de restauración topográfica de los ámbitos del espíritu— de renunciar al amor electivo, reduplicando electivamente el amor de sí» (p. 150).

El capítulo séptimo, dedicado a estudiar la naturaleza íntima y las causas del mal, constituye una pequeña réplica —en negativo— de todo lo visto hasta ahora. Me limitaré a indicar la que considero

su tesis fundamental, junto con los dos o tres aspectos que me han resultado más sugerentes. Estriba esa tesis capital en señalar, con toda agudeza y desde una fundamentación metafísica estricta, que que el único verdadero mal reside en *la ruptura de la amistad con Dios* por parte del hombre, quien, con su «voluntario no querer», trunca el influjo de la moción divina en su capacidad de obrar, produciendo un efecto contrahecho, deforme, monstruoso (cfr. p. 157): contra el conjunto de la doctrina inmanentista, que, despreciando la índole estrictamente *personal* del pecado —quiebra de la relación amorosa de tú a Tú—, tiende fácilmente a verlo «como algo fatal o necesario, como componente de un progreso indefinido e inmanente o como constitutivo de la singularidad (optimismo colectivo, en Hegel y Marx; individualidad al fin desesperada, en Sartre y Heidegger)» (p. 168). A su vez, la *única* y exclusiva causa de ese mal radical —causa deficiente y *per accidens*, pero suficiente— es la voluntad humana, que, con un acto positivo de volición, reduplica electivamente el amor natural hacia sí misma, por encima y *prescindiendo de su ordenación constitutiva al Creador*: contra la pretensión de que existen faltas de «simple omisión», que parece olvidar que todo «pecado lleva consigo un acto por parte del hombre, una decisión libre y responsable, y presupone, por tanto, una alternativa de bien y de mal que compromete al hombre en y para el mal conscientemente».⁷

Entre los destellos luminosos que el presente capítulo arroja al hilo de la discusión teórica, cabe destacar el sugerente análisis de los caminos por los que la modernidad ha sido llevada a considerar como único genuino bien el placer y como único exclusivo mal el dolor. Los pasos de ese triste itinerario podrían compendiarse como sigue: 1) pérdida del acto de ser y correlativo obscurecimiento de la realidad del Absoluto; 2) abandono de la relación hombres-Dios, único test auténticamente discriminador de la bondad y malicia morales; 3) repliegue del hombre sobre sí mismo; 4) sustitución del bien y del mal en sí —*bonum honestum* y culpa— por el bien y el mal *para mí*: *bonum delectabile* (placer) y pena (dolor).

Otra gran sugerencia de este capítulo séptimo —a la que también se alude en otras partes de la obra— es la del carácter «consecutivo» de la felicidad, su índole de efecto no buscado, de «corolario». En éste un punto en el que, desde su concreta y particular perspectiva, ha insistido también la moderna psiquiatría, refiriéndolo tanto al placer cuanto a la felicidad en su sentido más riguroso. Oigamos lo que al respecto sostiene V. Frankl, fundador de la logoterapia: «El placer no puede intentarse como fin último y en sí

7. C. FABRO, *El pecado en la filosofía moderna*, Rialp, Madrid, 1963, p. 132.

mismo, sino que sólo llega a producirse, propiamente hablando, en el sentido de un efecto, de forma espontánea, es decir, justo cuando no es directamente buscado. Al contrario, cuanto más se busca el placer en sí, más se pierde». ⁸ Y más adelante, aludiendo en concreto a cierto tipo de neuróticos, reafirma: «En la experiencia clínica diaria se advierte una y otra vez que es cabalmente la desviación del “fundamento de la felicidad” lo que impide a los neuróticos sexuales (...) alcanzar la felicidad. Ahora bien, ¿cómo se produce esa desviación respecto del “fundamento de la felicidad”? Por una inclinación forzada hacia la felicidad, perseguida en razón de sí misma, hacia el placer en sí. Estaba muy en lo cierto Kierkegaard cuando afirmaba que la puerta de la felicidad se abre hacia fuera y que cuando alguien se precipita contra ella no hace sino cerrarla con más fuerza. (...)»

En vez de hacer que el placer sea lo que debe ser, si se quiere que llegue a producirse, es decir, un resultado (un efecto secundario que surge del sentido cumplido y del ser encontrado), se convierte en objetivo único de una intención forzada, de una hiperintención. Y con esta hiperintención se da la mano una hiperreflexión. El placer se convierte en contenido y objeto único de la atención. Pero, en la medida en que el neurótico se preocupa del placer, pierde de vista el *fundamento* del placer, y ya no puede obtenerse el efecto “placer”. ⁹

Observaciones que, desde el punto de vista de la filosofía clásica, más cercano al adoptado en la obra que comentamos, podrían traducirse como sigue: el *bonum delectabile* es siempre ganancia consecencial de la asección o cumplimiento del *bonum honestum*; y cuando lo que pretende lograrse es ese bien deleitable —placer, bienestar—, *prescindiendo* por completo del bien honesto, del bien en sentido más propio y cabal, sobreviene necesariamente la frustración. Ahora bien, como ha mostrado Cardona —y éste es, quizás, el tercer aspecto al que quería referirme—, gran parte del caminar de la humanidad en estas últimas centurias puede caracterizarse, junto con la pérdida del ser, por el olvido despersonalizante de todo aquello a lo que el ser daba sentido: rechazo del bien honesto en beneficio del útil o del deleitable, amnesia del alcance ético de la realidad y de a vida humana, postergación de los valores estrictamente personales en aras de «ideales» abstractos —Progreso, Ciencia, Estado—, incapacidad para aprehender el sentido del sufrimiento y paralela persecución indiscriminada y obsesiva del placer como única y suprema meta de toda la existencia... El fruto amargo de

8. V. FRANKL, *Ante el vacío existencial*, Herder, Barcelona, 1982, p. 62.

9. *IBÍDEM*, pp. 81,83.

estos «olvidos» es una creciente angustia neurotizante, capaz de explicar —en buena parte— el lamentable estado en que se encuentran un gran número de nuestros contemporáneos: «Paralelamente a la pérdida del conocimiento de Dios ha aparecido en nuestro mundo, como criterio de vida y de acción, la búsqueda del placer a toda costa. Y eso está engendrando, masivamente, una ansiedad creciente y neurótica, porque los objetos en que ese placer quiere lograrse (Dios no podría ser nunca "objeto" de placer) se muestran enseguida insuficientes, defraudan, y exigen imperiosamente nuevas e interminables experiencias, que van acumulando vacío en el corazón, un vacío existencial que vanamente se intenta llenar con evasiones brutales» (p. 174).

Palabras éstas que apuntan certeramente hacia la gran e irreparable «pérdida» de nuestra civilización en los últimos siglos: esa pérdida que, definitivamente, da razón de las calamidades que aquejan a nuestros contemporáneos: el abandono de Dios, del Absoluto, consecuencia irremediable del extravío del ser. Casi ya en las páginas conclusivas de la *Metafísica del bien y del mal*, Cardona expone —con acentos a la vez teóricos e históricos— las etapas en que se ha cumplido este proceso de abandono. Desde el punto de vista especulativo, el núcleo de la cuestión está condensado en el siguiente párrafo: con el *cogito cartesiano*, hecho posible por el formalismo escolástico, que *disolvió la realidad en posibilidad, reduciendo el ser a simple existencia*, la libertad humana acabó descubriéndose «como principio, pero era una libertad ya existente y participada que pretendía ponerse como libertad divina creadora, que transportaba a la criatura una prerrogativa de Dios, y que por eso mismo se privaba ya de fundamento: la libertad fundante quedaba infundada, y se abría paso la crisis existencial de la modernidad» (pp. 192-193). Es lo que en otro lugar,¹⁰ y en un contexto un tanto diferente, he denominado un «principio *virtualmente* negativo»: un principio que, por haber eliminado su propio fundamento, irá desplegando todo su poder destructivo en la misma medida en que se extraigan las conclusiones potencialmente encerradas en él, hasta conducir, en la actualidad, a las formas más o menos veladas de un nihilismo vacío y sin esperanza: consecuencias últimas, pero inevitables, del olvido del ser.

DR. TOMÁS MELENDO
Universidad de Málaga

10. T. MELENDO, «Sobre "Filósofos españoles del siglo XX"», en *Razón Española*, 29 (mayo-junio 1988), p. 310.