

cia de los antiguos, verá que ya se los propuso estos otros modos, y no obstante, hace ver cómo, sin el consentimiento, no explican de qué manera puede resultar la autoridad en los príncipes<sup>52</sup>. En cuanto a los deberes de obedecer a cierta persona, adviértase que los deberes generales de los hombres, esencialmente se distinguen de los deberes de la justicia legal, y de la obediencia a la autoridad civil; por esto, si no se tiene en cuenta el consentimiento, o la imposición del príncipe por el vencedor en una guerra justa, no se da la autoridad civil en una cierta persona. En cuanto al príncipe, impuesto por las circunstancias, digo que éstas pueden hacer el consentimiento moralmente necesario, mas sin éste, no se obtiene el vínculo de la justicia legal y de la obediencia para con el príncipe<sup>53</sup>.

<sup>52</sup> *Def. Fid. Cath.*, l. c., n. 14, p. 188 s.

<sup>53</sup> Cf. COSTA-ROSSETTI, *O. c.*, p. 635-652.

## INTRODUCCION A LA TEORIA DE LA POTESTAD NATURAL

Contribución al estudio de la constitución  
energética de la sociedad

Por el ING. ESTANISLAO ODYNYEC — San Miguel.

*En el presente trabajo se limita el autor solamente a plantear el problema de la potestad natural y de su función en la vida humana individual y colectiva. Tratará, pues, en su disertación de determinar la naturaleza de la potestad y la parte que le incumba desempeñar en la economía humana y divina de la sociedad, dejando para otra ocasión el estudio del mecanismo de la potestad y de su funcionamiento.*

*Los conceptos del autor tienen filiación directa con el pensamiento de San Agustín en la misma materia. Es por ello que se complace en evocar la figura del gran Santo y Doctor de la Iglesia, cuya doctrina constituye un inagotable pozo de sabiduría, de sabiduría perenne, en la que se podría encontrar el preanuncio de muchos de los más modernos y atrevidos conceptos de la psicología, correspondiendo al Santo Obispo de Hippona el honor de paternidad de algunas teorías modernísimas, la de « ideas-fuerzas », por ejemplo, cuyo creador creía haber descubierto un medio para desligar al hombre de la religión, en lo que San Agustín veía el testimonio irrefutable de la fuerza de los lazos que unen a éste con Dios en la Iglesia de Cristo.*

### ¿QUÉ ES LA POTESTAD NATURAL?

Cuando se alude al *poder*, a la «potestad», se los suele identificar con el *poder público* y la *autoridad* civil, considerándolos como una facultad específica, conferida al «príncipe» o a un gobernante cualquiera, y de la que carecen por completo todos los demás miembros de la «ciudad».

Y sin embargo no es así. El poder público no es más que una de las formas particulares de la potestad, cuyo ejercicio constituye una de las funciones naturales de todo ser humano, y mucho más todavía: una de sus funciones fundamentales. No nos equivocaremos en afirmar que el ejercicio de la potestad es tan natural y tan necesario para el desarrollo normal de la vida psíquica del hombre, como lo es para el de su vida física la respiración.

La condición del ejercicio normal de la potestad natural es la *libertad*<sup>1</sup>; la condición del ejercicio eficiente de la potestad pública es la *autoridad*.

El objeto de la organización política de toda sociedad civil consiste en asegurar a los ciudadanos el libre ejercicio de la potestad natural en convivencia pacífica, buscándose para ello el justo equilibrio entre la libertad y la autoridad.

Pero he aquí una dificultad permanente e insalvable: tanto la potestad natural como la potestad pública tienden a extralimitarse en el uso de sus prerrogativas, de la libertad una y de la autoridad otra, creándose así un antagonismo radical e irreconciliable entre el derecho de la comunidad al ejercicio de la potestad natural y el privilegio de los gobernantes de restringirla. La autoridad civil se esfuerza por arrogarse en este sentido atributos excesivos; y la comunidad, defendiendo sus fueros, se empeña por extender abusivamente el ejercicio de la potestad natural con graves perjuicios al orden público y a la estabilidad de las instituciones destinados para salvaguardarlo.

El régimen político de la sociedad civil es la resultante de la acción de estas dos fuerzas antagónicas.

Tirando por un lado se llega a la autocracia, y cayendo en otro extremo se deja abierto el paso a la demagogía.

<sup>1</sup> Para no complicar la exposición, ya de por sí lo suficientemente cargada de términos expresamente formados, el autor cree innecesario introducir, en un párrafo incidental, la noción de la *potestad privada* que junto con la *pública* constituye la potestad natural. La libertad en el sentido de la *libertad civil* es la condición del ejercicio de la potestad privada.

La historia social de la humanidad se reduce, en resumidas cuentas, a las alternativas de la lucha entre dos tendencias. El predominio absoluto de una de ellas trae la calma, que no se debe sino raras veces al equilibrio entre ellas y por eso mismo es precaria, ya que la resistencia latente de las fuerzas reprimidas crece en relación directa al rigor de la opresión e inversa al de sus propias reacciones; así, pues, cuando más ruda es la opresión y más tímidas las manifestaciones de protesta, tanto más terrible y violenta será la reacción final.

La autocracia acaba en anarquía; la anarquía termina en tiranía. La violenta represión de la potestad natural acumula y comprime las energías disolventes produciendo en el momento crítico la inevitable explosión, en la que se derrumba el régimen autoritario; los excesos anárquicos de la potestad natural liberada, provocan luego una enérgica e implacable reacción, la que ahoga el régimen revolucionario en la tiranía.

Ya Platón y Aristóteles señalan esta alternancia, que ha de obedecer, ciertamente, a algunas leyes naturales. En la historia de la sociedad civil alternan los períodos de calma con los de turbulencias; a los períodos del abuso de la autoridad suceden los, no menos graves, de los abusos de la libertad, en que la arbitrariedad del poder monárquico queda eclipsada por la de los tribunales del pueblo. ¿Cuáles son las leyes que rigen estos continuos cambios?

El conflicto entre la libertad y la autoridad parece constituir la trama de éstos. Pero las que verdaderamente se enfrentan en este conflicto son la potestad natural<sup>2</sup> y la potestad pública. La primera representa el bien común, y la otra es un instrumento para lograrlo. Pero ambas tienen la misma constitución natural, ya que la segunda sólo es un caso particular de la primera.

Así y con todo, una cosa parece cierta y es la siguiente: no se puede llegar al descubrimiento de las leyes de que hablamos sin el conocimiento cabal del mecanismo de la potestad natural y de su funcionamiento.

Cualquiera que sea la actividad del hombre, no puede exteriorizarse de otra manera sino en forma de trabajo de los

<sup>2</sup> Vea la nota anterior.

músculos que comunican el movimiento a su cuerpo o a sus miembros.

Todo lo que yo hiciese, lo hago por medio de un esfuerzo muscular: si camino pongo los pies en marcha; me siento — los doblo y hago reposar mi cuerpo sobre la silla; escribo — muevo la mano y, apretando la pluma en los dedos, la hago deslizarse por el papel; hablo — provocho la vibración de mis cuerdas vocales y muevo la lengua y los labios...; y hasta si opto por no hacer nada, y me entrego al descanso, ni con ello dejo de realizar un acto, el de parar el trabajo de mis músculos, de aflojarlos.

Ahora bien, si yo puedo caminar, sentarme, escribir, hablar, descansar — es porque mi cuerpo está hecho de tal manera, que puedo moverlo como bien me plazca.

Con esto quiero significar no solamente que mi cuerpo me responde, sino también que tiene capacidad para responderme; y, claro, tanto me responderá cuanto se lo permitiere su capacidad. Lo esencial, pues estriba en esta capacidad; y con emplear el término de *capacidad* —queremos expresar que todo trabajo muscular, todo movimiento de nuestro cuerpo— siempre están presentes en este cuerpo en forma potencial, o, en otras palabras, que nuestro cuerpo guarda en potencia lo que puede exteriorizar en acto.

Y si es así, entonces la actividad del hombre será sencillamente el traslado en acto del trabajo de los músculos y de los movimientos del cuerpo que existen en él en potencia.

De modo que cualquier movimiento que yo hiciese, lo sago de la potencia y lo traslado al acto. Esto es lo principal. Lo demás serán las aplicaciones, los aprovechamientos de este traslado, o, con más exactitud, de este acto.

Si, moviendo mis músculos, aplico su trabajo a la materia, puedo hacer surgir de ella algunos de los infinitos perfeccionamientos latentes, que al crearla Dios puso en ella.

Pero también puedo, con la absoluta libertad de acción, valerme de mis fuerzas musculares, para poner en acto las potencias de mi propio cuerpo y de mi alma, sin que fuesen aplicadas a la elaboración o utilización de la materia. Puedo hablar lo que quiero, andar donde quiero, hacer con mi cuerpo lo que me da la real gana.

Esta facultad del hombre de trasladar en acto las potencias de su cuerpo, de moverlo a su antojo, de acuerdo con los dictados de su voluntad y aun, aparentemente, contra los mismos, es lo que llamamos su *potestad natural* <sup>3</sup>.

Así la entiende San Agustín, aunque no le da este nombre; pero siempre cuando menciona el término de potestad sin agregarle ningún adjetivo y sin correlacionarlo con la función pública, le atribuye este sentido general.

En su obra (inacabada) intitulada *De Spiritu et Littera* dedica un capítulo entero a la definición del concepto de potestad y la diferencia entre éste y el de voluntad <sup>4</sup>.

Traza la distinción etimológica entre los dos términos: *voluntas* viene de *velle* (querer), *potestas* de *posse* (poder); y explica que la potestad es en el hombre una facultad *ejecutiva*, puesta a las órdenes de la voluntad que es una facultad *directiva*.

Luego deja sentado el origen divino de la potestad, citando a San Pablo (Rom. XIII, 1) de lo que deduce que no habiendo « potestad que no provenga de Dios », será de institución divina no solamente la de los príncipes, sino toda potestad en general.

Advierte en seguida que con eso no quiere significar que también toda voluntad proceda de Dios, porque en el hombre gobiernan dos voluntades, una buena y otra mala; y de acuerdo con el predominio de una de ellas, serán buenos o malos sus respectivos actos, y no la potestad que es sólo un instrumento que los lleva a efecto, expresando las tendencias de la voluntad buena o mala.

Observa, pues, el Santo que « si la mala voluntad logra sus propósitos aprovechándose de la potestad, también esta potestad le viene de Dios, en quien, empero, no cabe injusticia (Rom. IX, 14); porque suele castigar de este modo », sin que se percatase de ello el culpable. Tal es el sentido de las palabras del Apóstol que se refieren al caso parecido: « Dios los abandonó a los deseos del depravado corazón, para que cometieran actos indignos » (Rom. I, 24) <sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Esta es la definición de S. Anselmo: *Est igitur potestas aptitudo ad faciendum; et omnis aptitudo ad faciendum, potestas.* (De Voluntate, PL., 158, p. 490).

<sup>4</sup> S. Aug., De Spiritu et Littera, c. XXXI, 53-54, PL., 44, 234-235.

<sup>5</sup> Ibid.

Así que, siendo la potestad un órgano psíquico del hombre, cuyo uso le fué concedido por derecho divino, nos parece acertado y lógico añadirle el calificativo de *natural*, lo que hará constar el carácter universal de la potestad y su distinción de la *potestad pública*, una de sus formas peculiares.

Siguiendo el curso del mismo razonamiento hemos de admitir que si la *potestad* es de derecho divino, y si lo es la *autoridad*, el atributo de una de sus formas particulares, con mayor razón debe reconocerse el mismo origen divino en la *libertad*,<sup>6</sup> el atributo ya no de una fracción, sino de un todo íntegro.

El derecho divino, que rige a ambas, les impone ciertos privilegios; y ya que en un mismo derecho no pueden coexistir disposiciones contradictorias no puede haber contradicción en los privilegios de una ni de otra.

La misma ley divina las obliga al mutuo respeto. Por igual la violan los que abusan de la autoridad como los que hacen mal uso de la libertad; los que pisotean a ésta y los que se rebelan contra aquélla. Porque Dios, habiendo instituido potestad, dispuso en su ley que haya paz y concordia en su ejercicio; la rompen quienes no saben o no quieren usar de la libertad sin faltar al respeto a la autoridad, o bien ejercer la autoridad sin torcer los fueros de la libertad.

#### LA FUERZA MOTRIZ DE LA POTESTAD NATURAL

El ejercicio de la potestad natural se manifiesta en el hombre como el efecto final de un complicado proceso interno y se expresa en sus actos y en su conducta.

Los actos antes de producirse pasan por un período de incubación potencial en que se forman las ideas de estos actos.

Las ideas solas son potencias enteramente pasivas, *aptas* para convertirse en actos, pero *incapaces* para hacerlo. El agente que les comunica esta capacidad es el deseo.

<sup>6</sup> San Buenaventura en sus *Comentarios a los cuatro libros de las Sentencias de Pedro Lombardo*, hablando de la potestad (I. II, Dis. XLIV, art. II, quest II, nota 1) define la libertad como la *facultad natural*, alegando este párrafo de Justiniano (I. Institut. iur. civ., c. 3. § Et Libertas); Et libertas quidem (ex quam etiam liberi vocantur) est naturalis facultas eius quod cuique facere libet, nisi si quid vi aut iure prohibetur».

La idea de un traje no induce todavía a que yo lo vista; para que así sucediese, debe asociarse en mi mente la idea del traje con el deseo de ponérmelo encima. El deseo unido a la idea formará un ente nuevo: ya no será sólo un deseo, tampoco idea sola; será la idea activada por el deseo, puesta en movimiento, dotada de capacidad para pasar de la potencia al acto.

Bajo el término de la *idea*, entendemos la representación de un objeto; pero también el deseo es, en cierto grado, una representación. En ambas es, en alguna manera, idéntica la naturaleza psíquica; la diferencia sólo se refiere al aspecto nuevo contenido en el deseo, es decir, la tendencia hacia el objeto: la idea del «objeto» es una representación *estática* de las cosas, de los seres, o de los estados; y el «deseo» implica una representación *dinámica* del movimiento, de la acción o la función, vinculada con los primeros.

«El traje» es el objeto, la idea de una cosa, su representación estática; el «poner» — el deseo, la idea de la acción relacionada con ella, su representación dinámica; la unión de las dos (objeto × deseo), expresada en la locución: «poner el traje» representará la idea puesta en la potencia pasiva, o sea, abreviadamente, la *idea-potencia*.

Pero la locución «poner el traje», no especifica todavía un acto individual, no abarca toda la extensión del término de «deseo», refiriéndose tan solo a su parte representativa y objetiva. Faltaría, pues, asociarla con mí mismo, significando que yo mismo soy el sujeto a que se dirige lo expresado *impersonal* y *objetivamente*.

Con ello la misma idea tomará en mi mente la forma más precisa. «Voy a ponerme yo el traje». Sin embargo, tampoco esta idea tiene capacidad para provocar el acto; falta reducirla de lo general a lo particular y de fijarla en el tiempo. Se completará, pues, la elaboración de la idea-potencia precisándose en ella la definición del traje y la del momento en que se verifique el acto, con lo que tomará su forma definitiva: «voy a ponerme yo este traje y ahora mismo».

Será, justamente, entonces cuando la idea-potencia recibiere la infusión de la energía por cuyo efecto el deseo se convertirá de la idea-potencia en la *idea-impulso*, en el elemento psíquico generador del acto y con ello la idea-potencia, hasta

entonces pasiva, entrará en el estado activo, bajo la forma de la idea *dinamizada*.

Esta energía psíquica, la motorizadora de las potencias pasivas del alma, no puede ser otra sino la energía afectiva. Habiendo recibido su impulso, yo en adelante no sólo me *representaré* lo que deseo, también *sentiré* lo que me represento.

El «deseo», pues, recién con la infusión de la energía afectiva, recibe la capacidad de dinamizar afectivamente la idea-representación o sea el «objeto», comunicándole el impulso que hará posible su traslado de la potencia al acto. Y ya que, por lo general, el deseo aparece en unión con la correspondiente carga afectiva se acostumbra identificarlo con esta, lo que conduce a la doble confusión: a no ver en el deseo su parte *representativa*, y a atribuir a la *afectiva* las variaciones que en realidad son el efecto de la primera.

En consecuencia la energía afectiva pasa inadvertida como tal al haber tomado el aspecto de un sinnúmero de sus manifestaciones expresadas en las pasiones, afecciones, emociones o como quiera que se las llame, perdiéndose así la noción de su elemental uniformidad.

Y, precisamente, es la energía afectiva esa fuerza psíquica que pone en movimiento las potencias del hombre y provoca todos sus actos, siendo así la fuerza motriz de su potestad natural.

Al analizar la «dinamización» de las ideas-potencias, hemos explicado el proceso de la infusión en ellas de la energía afectiva en uno de los casos más sencillos. Multiplicar los casos, relacionando en ellos los elementos en las combinaciones más complicadas, sería un ejercicio de ingenio, verdadera creación y solución de rompecabezas.

Pero por más complicados que sean los casos imaginados, en todos ellos aparecerán invariablemente los mismos elementos esenciales del proceso, en la correlación señalada, lo que para mayor claridad podemos presentar esquemáticamente en estas dos fórmulas:

objeto  $\times$  deseo = idea-potencia

(idea-potencia)  $\times$  (infusión afectiva) = idea-impulso

Indudablemente advertirá el lector cierta similitud entre la idea-impulso y la «*idée-force*» de A. Fouillée. Es una similitud

formal y aparente, como se verá más adelante, ya que la teoría de la idea-impulso, aunque bajo cierto aspecto coincidente con la del filósofo francés, tiene otro origen y otra finalidad, vinculándose en estos estrechamente con el pensamiento de San Agustín, en quien se podrá descubrir el preanuncio de la teoría «des *idéés-forces*».

Lo que designamos con el término de energía afectiva, comprende tanto a los apetitos como a las afecciones y entre unos y otros a todos aquellos elementos psíquicos que desde la Antigüedad hasta los tiempos modernos cambian con tanta frecuencia de nombre, que su identificación resulta punto menos que imposible.

Ya San Agustín, polemizando con los estoicos, al expresar su preferencia por el término de *pasiones*, hace notar que varios autores latinos (Cicerón entre otros) emplean en su lugar el de *perturbaciones* o *afecciones* para designar los movimientos del alma que los griegos llaman *πάθος*.

Los escolásticos y Santo Tomás de Aquino adoptan la terminología agustiniana, pero entre los psicólogos modernos no hay acuerdo a este respecto, y nos encontramos con los términos de pasión, afección, emoción y sentimiento que se emplean según el criterio personal de los distintos autores para designar con diferentes nombres, ora estados idénticos, ora diferentes grados de los mismos.

Y cuando pasamos a la especificación de los componentes de los términos generales, nos perdemos en un caos indescriptible.

Los estoicos, y San Agustín con ellos, reducían el número de todas las pasiones («*perturbaciones*» para los estoicos) a solo cuatro principales (deseo, alegría, temor y tristeza), sosteniendo los estoicos que ellas son ajenas al alma del sabio en la que no puede haber la tristeza y que las tres restantes se transforman en *eupatías* (del griego *εὐπάθειαι* — buenas pasiones), a saber: voluntad, contentamiento y cautela.

Los peripatéticos y seguidamente Santo Tomás de Aquino las clasifican en el número de once (amor, odio, deseo, aversión, gozo o delectación, dolor o tristeza, esperanza, desesperación, temor, audacia e ira).

Los psicólogos modernos se ingenian en multiplicar indefinidamente el número de las pasiones, afecciones, o como quiera que se las llame, a la par que inventar los modos de su clasificación. W. James observa que, recapitulando todo lo que se escribe sobre las emociones, se llega a la conclusión de que su variedad debe de ser infinita, y tan sutiles y ténues las distinciones entre ellas que sus nombres más que términos propios parecen sinónimos, de lo que deduce que sería más propio tratarlos en los correspondientes diccionarios de la lengua que no en los tratados de psicología. « Por cierto, dice, muchos de los textos de psicología alemanes no son más que diccionarios de los sinónimos, cuando llegan al capítulo dedicado a la « emoción ». Pero hay límites de utilidad en estos análisis superficiales y verbosos; se ha abusado tanto de ellas que la literatura, puramente descriptiva, sobre la emoción, se ha constituido en una de las partes más aburridas de la psicología... La más aburrida y la más vacía... Desgraciadamente casi todo lo que los psicólogos han escrito sobre la emoción forma parte de este género de literatura »<sup>7</sup>.

No vamos a vagar por tan áridos y tortuosos senderos; el objeto de nuestro estudio, fijado en un solo aspecto de estos « movimientos del alma », reduce todo el problema al conocimiento de la energía psíquica, que produce las especies afectivas que acabamos de señalar. No nos importa, pues, si las pasiones, emociones, o lo que sea, sean clasificadas como buenas o malas conforme a los moralistas antiguos o la doctrina cristiana; o como permitidas o vedadas; o bien virtuosas, viciosas o mixtas, según las califican los economistas modernos; o que sean catalogadas, de acuerdo con Pinel, como viscerales o cerebrales; o que se las distinga por sus características: agradables y penosas, violentas y suaves, persistentes y pasajeras, expansivas y opresivas, excitantes y deprimentes, etc. etc.

Sólo nos interesa hacer ver que dentro de todas estas clasificaciones y bajo todos estos nombres hay un fondo común, y que en todos estos « movimientos del alma » fluye una sola y siempre la misma corriente de energía, que hemos bautizado con el nombre de *afectiva*, y que es, justamente, la que dinamiza las potencias pasivas del hombre, y cuyas descargas dan

<sup>7</sup> W. James, « Précis de Psychologie », París 1912, págs. 496 y 497.

origen a toda su actividad, o sea producen el efecto útil del traslado de la potencia al acto de sus recursos y dones psíquicos.

Fué San Agustín el primero quien redujo todas las pasiones (cuatro, según su clasificación) a una sola — el amor, diciendo: « el amor que desea tener lo que ama es codicia, y el que ya lo tiene y goza de ello — alegría, el amor que huye de lo que le es contrario es temor, y si lo que le es contrario le sucede, sintiéndolo es tristeza; y así estas cualidades son malas si el amor es malo, y buenas si es bueno »<sup>8</sup>.

Bossuet, inspirándose en San Agustín, repite la misma operación con las once pasiones, reduciéndolas todas al denominador común — el amor: « el odio que se siente a un objeto, viene del amor que se profesa a algún otro; el deseo no es más que un amor que se extiende sobre el bien que no se posee; como la alegría es un amor que provoca la posesión del bien apetecido; la esperanza es un amor que se lisonjea con poseer el bien no conseguido todavía, y la desesperación un amor desconsolado al verse privado de su posesión para siempre; la ira es un amor encolerizado, que defiende un bien que se le quita... ». Y así prosigue Bossuet enumerando las restantes pasiones, llegando al fin y al cabo a la conclusión de que el amor es la fuerza elemental que las mueve todas: « quitad el amor y ya no hay pasiones; poned el amor y las veréis nacer todas como por encanto »<sup>9</sup>.

Aplicando estas consideraciones a la definición de la potestad natural, diremos con San Agustín y Bossuet, que el ejercicio de ésta se cumple gracias a la acción de la energía afectiva que aparece bajo infinitas formas y que en conjunto no son otra cosa sino manifestaciones de una sola energía psíquica, única y primordial — el amor.

Si se llama a San Agustín « doctor de la gracia » hay en ello más que suficiente razón para llamarlo también « doctor del amor », ya que, según lo enseña, en el amor se halla la fuente de la gracia, no pudiendo existir la gracia donde no hay amor, y más que sobre la gracia se explaya sobre el amor en sus es-

<sup>8</sup> Civ. Dei, L. XIV, c. VII (II), PL., 41, p. 410.

<sup>9</sup> Bossuet, « De la connaissance de Dieu et de soi-même ».

critos, en los que se respira su dulce fragancia, que exhalan todos sus pensamientos.

Puede ser que la palabra no sea de las más adecuadas para figurar en un título de gloria espiritual; pero el amor tal como lo entiende y enseña el Santo tiene muy poco del sentido específico y sentimental del vocablo, antes al contrario su concepto es inmensamente amplio y universal.

Insiste en el aspecto «energético» del amor, que es, como dice, una carrera, un esfuerzo<sup>10</sup>, que provoca el movimiento del alma, y su fuerza es análoga a la que mueve los músculos del cuerpo, siendo para el alma lo que son las manos<sup>11</sup> y los pies<sup>12</sup> para éste; los pies acercan el cuerpo al objeto apetecido y las manos le permiten agarrarlo, así también el amor mueve el alma hacia la delectación y hace posible que disfrute de ella<sup>13</sup>.

El amor es, pues, el motor del alma, y su fuerza ha de ser formidable porque «no existe cosa alguna tan dura y tan férrea que no pueda ser vencida por el amor»<sup>14</sup>.

Pero esta fuerza, aunque obra en el hombre, no nace de su alma, ni su generación se debe exclusivamente a la acción combinada de los elementos allí presentes. El amor, como energía afectiva, es una forma particular de una fuerza cuya acción es universal, y que influye en el alma desde afuera a la vez que la mueve desde adentro.

Es una fuerza que siempre está presente y siempre en tensión en las almas, así como lo está en los cuerpos la de la gravedad. «El peso precipita el cuerpo hacia su sitio. No, precisamente, abajo sino al sitio que le es propio. El fuego se alza; la piedra cae. Cada uno sigue su peso en busca de su sitio. El aceite vertido en el agua flota sobre el agua; el agua vertida en el aceite se sumerge debajo el agua. Cada uno sigue su peso en busca de su sitio. Hay agitación fuera del orden; dentro de él — reposo. Mi peso es mi amor; él me lleva adondequiera

<sup>10</sup> S. Aug., In Psal. XXXIX, (11-12), PL., 36, p. 441.

<sup>11</sup> S. Aug., Sermo CXXV, (7), PL., 38, p. 649.

<sup>12</sup> S. Aug., In Psal. IX, (15); PL., 36, p. 124.

<sup>13</sup> Ibid.

<sup>14</sup> S. Aug., De Moribus Ecclesiae Catholicae, I, I, c. XXII (41), PL., 32, p. 1329.

que me vaya. Tu don prende fuego en nosotros y nos lleva arriba. Ardemos y nos elevamos. Subimos la escalera del corazón (Ps. LXXXIII, 6) cantando el cántico de grados»<sup>15</sup>.

Esta idea impresiona vivamente a San Agustín y arraiga profundamente en su imaginación. Repetidas veces en sus obras al hablar del amor se vale de la misma comparación con el peso<sup>16</sup>.

Es cierto que san Agustín considera el peso como una cualidad congénita de los cuerpos y, por consiguiente, la gravedad es, según cree, una fuerza que reside exclusivamente en ellos. En esto sus conceptos se mantienen dentro de los conocimientos que recién quedaron desvirtuados en el siglo XVIII.

Sin embargo, el análisis del amor lo conduce mucho más lejos, y de todo lo que dice respecto a las distintas manifestaciones de éste y de su función dentro y fuera del alma, se desprenden las ideas que, ordenadas e interpretadas convenientemente, llegan a formar un concepto universal del amor admirablemente ajustado a las sugerencias que evoca su comparación ya no con el «peso», o sea, con el fenómeno particular de la gravedad terrestre, sino con el de la gravitación o atracción universal.

El pensamiento de San Agustín no es, en este caso, de fácil discernimiento por razón de su terminología, que no parece muy clara, ya que para expresar distintas ideas se sirve no de distintas palabras, sino de distintas acepciones de unas mismas. Es, justamente, una modalidad que repugna a la mentalidad científica de nuestros tiempos, que acostumbra usar términos adecuados y propios no solamente para cada idea sino también para cada uno de sus matices.

Con solo aplicar nuestra modalidad a las especulaciones de San Agustín sobre el amor, desenterramos tesoros de inapreciable valor y majestuosa belleza y erigimos el pensamiento del Santo en un sistema de grandiosos contornos.

<sup>15</sup> S. Aug., Confes. I, XIII, c. 9; PL., 32, p. 848 9.

<sup>16</sup> S. Augs., Epíst. LV, c. X (18), PL., 33, p. 212-213; Epíst. CLVII, c. II (9), PL., 33, p. 677; Civ. Dei, I, XI, c. 28, PL., 41, p. 342.

LA CONCEPCIÓN DEL UNIVERSO ESPIRITUAL Y SU RELACIÓN CON EL  
FUNCIONAMIENTO DE LA POTESTAD NATURAL

Los hombres modernos sabemos que todos los cuerpos mutuamente se atraen con una fuerza variable que, según la fórmula de Newton, varía en razón directa de las masas y en razón inversa del cuadrado de las distancias. El hecho de haber salido el universo del caos y regir orden en él, de moverse por los espacios siderales las estrellas, los soles con sus planetas, sin tropezar los unos con los otros, se debe al fenómeno de la gravitación universal, que habría provocado la condensación de la materia en núcleos, los puso en movimiento, habiéndose creado con ello una inmensa red de los centros de gravitación, constituidos en complicados sistemas que, desde los átomos hasta las nebulosas, forman en su conjunto uno único y universal, el cosmos, en que solo la escala de percepción humana distingue la división formal en el microcosmos y el macrocosmos.

Un caso particular de la universal es la gravitación terrestre, o sea la gravedad, en cuya virtud los elementos de nuestro propio planeta no vuelan hechos polvillo esparcidos por los espacios, sino que gravitan hacia su centro, formando un globo sólido y compacto, sobre cuya superficie nos movemos y agitamos, la innumerable prole de Adán, adheridos al cascarón terráqueo por la atadura de nuestro peso.

Trasladando la mirada de lo físico y material a lo psíquico y espiritual, admitiendo la existencia del mundo de las almas y de las ideas, y reconociendo que no puede haber caos en un mundo en que las almas y las ideas constituyen entes separados y aislados unos de otros, lógico será convenir en que la disposición y existencia de estos entes debe responder a las condiciones de un determinado orden general.

La idea del universo espiritual es muy antigua. Primero la encontramos en Platón; luego la hacen suya los neoplatónicos. Platón la concreta en el concepto de  $\tau\acute{o}\pi\omicron\varsigma$  νοητός, dando al vocablo  $\tau\acute{o}\pi\omicron\varsigma$  el sentido de «mundo»; Plotino extiende la amplitud del concepto, hablando de  $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$  νοητός del cosmos, o sea del universo. Ambos se refieren no exactamente al mundo o universo espiritual, sino más bien al de las ideas, del intelecto, de la inteligencia, que ésta es la traducción

del vocablo νοητός —inteligible—, convencidos ambos de la existencia real y propia de las ideas.

Para los cristianos el universo espiritual tiene existencia tan real como el universo visible, y esta creencia constituye el artículo fundamental de su fe y la base de todo su sistema teológico y filosófico. Le dan distintos nombres, el reino de Dios, el de los cielos, etc., y se lo imaginan perfectamente ordenado bajo el mando supremo de Dios Padre, secundado por el Hijo y el Espíritu Santo, y toda una jerarquía de ángeles.

Pero en todas estas concepciones, tanto en las «noéticas» de Platón y Plotino como en las «celestiales» de la doctrina cristiana, faltaba el elemento esencial, el del contacto real entre los dos universos. Se había llegado a localizar el punto de contacto, pero no a explicar su índole; los dos primeros lo ubicaban en el cerebro humano (el entendimiento), la segunda en el «corazón», (la fe y la caridad). Para los primeros el instrumento de comunicación entre los dos universos era la razón y para la segunda la revelación y el milagro.

Salta a la vista la insuficiencia de ambas explicaciones; la señalada comunicación era para los primeros puramente imaginativa, para los segundos real pero en cierto modo, accidental y fortuita. Y la realidad de la coexistencia de los dos universos en un mismo espacio supone, lógicamente, la existencia entre ellos de un contacto y de una comunicación real, normal y permanente.

La doctrina cristiana la señalaba desde las páginas de los Evangelios y por boca de todos sus santos Doctores desde los tiempos Apostólicos. Pero le tocó a San Agustín llenar este claro con las enseñanzas precisas sobre la gracia, título de su mayor gloria, y con todo lo que dijo sobre el amor y la caridad.

San Agustín no se refiere directamente al universo espiritual y ni siquiera lo nombra<sup>17</sup>, y no obstante abunda en ideas y

<sup>17</sup> San Agustín aunque se abstiene de hacer uso del término platónico, le dá su vistobueno en este párrafo: «Tampoco erraba Platón al decir que hay un mundo inteligible, si atendemos no al vocablo que en esta acepción no es usado en el lenguaje eclesiástico, sino a la cosa misma; porque aquel mundo inteligible era la misma razón eterna e inmutable, con la que Dios hizo el mundo. El que lo niegue se verá obligado de admitir que Dios hiciese el mundo irracionalmente, y que tanto en hacerlo como en haberlo hecho no le asistiera razón para hacerlo. Pero si la hubiese, como la hubo, acertaba Platón en llamarlo mundo inteligible. (Retract. I, I, c. III (2), PL., 32, p. 588-9).



consideraciones que permiten, juntando los juicios diseminados por todas sus obras, reconstruirlo, de acuerdo no tanto con sus especulaciones como más bien con su visión intuitiva, y así definir su orden y hasta formarnos la idea de su estructura.

Al establecer el paralelo entre el amor y la gravedad, hizo San Agustín un gran descubrimiento que él mismo no estaba en condiciones de apreciar en todo su valor y extensión, pero que a nosotros, fuertes en conocimientos que nos proporciona el progreso de la ciencia, nos conduce directamente al concepto de una especie de mecánica celestial. Sin caer en la tentación «mecanicista», será posible, lícito y razonable beneficiarnos con algunas conclusiones que sugiere la teoría de Newton.

En el paralelo entre el amor y el peso, lo esencial y lo importante estriba en la admisión del principio *dinámico* en la concepción de la estructura espiritual del universo.

Los elementos del mundo visible son los cuerpos; los del invisible las almas y los espíritus. El peso, la gravedad y gravitación determinan la correlación entre los primeros así como también el orden en el mundo que forman; el pensamiento de San Agustín sugiere la idea de que la correlación entre los segundos y el orden universal en el mundo de ellos, esté determinado de un modo análogo, quiere decir por una fuerza universal y que esa fuerza es el amor universal.

El peso mueve al cuerpo y el amor al alma hacia su fin que es el reposo. «Tanto las almas piadosas, como las impías, dice el Santo, aman el reposo, pero la mayoría no saben como llegar a lo que aman. Y sin embargo el peso no obra en los cuerpos de manera distinta que el amor en las almas. Así como el peso de un cuerpo lo hace caer o elevarse hasta alcanzar el reposo en el punto al que se dirige, al modo del aceite que derramado al aire cae y en el agua sube, así también el alma se esfuerza por llegar a lo que ama para gozar del reposo al encontrar lo que busca»<sup>18</sup>.

Tomando la idea de San Agustín como el punto de partida, llegamos a fijar varios momentos de analogía entre la gravitación y el concepto agustiniano del amor.

<sup>18</sup> S. Aug., Epíst. LV, c. X (18), PL. 33, p. 212-213.

1) La *gravitación* se manifiesta en la atracción mutua de los cuerpos, y también así se manifiesta el amor en la *sociabilidad* de los hombres; 2) la *gravedad*, expresada en el peso, es el efecto de la atracción de los cuerpos hacia un centro, el de la tierra en el caso nuestro; y lo es también el amor a Dios, el efecto de la atracción de las almas a Cristo (*la caridad*); 3) y, en fin, la *gravitación del cosmos* hacia un centro único, puede parangonarse con el amor universal de Dios mismo, que une al Hijo con el Padre, que es el centro único de ambos universos (*la hipóstasis*).

El conjunto espiritual humano formaría, pues, una especie de sistema solar, con Cristo en su centro; es lo que llamamos el cuerpo místico de que Cristo es cabeza y cuyos miembros somos nosotros los cristianos. Y así como el sol, con todo su sistema planetario se halla ligado con un centro de gravitación de orden superior, así también Cristo está unido hipostáticamente con Dios y, con él y en él, están unidos con Dios todos los componentes de su cuerpo místico.

El sistema espiritual humano, no resume en sí todo el Universo de los cielos. Sabemos por la revelación que alrededor del mismo centro único gravitan las legiones de los espíritus puros, en conjuntos perfectamente ordenados y jerárquicamente dispuestos.

San Agustín confiesa su ignorancia respecto a este ordenamiento, pero afirma: «Yo creo positivamente que (los ángeles) difieren entre sí; pero en lo que difieren eso es lo que ignoro».

Nos sentimos inclinados a sugerir que, existiendo entre los mencionados conjuntos y dentro de ellos una disposición jerárquica, como, por ejemplo, la que describe el autor apócrifo del tratado «De Coelesti Hierarchia», atribuido a S. Dionisio Areopagita y con tan unánime aceptación acogido en la Iglesia, bien puede ser que la distribución de los ángeles en tres Jerarquías, compuestas de tres Coros, constituya tres sistemas «cósmicos» distintos, ligados con Dios separadamente, comprendiendo el sistema de la primera *Jerarquía* a los *Coros* de *Serafines*, *Querubines* y *Tronos*, el de la segunda a los de *Dominaciones*, *Virtudes* y *Potestades*, y el de la tercera a los de *Principados*, *Arcángeles* y *Angeles*.

Un sistema aparte estaría constituido por las falanges de

los ángeles caídos que, lógicamente, deben ocupar una esfera propia y separada, con su propio centro de gravitación, pero necesariamente ligado con Dios dentro del sistema universal, para así estar mantenidos en el aislamiento, porque de otra manera, no hallándose confinados los espíritus malignos en algún sitio cerrado, se hubiesen desparramado por todos los ámbitos del reino de los cielos difundiendo la peste.

En una disertación como la presente sobre la mecánica del cosmos celestial, parecería algo extraña la inclusión de las nociones de carácter puramente imaginario y no oficializadas dogmáticamente por la Iglesia; sin embargo, más adelante veremos que las condiciones especiales en que funciona el sistema espiritual humano son de tal índole que sólo puedan ser racionalmente explicadas, si se admite la coexistencia simultánea a sus dos lados de dos sistemas opuestos, del de la máxima perfección y del de la máxima depravación.

En este caso la concepción energética de la constitución del universo espiritual, coincide en un todo con los datos de la revelación.

●

Volvamos ahora a la realidad terrena y tratemos de descubrir qué es lo que prácticamente nos ofrece la concepción del universo espiritual para definir nuestra propia posición en él, y encontrar la clave que nos ayude a resolver los innumerables y angustiosos problemas de actualidad por cuya causa padece la humanidad tan terribles males.

La vida del hombre es una continua actividad, y sus actividad es el efecto final de la acción de las fuerzas motrices que obran en él. Las hemos sintetizado bajo el nombre de la energía afectiva; para San Agustín eran las pasionales, con el amor en su fondo; correlacionándolas con la fuerza de la atracción universal espiritual es obvio que no son más que un caso particular de ésta, así como la gravedad es un caso particular de la gravitación universal.

«Pondus meum amor meus — mi peso es mi amor» exclama el Santo. Pero el peso es el efecto de la gravitación de los cuerpos hacia algún centro. ¿Hacia qué centro gravita el amor? El Santo explica que «todo amor o asciende o des-

ciende», según los deseos que lo determinan; «los deseos buenos nos levantan a Dios, los deseos malos nos precipitan al abismo»<sup>19</sup>. De ello se deduce que el amor oscila entre dos centros de gravitación, uno en el cielo, otro en el «abismo». ¿Cómo comprenderlo?

En el momento de la creación del hombre el universo espiritual estaba constituido por varios sistemas de atracción cuyos centros gravitaban hacia el centro único —el de Dios. Entre esos sistemas, que comprendían a los espíritus puros, hubo uno compuesto de los ángeles rebeldes.

Dios al crear al hombre a su propia imagen y semejanza, le asignó el sitio dentro de uno de los sistemas del primer grupo. Pero luego, en castigo por su insubordinación, lo expulsó de allí, y cayó el hombre dentro de la esfera de gravitación de aquel otro sistema<sup>20</sup>.

En la nueva situación el «peso» de su alma lo mantenía pegado al «mundo» de su destierro, sin la menor posibilidad de librarse de su abrazo. Sin embargo, entre la multitud de hombres que se abandonaron a la corrupción y, muy ufanos, se conformaron con su suerte, no faltaban nunca algunos selectos que ambulaban por este mundo como «peregrinos en la tierra y que pertenecían a la ciudad de Dios, predestinados por la gracia, elegidos por la gracia, por la gracia peregrinos aquí bajo, y también por la gracia ciudadanos en lo alto»<sup>21</sup>.

A las almas selectas Dios las atraía hacia sí por la gracia especial. Pero ¿qué se podía hacer con aquellas otras que, cautivadas con el ejemplo de los selectos también aspiraban a la ciudadanía celestial, sin tener para ello ningunos derechos, ni disponer de medios?

Al decidir Dios la rehabilitación de los hombres, tuvo que desechar la idea de rehabilitarlos a todos, ya que abundaban entre los pocos buenos los muchos irreparablemente corrompidos e irremediabilmente perdidos. El procedimiento de selec-

<sup>19</sup> S. Aug., In Psal. CXXII, 1, PL., 37, p. 1629.

<sup>20</sup> El Concilio de Trento, anatémiza al que no profesa que Adán, siendo expulsado del paraíso «perdió la santidad y la justicia en las que había sido establecido», y quedó entregado «a la muerte y con ella a la servidumbre bajo la potestad de aquél, que tuvo desde entonces el imperio de la muerte, es decir el demonio...».

<sup>21</sup> S. Aug., Civ. Dei, 1. XV, c. 1, PL. 41, p. 438.

ción se imponía como el único aceptable. ¿Pero cómo aplicarlo, viviendo mezclados en la ciudad terrena los buenos con los malos?

Para separar de un montón de limalla la limadura de hierro, lo más sencillo sería servirse para ello de un buen imán. Algo parecido hizo Dios para entresacar de las muchedumbres a los que lo quisiesen y lo mereciesen.

La obra de redención consistía en la creación de un nuevo sistema de gravitación espiritual en la proximidad del de los ángeles caídos, cuya acción habría de semejar a la de un inmenso electroimán destinado a segregarse en la masa humana a los buenos de los malos y atraerlos a Dios.

Separó, pues, de sí mismo un nuevo centro de gravitación, su Hijo. Y como se trataba de ligar con éste a las criaturas que ya gravitaban hacia otro centro, forzosamente tuvo que descender el Hijo a la esfera de gravitación de aquél y, habiéndose hecho carne, tomar la naturaleza de las criaturas que se proponía redimir, sin haberse despojado de su naturaleza divina consubstancial con Dios, para servir así de puente de unión entre el Padre y el linaje de los redimidos.

Desde este momento coexisten en el universo espiritual dos esferas contiguas que no solamente se tocan, sino que se penetran mutuamente en las periferias, en el sector, precisamente, donde se desarrolla la vida terrena de los hombres, creándose allí una zona mixta, zona de transición, que se encuentra bajo la influencia simultánea de los dos centros de atracción y en la que viven los hombres oscilando entre ambos, atados a la tierra, pero atentos al llamado de Cristo y ansiosos de repatriarse al reino de los cielos.

Es lo que enseña San Agustín, y nunca se cansa de repetirlo en toda ocasión. Señala dos ciudades entre las que se reparten las preferencias de los hombres: la ciudad terrena y la ciudad de Dios; y explica que siguiendo a una u otra de estas preferencias el amor del hombre lo hunde en el pantano o lo levanta en vuelo a las alturas.

« Todo amor sube o baja. El amor del bien nos eleva a Dios, así como el amor del mal nos arrastra al abismo »<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> S. Aug., In Psal. CXXII, 1. PL., 37, p. 1629.

« Estos dos amores... aparecieron primeramente entre los ángeles, el uno entre los buenos y el otro entre los malos: de allí las dos ciudades fundadas entre los hombres bajo el inefable y maravilloso gobierno de la Providencia que ordena y rige la creación universal, las dos ciudades de las cuales una es de los justos y otra de los malvados. Aquí-bajo ellas se hallan mezcladas a lo largo de los siglos hasta el juicio final, que las separará para siempre. Entonces una quedará reunida a los ángeles buenos y hallará en su Rey la vida eterna, otra quedará reunida a los ángeles malos y precipitada con su rey en el fuego eterno »<sup>23</sup>.

A través del hermetismo del peculiar lenguaje alegórico del Santo percibimos claramente las ideas que acabamos de exponer en un lenguaje más accesible para la mentalidad moderna: la coexistencia de dos centros de atracción espiritual y de una zona mixta, cuyo carácter precario señalan múltiples pasajes de las sagradas escrituras; y desde el punto de vista « mecánico », que se nos permita emplear este término, parece de lo más lógico que así sea, ya que la existencia en el orden universal de las zonas superpuestas, « mixtas », como dijimos, sólo puede explicarse como un caso excepcional y transitorio, como lo es la obra del Redentor, que al ser terminada forzosamente tendrá que ser liquidada sin remanentes, para que vuelva a reinar en el universo el orden « normal » y esta vez por toda la eternidad.

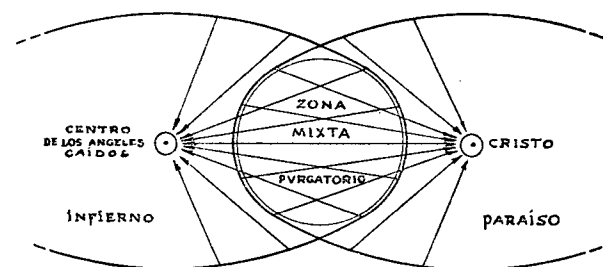


Fig. 1. Dos esferas de atracción espiritual universal y entre ella la zona mixta.

Se comprenderá también que si está reservado para los justos el cielo y para los condenados el infierno, ubicados ambos en sus respectivas esferas de gravitación, lógico será admitir, para el tiempo de transición y en algún lugar de la zona mixta,

<sup>23</sup> S. Aug., De Genesi ad Litteram, 1. XI, c. XV (20), PL., 34, p. 437.

la existencia del purgatorio, o sea de un establecimiento correccional para las almas reformadas incompletamente.

El gráfico (Fig. 1), ilustra, en una transposición espacial, la concepción del universo espiritual en la zona humana.

#### LAS FORMAS POTENCIALES DE LA POTESTAD NATURAL

La concepción del universo espiritual y la de la atracción espiritual en este universo tiene singular importancia para el estudio de la naturaleza, del mecanismo y del funcionamiento en el hombre de la potestad natural.

El término agustiniano «amor—peso del alma», equivale al empleado por nosotros de «energía afectiva», y es, precisamente, ésta, como ya lo hemos explicado, la que pone en movimiento las potencias pasivas, concebidas y elaboradas en el hombre, y las «dinamiza», comunicándoles capacidad para trasladarse en acto.

San Agustín se da cuenta cabal de lo que esta energía significa para la vida no solamente carnal, sino también espiritual, y, por lo tanto, del papel que en ella desempeña el amor, y decir amor es lo mismo que sacar al tapete lo que entraña — las pasiones.

Lo ve San Agustín con claridad prístina y en su polémica con los estoicos, sostiene vigorosamente la tesis de la necesidad y utilidad de las pasiones, como verdadero, potentísimo y único motor del alma y, por medio de ella, de la vida.

Todo lo contrario enseñaban los estoicos, denunciando en las pasiones la mayor plaga de la humanidad. En el alma del perfecto, del «sabio», como decían, no cabe sitio para las pasiones, que sólo el necio se resigna a tolerar. *Abstine et sustine*, era el lema que condensaba toda su sabiduría y cuya práctica les facilitaba la extirpación radical de las pasiones, con lo que se lograba el estado de *impasibilidad*, el supremo privilegio del sabio y la meta de sus esfuerzos.

Es lo que rechaza con indignación San Agustín, y enérgicamente lo refuta, arguyéndolo de insensato, ilusorio y anti-humano.

Admite que la impassibilidad «si la hemos de entender por vivir sin los afectos y las pasiones que se rebelan contra la razón y perturban el alma, sin duda que es buena». Pero explica en seguida lo vano de la pretensión de poder alcanzarla: «ya que tampoco ésta se halla en la vida actual, porque no son de cualesquiera, sino de los muy piadosos, justos y santos aquellas palabras: «si dijéramos que no tenemos pecado, a nosotros mismos nos engañamos, y no se halla verdad en nosotros (1 Juan, 1, 8)»<sup>24</sup>.

Está bien si se trata de la insensibilidad a su propio dolor, la que practicaron los estoicos y la elevaron al grado heroico. Pero si la impassibilidad ha de originar la insensibilidad al dolor y a la miseria del prójimo, merece condenación categórica y absoluta.

«Y si ha de decirse *apatía* o impassibilidad cuando el ánimo totalmente carezca de afectos ¿quién no diría que esta insensibilidad es peor que todos los vicios?» —exclama San Agustín<sup>25</sup>.

La naturaleza humana está compuesta de tal manera que no se puede librarla de lo que constituye su parte orgánica —las pasiones. Todos padecemos «las embestidas de estos perversos afectos como malignas enfermedades y turbaciones del ánimo, y si hay quienes creen que puedan templar y moderar semejantes movimientos, la arrogante impiedad los ensoberbece de tal manera que por lo mismo es en ellos mayor la vanidad, cuanto son menores los dolores... Y si algunos, con una vanidad tanto más intensa cuanto más rara, han pretendido y deseado que ningún afecto los eleve ni engrandezca, y que ninguno los abata y humille, más bien con ello han venido a perder toda humanidad, que llegado a conseguir la verdadera tranquilidad»<sup>26</sup>.

Poniendo al servicio de su oratoria todos los recursos de su erudición y dialéctica defiende San Agustín, platicando sobre las pasiones, lo valadero que se esconde debajo de sus rectas o perversas vestiduras y que es para la vida del mundo su principal palanca —el amor.

<sup>24</sup> Civ. Dei XIV, 9, PL., 41, p. 415.

<sup>25</sup> Ibid.

<sup>26</sup> Civ. Dei, XIV, c. 9, PL. 41, p. 417.

No hay buenas o malas pasiones, afirma, sólo hay buen o mal amor; y en el amor no es mala o buena su naturaleza, sino buena o mala dirección. El amor es una fuerza y como tal es uno solo, y siendo así no puede ser ni bueno ni malo. Pero tiene dos direcciones: una hacia el bien, otra hacia el mal, y conforme a la que tome, los efectos de su acción serán buenos o malos. La dirección la recibe de la voluntad, y es ésta la responsable por sus actos, en las que se manifiesta como buen o mal amor, y, por ende, buenas o malas pasiones.

Así que en el amor, y, por consiguiente, en las pasiones, la causa del mal reside en la voluntad, siendo la maldad de las pasiones su ineludible efecto; no puede, pues, haber buenas o malas pasiones, sino buenas o malas voluntades.

En consecuencia, sería ilógico y necio, tomando por causa el efecto, pretender perfeccionar al hombre extirpando de él las pasiones sin discriminación de calidad, sean cuales fueren buenas o malas, para librarlo de estas últimas, cuando lo único racional y procedente habrá sido expurgar su alma de las malas voluntades, con lo que automáticamente dejarán de corromperse sus pasiones y su amor, tornándose buenas.

Despojarse de las pasiones es despojarse del amor y despojarse del amor es desengancharse voluntariamente de la locomotora que pone en movimiento la vida entera; este sería un caso absurdo de parálisis.

« ¿Se habría dicho, acaso: no amad nada? Nunca. Si nada amáis, sois unos holgazanes, aletargados abominables y miserables »<sup>27</sup>. Porque « no es otra cosa sino el amor el que nos estimula y mueve hasta para perpetrar el mal. ¿Se hallaría un amor estéril, sin acción? Los crímenes, los adulterios, los homicidios, los delitos, ¿acaso no son obra del amor? »<sup>28</sup>.

La fuerza de la vida está en el amor; no es cuestión de renunciar a la fuerza, sino de enderezarla haciendo buen uso de ella.

« Purifica, pues, tu amor: haz correr a la huerta el agua que dejas correr a la cloaca... »<sup>29</sup>. Hay una riqueza latente en

<sup>27</sup> S. Aug., In Psal. XXXI (5), PL., 36, p. 260.

<sup>28</sup> Ibid.

<sup>29</sup> Ibid.

el amor; es de virtuosos y justos el saber aprovecharla. Exhorta, pues, el Santo: « Amad, pero ved lo que habéis de amar »<sup>30</sup>.

La buena voluntad trueca las malas pasiones en buenas, y por lo mismo el mal amor en bueno. El problema está en el conocimiento de cómo hacerlo.



Si el amor es el motor de la vida humana, la potestad natural es la máquina que por él se mueve. Los actos del hombre son el resultado del trabajo de esta máquina. La máquina produce cosas buenas y cosas malas, cosas útiles y cosas dañinas; estas cualidades de las cosas no dependen del motor, porque al motor sólo le toca el mover la máquina; tampoco de la máquina, porque la máquina sólo elabora lo que se propone hacer en ella el artesano, estando éste limitado en sus propósitos por lo que le ofrece la materia prima. Así, pues, la producción de la máquina depende, en primer lugar, de la clase de la materia prima, y luego de la maestría del artesano. La materia prima son las ideas-impulsos; el artesano —la voluntad.

En principio, es de exclusiva incumbencia de la voluntad el manejo de la potestad natural. Pero prácticamente hablando, la voluntad es el artesano que aun pudiendo seleccionar la materia que trabaja es impotente para cambiar su calidad, por lo cual no puede producir nada mejor de lo que le permitan sus medios, o sea las ideas-impulsos.

De modo que la voluntad no fabrica casi nada en el taller mental, ya que las ideas-potencias se forman por sí solas; el papel de la voluntad se reduce en este caso a ejercer cierta influencia en esa fabricación y a disponer del producto listo para la salida, dejando paso franco o negándolo a tal o cual idea-impulso. En otras palabras, la potestad natural depende en su ejercicio y sus actos tanto de la voluntad, como de la calidad de las ideas-impulsos.

Analicemos, pues, la función de la primera y la parte que desempeñan las segundas, empezando por estas últimas.

La idea-impulso es, como dijimos, el compuesto: « idea-potencia » × « infusión afectiva »; su calidad la determina la

<sup>30</sup> Ibid.

primera, ya que la infusión afectiva, como tal y por sí sola, carece de dirección y expresión propia.

No podemos imaginarnos el amor, expresado en cualquier grado de la escala de las pasiones, sin un *objeto* bien definido, ni un bien definido *deseo*. Se ama o se odia a *alguien* o *algo*, y al objeto individualizado de este amor u odio se *desea* aplicar tal o cual acción perfectamente especificada. Y recién cuando esté formada de esta manera la pareja «objeto × deseo» absorbe ella la infusión de la energía afectiva, y entonces aparecerá como el *deseo activo* ya no es deseo, sino su carga afectiva, a la que se llamará, según el caso, tal o cual pasión, emoción, sentimiento, etc.

En resumidas cuentas la calidad de la idea-impulso y, por consiguiente, la calidad del acto en que se manifiesta la función de la potestad natural, queda fijada por la calidad de la idea-potencia y en ésta por la correlación entre la calidad del objeto y la del deseo lo que es lógico y natural, ya que para calificar una acción de buena, debe corresponder al buen objeto buen deseo y a mal objeto mal deseo; lo contrario será característico para una acción mala.

Parecería, pues, que el proceso de la formación de la idea-impulso es pura y exclusivamente intelectual: diríase que basta idear las mencionadas parejas mentales, trabando objeto con deseo, para que se llene de energía afectiva el receptáculo así formado, creando automáticamente la idea-impulso.

Por cierto, las ideas-potencias, una vez formadas, absorben espontáneamente la infusión de la energía afectiva. Pero no todas ellas se caracterizan por la misma capacidad de absorción, que varía en razón directa de la vivacidad del «deseo» en la correspondiente pareja mental (idea-potencia). En torno de unos «objetos» gira un enjambre de «deseos», mientras otros languidecen solitarios y estériles. Los primeros forman ideas-potencias, vivaces, absorbentes, capaces de embeber gran volumen de la energía afectiva, y las formadas por los segundos, parecen encogidas y secas, impermeables a la penetración de la misma.

Resulta, pues, evidente que la calidad de las ideas-potencias depende directamente de su capacidad de absorción, porque esta capacidad decide de la infusión de la energía afec-

tiva en ellas; las que la reciben — vivirán y las que carecen de ella fatalmente habrán de desvanecerse.

¿A qué factores obedece la existencia en las ideas-potencias de la capacidad referida y su graduación?

En primer término a un factor de orden imaginativo: el «objeto» de la idea-potencia debe ser no sólo perfectamente individualizado, sino que además, y esto es lo esencial, su representación debe ser real y viva en la imaginación, trátase de lo que se tratare, de las cosas de por sí reales que tienen verdaderamente existencia efectiva, sea la material o la conceptual, o bien las cosas de índole espiritual o abstracta.

El objeto debe alcanzar en la representación imaginaria toda la plasticidad que requiere el realismo, y en cuanto a los conceptos generales deben ser reducidos a la realidad, o sea ubicados en el tiempo y espacio. Y es de lo más natural y explicable: la potestad natural traslada en acto las ideas-potencias, y, por consiguiente, la potencia de la que viene el acto debe ser tan real en la imaginación como lo será en la vida física una vez trasladada en acto.

Pero lo que a primera vista parece fácil y sencillo, constituye una operación mental muy complicada y difícil de seguir porque *el sentido de la realidad carece de criterio apreciativo uniforme*, cambiando no solamente de hombre a hombre, sino también en el mismo hombre, de acuerdo con las circunstancias que determinan sus actitudes.

Lo que a uno se le antoja muy próximo y muy real, a otro le parece pura ilusión; y aún lo que yo mismo hoy aprecio como cosa prácticamente concreta, mañana, con la misma sensatez de juicio, puedo despojar de todo vestigio de realismo.

Generalmente estimamos real tan sólo el tiempo presente, y sólo en las circunstancias especiales cambiamos el parecer, trasladando esta calidad en el pasado y futuro y quitándola al presente. Sacar las lecciones del pasado, para estructurar en ellas el futuro, significa aprovechar bien las enseñanzas de la «*magistra vitae*», que es, según Cicerón, la historia. Pero, ¿cuántos saben hacerlo?, para la inmensa mayoría de las gentes que se consideran juiciosas, el realismo de la hora presente borra por completo el realismo de las advertencias que a un futuro muy próximo formula un pasado de fecha fresca. Ya Polibio se lamentaba: «aunque diariamente somos engañados por unos mismos

artificios y por unas mismas personas, no por eso desistimos de nuestra imprudencia. Ya hemos visto frecuentemente ejercer a muchos esta especie de doblez, pero sin llegar nosotros a ser más cautos ».

El *realismo* en las estructuras mentales del tiempo y del espacio, y en este caso hacemos notar que *no las estructuras*, sino su realismo, es esencial para el proceso de la formación de las ideas-potencias, pero el estudio de este problema debasa los marcos de la presente disertación que se limita a la determinación de la naturaleza de la potestad natural, en otras palabras, de las fuerzas que la muevan.

Dejando constancia de ello dedicaremos algunas consideraciones al realismo imaginativo de las ideas-compuestas y abstractas.

Patria, Dios, son conceptos integrados de un sinnúmero de componentes reales, siendo la estructura imaginaria de ellos mismos perfectamente irreal. Amar a la Patria y a Dios es construir ideas-potencias con esos componentes, reduciendo así a la realidad conceptos compuestos; sólo en este caso el amor a la Patria y a Dios será real y efectivo.

En esto se expresa cabalmente el realismo de la doctrina cristiana, que con sorprendente certeza sabe reducir a la realidad los dogmas y los misterios de la religión. Amar a Dios tiene su interpretación real en las obligaciones bien definidas que cumple el cristiano.

San Juan Crisóstomo enseña, que amar a Cristo es amar a todos los pobres y miserables que encontramos en nuestro camino, recordando las palabras del Maestro: « todo lo que hicisteis con alguno de estos mis más pequeños hermanos, conmigo lo hicisteis » (Math., XXV, 40). El amor a los pobres y la limosna es el punto central de sus prédicas; y en esto estriba la realidad actual y perceptiva de Cristo, que no es, para la imaginación, un símbolo abstracto, irreal, sino persona real, místicamente presente en los pobres, que no solamente son miembros de su cuerpo místico, son mucho más, son Cristo mismo; exhorta, pues, el Santo: « no abandonemos a Cristo en su adversidad »<sup>31</sup>.

<sup>31</sup> In Mt. Hom. LXXXVIII, PG., 58, p. 778. Son innumerables los pasajes de las homilias del Santo que tratan sobre la limosna, y el amor a los pobres, considerados como la imagen real de Cristo.

Este es un ejemplo, que explica en forma clara y admirable la operación de la reducción a la realidad de los conceptos abstractos, destinados a ser dinamizados en las ideas-potencias.

Estamos, pues, en que el realismo de las correspondientes representaciones condiciona la formación de las ideas-potencias; con ello todavía no queda agotado el tema, ya que se nos plantea en seguida un nuevo interrogante: comprendemos que la capacidad de absorción de la idea-potencia esté condicionado por el realismo imaginativo del objeto. Pero ¿cómo explicarnos, que entre dos objetos igualmente reales, si son de calidad moral contraria, sólo uno de ellos, sea bueno o malo, podrá conseguir esta capacidad?

Las ideas-impulsos contrarias pueden alternarse, pero no coexistir simultáneamente. A una misma cosa o persona puedo amar u odiar, pero nunca a un mismo tiempo. ¿A qué obedece, entonces, el hecho de que un pecador puede de repente volver al camino de la virtud y un virtuoso descaminarse en la corrupción y el pecado? En otros términos, ¿a qué se debe que pueda producirse en el alma el cambio de rumbo de las corrientes afectivas, en razón de las variaciones de la capacidad de absorción de las ideas-potencias, perdiéndola unas y, en compensación, adquiriéndola las contrarias?

Los psicólogos atribuirán el fenómeno a las disposiciones naturales del sujeto, al atavismo, a la influencia del ambiente, el estado de ánimo y cosas por el estilo, acudiendo al infalible tópico del *instinto* cuando fallan los demás recursos.

Pero es la manera usual de eludir la respuesta a una pregunta a que no se sabe cómo contestar. Aquí la investigación psicológica tropieza con un obstáculo insalvable para ella.

La psicología moderna sabe sobre el alma humana muchas cosas, pero no es menos lo que ignora. Sus investigaciones experimentales, científicamente ciertas, no penetran, y no pueden penetrar, más allá de lo funcionalmente humano, de lo que se halla ubicado dentro del radio de acción de los respectivos órganos psíquicos.

La función de estos órganos, siguiendo el desarrollo de sus procesos paso a paso desde sus primeras manifestaciones exter-

nas para adentro, sólo es controlable hasta un punto muerto en que se topa en una incógnita. Todo lo que se observa y estudia hasta este momento final es el patrimonio indiscutido de la psicología; todo lo que se extiende desde este momento final por los espacios tenebrosos de la incógnita es el terreno de exploración para la especulación filosófica y teológica. En este punto fronterizo en que terminan los dominios de la ciencia, se encuentra el problema de las condiciones que deciden de la calidad de las ideas-potencias, y con ello de la calidad del amor o de las pasiones que las mueven.

Dejemos por el momento la cuestión de los apetitos vegetales y fijémonos en los movimientos del alma puramente pasionales, que van en más o en menos de las necesidades naturales del hombre.

Este problema involucra el de la noción del mal y del bien. Para la moral laica es un asunto filosófico, para la moral religiosa, un —asunto teológico. Pero hay en el problema algo más que la cuestión de la *distinción teórica* entre el mal y el bien, y es la de la *vitalización afectiva* de estos conceptos, de la adaptación práctica de sus normas en la vida del individuo y de la comunidad humana.

No nos interesa en el presente estudio la faz filosófico- y teológico-moral del problema, nos detendremos sobre su aspecto natural psicológico, tratando de penetrar en la señalada incógnita por la portezuela filosófico-teológica, no para descubrir el origen del concepto del bien y del mal, sino para comprender cómo se forman en el hombre las ideas-potencias cuyas características concuerdan con estas nociones.

Con lo que ya se ha dicho, sabemos que la llamada energía afectiva no es otra cosa sino un caso particular de la fuerza de la atracción universal espiritual, manifestándose en esta última el fenómeno de la atracción mutua de los elementos espirituales.

El fenómeno de la atracción mutua se expresa en una acción doble: cada uno de los elementos en juego no solamente se siente *exteriormente atraído* por otro, a un mismo tiempo se siente *interiormente impulsado* hacia el mismo. La *atracción* fluye a él desde fuera, los *impulsos* se engendran adentro; las energías afectivas serán, pues, estos impulsos interiores, suscitados por los estímulos venidos desde el exterior.

Esta distinción nos permite percibir en el fenómeno de la atracción mutua la acción del *estímulo* y la reacción del *impulso*, así como también apreciar el valor correlativo de cada uno.

No cabe duda de que el estímulo al penetrar en el alma desde el exterior, ha de localizar su acción en la idea-impulso o, hablando con más precisión, en la idea-potencia.

Y, justamente, es a esta acción a la que podemos atribuir la facultad de vivificarla, de ponerla en movimiento, de crear con ello en la idea-potencia la capacidad de absorción que haga posible su «dinamización» por medio de la infusión de una carga afectiva.

La calidad de las ideas-impulsos se determina por la de las ideas-potencias, que pueden ser buenas o malas y conforme a ello serán buenas o malas las primeras. El estímulo proveniente de Dios pondrá en movimiento las ideas-potencias buenas, el otro las malas.

El efecto de la acción del estímulo en la idea-potencia será siempre el mismo, de dondequiera que viniere, de uno o de otro centro espiritual, del de los ángeles caídos o del celestial.

Llegamos así a establecer que en la atracción mútua entre el hombre y cada uno de los centros opuestos de gravitación espiritual obran dos pares de fuerzas, compuesto cada par del estímulo y del impulso. Trataremos ahora de definir las formas bajo las cuales aparecen el estímulo y el impulso en ambos casos.

Los impulsos son la energía efectiva, es el amor; los estímulos provocan su penetración en las ideas-potencias buenas o malas, y de acuerdo con ello el amor se definirá como bueno o malo. Abreviando diremos, que el estímulo proveniente de Dios da origen al buen amor, y el otro al malo. Siguiendo a San Agustín llamaremos el amor recto—delectación o *caridad* y el amor depravado *concupiscencia* o carnalidad<sup>32</sup>.

Así, pues, la concupiscencia será lo contrario de la caridad, y si definimos esta última como la fuerza de atracción a Dios, se definirá la primera como la de la atracción al «diablo», y en consecuencia en esta tendrán su denominador común las malas pasiones, y todas las buenas se reducirán a la otra.

<sup>32</sup> Civ. Dei, I. V, c. IX (4), PL., 41, p. 151.



Pasemos ahora a determinar los estímulos que son el efecto de las fuerzas que fluyen al hombre desde cada uno de los centros de gravitación espiritual. Indudablemente la proveniente de Dios será la gracia. ¿Cuál será la otra? Se nos ocurre darle a esta el nombre de la *libido*, empleando el término muy frecuente en San Agustín<sup>33</sup> y difundido modernamente por Freud<sup>34</sup>.

De este modo los dos pares de las fuerzas de atracción mutua entre el hombre y los centros de gravitación espiritual serán los siguientes: entre Dios y el hombre, la gracia (el estímulo) y la caridad (el impulso), y entre el hombre y el « diablo », la libido (el estímulo) y la concupiscencia (el impulso). De estas fuerzas la libido es lo contrario de la gracia, y la concupiscencia lo contrario de la caridad.

#### LA CORRELACIÓN ENTRE LA VOLUNTAD Y LA POTESTAD NATURAL

Hemos establecido que la capacidad de absorción de la energía afectiva en las ideas-potencias es el efecto de la acción estimulante de las corrientes de la gracia o de la libido.

Cabe preguntarnos ahora en qué medida depende el ejercicio de la potestad natural de esta acción, porque aparentemente es ella la que parece dirigir toda la actividad del hombre, con prescindencia del libre albedrío y reduciendo a la nada la intervención de la voluntad.

<sup>33</sup> San Agustín emplea el término de libido en varias acepciones, lo que él mismo explica: « libido... un vocablo general para designar todos los apetitos. Porque aun la ira, dijeron los antiguos (Cicerón, Tusc. III, 5) que no era otra cosa que libido, o un apetito de venganza ». Enumera luego algunas de las formas particulares de la libido, como apetito de poseer (avaricia), el de vencer (pertinacia), el de gloria (jactancia), y aún el apetito del dominio y señorío « que es muy poderoso y señor absoluto de los corazones y almas de los tiranos ». (Civ. Dei, l. XIV, c. 15, PL., 41, p. 424).

<sup>34</sup> El término freudiano concuerda con el de la primera acepción del agustiniano, pero tomado en su extrema amplitud, ya que para Freud la libido es el instinto sexual que constituye (directa, indirecta o veladamente) la fuerza motriz de toda la actividad psíquica del hombre.

C. G. Jung confiere al mismo término un sentido menos específico, acercándose al de la segunda acepción del de San Agustín, negando a la libido naturaleza exclusivamente sexual, pero viendo en ella el *impulso instintivo de todas las facultades psíquicas*. Nos adherimos a la definición de Jung, con la corrección de la expresión *impulso instintivo* y con la restricción de la extensión del término, aplicándolo únicamente a los impulsos aceptados por la *mala voluntad* y promovidos por el *mal amor*.

Conoceremos el verdadero alcance de la acción de las corrientes mencionadas, al estudiar el desarrollo de los procesos voluntarios. Si se los analiza más detenidamente, no será difícil descubrir, que ya en el proceso de la formación de la idea-impulso se manifiesta una acción antecedente de la voluntad, lo que nos obliga a dedicar cierta atención a la correlación íntima que indudablemente existe entre las formas potenciales de la potestad y los movimientos voluntarios.

Los psicólogos nos han acostumbrado a considerar que la voluntad se manifiesta en una sola acción voluntaria para cada determinado objeto, componiéndose esta acción de tres partes (operaciones) principales: deliberación, resolución y ejecución, de los cuales las dos primeras determinan la función *directiva* de la voluntad y la tercera su función *ejecutiva*.

No negamos que estas son las sucesivas etapas de la acción voluntaria en general; pero sucede muy a menudo que entre tomar una resolución y ejecutarla transcurre un período de tiempo a veces sumamente largo, y entonces cuando, en fin, llegue el momento de llevar a la práctica una resolución ya anteriormente tomada, la voluntad vuelve a repetir la operación de control en toda su extensión, como si fuera un acto voluntario completamente nuevo, ya que, en estos casos, se pierde por entero toda noción del acto análogo ya verificado en el pasado más o menos lejano.

Vemos, pues, que en un mismo caso se produce la intervención de la voluntad dos veces, con un intervalo de duración variable. Convengamos en llamar la voluntad que promueve la primera acción voluntaria, la *voluntad antecedente* y la que promueve la segunda, la *voluntad operante*.

Es evidente que la acción voluntaria de la voluntad antecedente siempre será incompleta y sólo abarcando la operación deliberativa y resolutoria de la misma, la que, por otra parte se encuentra incluida en el proceso de la formación de las ideas-impulsos. Efectivamente, la integración de la consabida pareja mental « objeto-deseo » comprende implícitamente un acto voluntario, compuesto de esas dos operaciones, y la resolución que lo concluye debe forzosamente coincidir con la acción del estímulo a raíz del cual la idea-potencia adquiere la capacidad de absorción de la energía afectiva cuya infusión recibe en este mismo instante.

En el ejemplo ya citado arriba cuando me digo: voy a ponerme yo *este* traje y *ahora mismo*, tomo una resolución mental, después de haber elegido el objeto y el momento de realización del deseo; éste será un acto de la voluntad antecedente. Si el traje lo tengo al alcance de mi mano, no se ofrece ningún impedimento para que mi deseo pueda ser cumplido inmediatamente, y entonces la ejecución de la resolución tomada, o sea el último eslabón de la acción voluntaria, el que corresponde a la voluntad operante, seguirá a los dos primeros en una continuidad perfecta.

Pero un asunto sencillo y tan común puede complicarse; supongamos que el traje no se halla donde yo creía debiera hallarse; o que no es de mi propiedad y no dispongo de los medios para adquirirlo, ya que es muy costoso y bien guardado, y que para comprarlo tengo que procurarme mucho dinero; supongamos que en el interín se me presenta una oportunidad de conseguirlo en forma fácil pero muy arriesgada; en fin, con cierta dosis de fantasía novelesca podemos imaginarnos mil situaciones que de un acto inofensivo en sí conduzcan a su protagonista a los más imprevisibles y trágicos desenlaces.

Puede suceder todo ésto, porque la idea-impulso al no haber pasado al acto, no se deshace, si su carga afectiva sea lo suficientemente grande; todo lo contrario, este será el momento desde el cual hará sentir todo el empuje de su fuerza, y si no disminuyere la afluencia de la corriente afectiva en la idea-impulso, ésta no tardará de convertirse en una olla hirviente de las pasiones.

Pero no nos olvidemos que en esta olla se están cocinando los elementos pasionales mezclados con los voluntarios, y que, por consiguiente, la idea-impulso no es un producto potencial sólo de la potestad natural, sino que lo es también de la voluntad, de esa que distinguimos con el nombre de la voluntad antecedente. Se presenta, pues, la idea-impulso como un ente mental orgánicamente unido, de lo cual deducimos que entre la voluntad y la potestad debe de existir un enlace mucho más íntimo de lo que se supone. Será lógico preguntarnos ¿cuál es entonces la naturaleza de la voluntad y si será verdaderamente cierto que se difiere de la potestad?

El elemento potencial activo de la potestad natural es la idea-impulso. Ya hemos explicado que la idea-impulso se forma de la idea-potencia en el momento de adquirir ésta la capacidad de absorción de la energía afectiva y de recibir la infusión de su carga, y que la capacidad de absorción es el efecto de la acción estimulante de la gracia o de la libido. Luego hemos explicado que esta acción *coincide* con la conclusión de la acción voluntaria en el momento de resolución. Tratemos ahora de explicarnos en qué circunstancias y cómo se produce esta coincidencia.

Tenemos a la vista dos actos: el estímulo y la resolución; ¿cuál es el orden de sucesión entre ellos? ¿Sería la resolución la causa o el efecto del estímulo?

La contestación no ofrece dificultad. Nuestra alma es un punto del Universo espiritual que gravita hacia alguna parte; sabemos que su « peso » la inclina a uno de los dos centros de gravitación, y que en esta inclinación se expresa uno de los dos amores que describe San Agustín: « el uno santo; y el otro impuro; el uno de caridad, el otro de egoísmo...; el uno cariñoso deseando a su prójimo lo que desea a sí-mismo, el otro envidioso, empeñado en dominar a su prójimo; en fin, el uno gobernando al prójimo por el bien de éste, el otro sólo teniendo en vista su propio bien »<sup>35</sup>.

La potestad natural está movida por uno de estos dos amores y depende de nosotros mismos, de nuestro libre albedrío, cuya elección hará marchar la máquina de nuestra propia potestad natural.

La gravitación espiritual del hombre está naturalmente orientada, a causa del pecado original, hacia el centro de los ángeles caídos. Pero por obra de la redención y mediante el influjo de la gracia el hombre tiene plena libertad para salir de esta esfera de gravitación, orientándose hacia el centro opuesto, el de Dios en Cristo, dando rumbo nuevo a su amor<sup>36</sup>.

Así pues, el hombre, puede responder al llamamiento divino, o no hacerle caso; al proceder de uno de dos modos coloca-

<sup>35</sup> De Genesi ad Litteram, l. XI, c. XV (20), PL., 34, p. 437.

<sup>36</sup> Es lo que expresa el Santo en estas palabras: « Es imposible ir adonde uno está llamado sin abandonar el lugar en que se halla. Así estamos llamados para recobrar nuestra naturaleza perfecta, tal como la ha creado Dios antes de la caída, y para separarnos de ésta que hemos merecido por el pecado ». *De Vera Relig.*, c. XLVI, (88), PL., 34, p. 162.

rá su potestad natural en la atmósfera de uno de los dos amores, y éste será el punto inicial de la acción voluntaria, transcurriendo todo su proceso posterior en esta atmósfera.

Cuando, pues, en el proceso de la formación de la idea-potencia llegue la acción voluntaria a su punto culminante, al de la resolución, ésta será provocada por la incitación de la gracia o de la libido, como el efecto natural del correspondiente estímulo. Con razón dirá San Agustín: « Initium bonae voluntatis donum gratiae »<sup>37</sup>. Y se comprenderá también por qué este don de la gracia es absolutamente gratuito: sencillamente porque no viene a consecuencia de las buenas acciones sino como el estímulo para éstas, como invitación a cumplirlas y no como recompensa por las ya cumplidas.



Todo depende, pues, de la atmósfera espiritual creada en el alma por uno de los dos amores. ¿Qué significa esta expresión metafórica aplicada a un fenómeno psíquico?

La gracia o la libido penetrando en el alma la iluminan, pero no como la luz solar que proyecta claridad por igual sobre todos los objetos que toquen sus rayos, sino como la luz invisible de aquellos rayos (ultravioletas) que provocan la fluorescencia sólo en ciertos cuerpos. Así también la gracia o la libido, hacen brillar en el alma sólo un definido grupo de las ideas, permaneciendo otras en la penumbra; bajo el estímulo de la gracia se produce la « fluorescencia » de todo lo espiritual, bajo el de la libido de todo lo carnal.

Cuando la gracia o la libido iluminan el camino del proceso voluntario, prestan el mayor fulgor a la idea-potencia que tenga bajo su acción la mayor capacidad de « fluorescencia », y entonces esta idea, ora espiritual, ora carnal, provocará la resolución de la voluntad y seguidamente recibirá la infusión de la energía afectiva, convirtiéndose en la idea-impulso.

Luego irán sucediéndose el estímulo de la gracia y el impulso de la energía afectiva, aumentando continuamente, bajo los aguijones de la primera el volumen de ésta, como la bola de nieve. Diremos entonces que cuanto mayor es la gracia mayor la caridad, y recíprocamente cuanto mayor la caridad mayor

<sup>37</sup> Contra duas epíst. Pelag., l. I, c. XIX (37), PL., 44, p. 567.

también la gracia. Vemos en ello una sorprendente analogía con la ley de Newton: en razón directa del aumento de la masa acumulada del amor crece la fuerza de gravitación espiritual y disminuye en razón inversa la distancia entre el alma y los respectivos centros de gravitación. De acuerdo, pues, con el mayor o menor « peso » de nuestro amor acumulado por la gracia o la libido nos situamos respectivamente más cerca o más lejos de Dios o del « diablo ».

La atmósfera de la libido es natural en el hombre; la de la gracia debe ser creada con su cooperación. La Iglesia, desde las páginas de los Evangelios y por boca de sus Santos Padres y Doctores, enseña cómo lograrlo: adhiriéndose a Cristo en su cuerpo místico, para lo cual se necesitan cuatro requisitos elementales: el bautismo, la fe, la caridad y las buenas obras; todo lo cual significa que para poder entrar en la esfera de gravitación de Cristo y mantenernos en ella, es indispensable abrir en el alma la entrada al flujo de la gracia (el bautismo), crear las ideas-potencias sobre la relación nuestra con Dios (la fe), cargarlas con la infusión de la energía afectiva (la caridad) y ejercer nuestra potestad natural dirigida por la *buenavoluntad*, trasladando sus potencias en actos (las buenas obras).

¿Cuándo la voluntad se hace buena? Cuando obra bajo el estímulo de la gracia en sus resoluciones, deseosa de conformarlas con la voluntad de Dios. « ¿Cuáles son los corazones rectos?; pregunta el Santo y contesta: los que quieren lo que Dios quiere »<sup>38</sup>. Y ya que la buena voluntad dirige el amor hacia la santidad convirtiéndolo en la caridad, concluye, pues, el Santo que « la buena voluntad no es otra cosa sino la caridad »<sup>39</sup> y su magnitud es en ambas proporcional, siendo mayor la voluntad donde es mayor la caridad<sup>40</sup>.

Y es evidente que la ausencia de la buena voluntad, irremediablemente precipita el alma en la esfera de gravitación del otro centro, en cuyo caso a esta falta de acción regeneradora se le da el nombre de *mala voluntad*. Exactamente así la comprende San Agustín: « Que nadie busque en la mala voluntad una causa eficiente. Esta causa no es positiva, eficiente, sino negativa,

<sup>38</sup> In Psal. XCIII, 18, PL., 37, p. 1206.

<sup>39</sup> De Gratia Christi, l. I, c. XXI (22), PL., 44, p. 371.

<sup>40</sup> De Gratia et Libero Arbitrio, c. XVII (33), PL., 44, p. 901.

deficiente, porque la mala voluntad no es una acción sino defecto de una acción »<sup>41</sup>.

Las ideas-impulsos formadas de este modo, como se ve, ya llevan en sí la expresión de la voluntad (de la antecedente en este caso); son ellas lo que San Agustín denomina *voluntades*, que no es la misma cosa que el plural del mismo vocablo en el sentido que acabamos de exponer.

Lo explica claramente el Santo: « se dicen voluntades las de los ángeles, ya sean de los buenos, que llamamos ángeles de Dios, ya de los malos, a quienes denominamos ángeles del diablo y también Demonios »<sup>42</sup>. Afirma, pues, categóricamente que las malas voluntades no provienen de Dios, y que son de Dios sólo las buenas voluntades lo que nunca deja de poner de manifiesto. Resalta, pues, con claridad que las llamadas « malas voluntades » son ideas-impulsos estimuladas por la gravitación de la esfera de los ángeles caídos y las « buenas voluntades » por la de la esfera celestial.

Una vez formadas y puestas en movimiento, las ideas-impulsos tienden naturalmente a trasladarse en actos, presionando la voluntad a fin de conseguir para ello su sanción ejecutiva. Volverá, pues, nuevamente a desarrollarse una acción voluntaria, operante ahora, idéntica a la anterior (la de la voluntad antecedente), y así como antes también en el caso presente su resolución quedará determinada por la clase del amor que la moviere y, por consiguiente, del correspondiente estímulo.

Si la voluntad es mala, el amor será malo, y el estímulo fluirá de la libido, provocándola a soltar las amarras de las malas ideas-impulsos. Pero si la voluntad es buena, el amor será bueno y el estímulo, proveniente de la gracia, la inducirá a cerrar la salida a las ideas-impulsos malas.

En este caso pugnarán en el alma dos voluntades opuestas: la antecedente expresada en las ideas-impulsos, y la operante decidida a sujetarlas. Es la lucha que refiere San Agustín en sus *Confesiones*: « De este modo dos voluntades mías, una vieja y

<sup>41</sup> Civ. Dei, c. XII, 7, PL., 41, p. 355. He aquí el origen de la famosa máxima escolástica: *Malum causam habet non efficientem sed deficientem*.

<sup>42</sup> Civ. Dei., l. V, c. IX (4), PL., 41, p. 151.

otra nueva, una carnal y otra espiritual, luchaban entre sí, y esta lucha me desgarraba el alma »<sup>43</sup>.

Y esta es la situación que hace del hombre un juguete de sus pasiones. Las ideas-impulsos, acumulándose en él sin tener salida, ejercerán tal presión sobre la voluntad operante, que ésta, tarde o temprano, tendrá que, fatalmente, ceder ante su empuje, por más recta que sea su intención, si no será sostenida por el auxilio de la gracia contra los embates de la libido.

Los gnósticos y los estóicos dirán entonces que la fuerza del mal es invencible para el hombre, y crearán la doctrina del principio dual en la moral.

Los estóicos atribuirán el origen del mal a las pasiones, buscando perfección en la extirpación de éstas en el vano afán de llegar al estado de impasibilidad. En otras palabras tratarán de impedir que en ellos las ideas-potencias se conviertan en las ideas-impulsos; con lo que lograrán librar su moral de los inconvenientes que traen las malas pasiones, pero perderán toda la fuerza motriz que proporcionan las buenas.

Lutero, declarando la impotencia del alma ante el ataque de las malas *pasiones* (las ideas-impulsos), dudará de la existencia del libre albedrío y proclamará su doctrina de siervo-albedrío, afirmando que son inútiles para la salvación del alma, las buenas obras, bastando para ello el sólo « manto de la fe ». Con eso querrá decir que por indomables deben ser toleradas las ideas-impulsos malas (el siervo-albedrío), por inseguras desestimadas las buenas (la inutilidad de las buenas obras), y, en fin, que el único medio para la salvación está en el cuidado de la formación de las buenas ideas-potencias (la fe sin el ejercicio de la caridad).

Todos estos desvaríos tienen por lo menos la ventaja de no apartarse de la lógica, aun partiendo de las falsas premisas.

Pero la llamada *moral laica* no puede aducir en su favor ni esta atenuante. Imitando a los estóicos, pretende asentar la moral en la razón y el buen juicio, poniendo las pasiones al margen de sus especulaciones. Sin embargo, las pasiones no por desdeñadas dejan de ejercer en el hombre su influencia prepotente. Se daban cuenta de ello los estóicos y, escapando por la tangente, buscaban la defensa y el refugio en la impasibilidad.

La moral laica prescinde de este recurso, en la ilusión de que las ideas-potencias buenas y la voluntad recta, gracias a sólo

<sup>43</sup> Confes., l. VIII, c. 5 (10), PL., 32, p. 753.

esta su cualidad, puedan vencer a las malas ideas-impulsos. Es lo mismo que cuartear un automóvil con una yunta de bueyes, habiendo vaciado su tanque y parado el motor; o bien querer ganar la carrera corriéndola con el caballo auestas en lugar de montarlo.

#### CONCLUSIONES.

El estudio de la potestad natural nos conduce a varias conclusiones, unas de las cuales nos reseñan lo referente a su objeto directo y otras dan cierta idea de lo que pueda ofrecer la teoría de la potestad natural a la investigación de los fenómenos religiosos y sociales en el proceso de la evolución histórica de la humanidad y de la cultura general.

1. La vida del hombre es una actividad continua, y esta actividad es el efecto del uso que hace de su potestad natural. Extendiendo el concepto diremos lo mismo de la sociedad, que resume la actividad de todos sus miembros, manifestándose en ella la potencia acumulativa de todas sus potestades naturales parciales. Por esta razón el ejercicio de la potestad natural, en lo individual y lo colectivo, constituye una de las funciones fundamentales en la vida del hombre y de la sociedad.

2. La potestad natural es una facultad que permite al hombre lograr en el alma una determinada combinación de los elementos intelectivos con los afectivos, produciendo las especies psíquico-espirituales, dotadas de una fuerza de expansión, que hace posible el traslado en acto de las potencias creadas, elaboradas y guardadas en el alma.

3. El traslado en acto de estas potencias es el momento en que se manifiesta la potestad natural exteriormente. Pero estas manifestaciones exteriores no son más que los puntos finales de los procesos potenciales en los cuales se elaboran las mencionadas especies psíquico-espirituales, que constituyen los medios de acción de la potestad natural. De manera que el verdadero conocimiento de la extensión y la magnitud de la potestad natural, sólo puede adquirirse penetrando en la intimidad de estos procesos y estudiando su desarrollo. Se sigue, pues, que para un investigador la importancia de las formas potenciales de la potestad es inconmensurablemente mayor que la de sus acciones exteriores.

4. Estudiando las formas potenciales de la potestad natural llegamos a la conclusión de que el traslado en acto de las potencias del alma se debe a la fuerza de expansión de éstas, la que aparece en ellas con la infusión de la energía afectiva. Así, pues, la facultad de trasladar en acto dichas potencias se reduce a la facultad de cargarlas con la infusión afectiva, y en esta facultad reside el valor de la potestad natural.

5. En cuanto a la naturaleza de la energía afectiva, puede admitirse que es ella la que comunica el movimiento a las pasiones que, a pesar de la multiplicidad de sus caracteres específicos, tienen el fondo motriz común en el amor, o, en otras palabras, en la fuerza primaria de la atracción mutua entre los hombres (sociabilidad).

6. Tal concepto de la potestad natural exige que se considere a la sociedad civil no como a una mera asociación de los hombres, unidos por los lazos morales y legales, gracias a la coincidencia, fortuita o permanente, de sus intereses materiales, sino como a un coherente conglomerado humano, cuya unidad interna, es el efecto directo de la acción de la mencionada fuerza de sociabilidad.

7. Analizando la intervención de esta fuerza en los procesos potenciales de la potestad natural, tropezamos con los puntos oscuros, que no podemos explicarnos bien sino suponiendo las interferencias en ellos de las fuerzas interiores (de la energía afectiva) con otras de procedencia exterior. Llegamos así a la concepción de los estímulos de la libido y de la gracia, con lo que encontramos el medio que nos permite comprender las condiciones de la coordinación existente entre la voluntad y la potestad.

8. Las interferencias en los procesos psíquicos de estas dos fuerzas extrañas sugieren la idea de que a la existencia entre los hombres de una fuerza unitiva social debe atribuirse un alcance de mucho mayor amplitud. Cotejando los hechos experimentales y las teorías físicas con los datos de la revelación y los conceptos teológicos, llegamos a la conclusión de que la fuerza de la sociabilidad no puede concebirse de otra manera sino como un caso particular de una fuerza inmensamente más amplia, la de atracción espiritual universal, que presupone la coexistencia en

el universo de varias esferas con sus propios centros de gravitación, sometidas todas ellas a la atracción de un centro único, el de Dios. De aquí la concepción del universo espiritual, al que se nos ocurre dar el nombre de *neumocosmos*, derivado de *κόσμος πνευματικός*, y llamar *neumocósmica* la atracción espiritual universal.

9. Aplicando esta concepción al caso particular del mundo humano hemos de reconocer que la atracción neumocósmica se caracteriza en él por la acción simultánea de dos centros opuestos de atracción, uno de los cuales resume el supremo bien y otro el supremo mal, y, en consecuencia, que el hombre se halla sometido a la influencia de una de estas dos fuerzas antagónicas, siendo la gracia o la libido uno de esos estímulos que revelan su presencia haciéndola sentir en el alma.

10. De todo lo expresado se deduce fácilmente que tanto la actitud de los individuos como la estructura de la sociedad son las resultantes de las fuerzas psíquico-espirituales en continua tensión y, forzosamente, el equilibrio entre ellas ha de ser dinámico y precario y no estático. Por lo cual es absurdo hablar de la constitución *orgánica* de la sociedad, teniendo a la vista todos los atributos que parecen calificarla como *energética*. Y, justamente la teoría de la potestad natural, plantea el problema de la estructura social sobre este plano, y constituye una valiosa contribución al estudio de la sociedad tratada como un compuesto energético.



El fin inmediato que se propone alcanzar el hombre en esta vida lo define San Agustín en esta máxima: « el alma se esfuerza por llegar a lo que ama para gozar del reposo al encontrar lo que busca »!

No es otro el fin inmediato en que buscan la felicidad las sociedades humanas: gozar del reposo, vivir en la paz, disfrutando de lo que necesitan para satisfacer sus necesidades naturales. El pensamiento social de San Agustín gira, pues, alrededor del eje cuyos dos polos constituyen *la paz* y *la justicia*.

Pero el hombre, estimulado por la libido, se excede en esta satisfacción natural, abusa de los medios que le son dados para

lograrla y desnaturaliza la finalidad del gozo que la acompaña, tomando por el objeto principal lo que no es más que un accesorio.

En tales circunstancias la tan ansiada paz nunca puede llegar a ser perpetua, ya que depende del equilibrio inestable de las fuerzas contrarias en tensión, lográndose la satisfacción del más fuerte a costa de la insatisfacción del más débil.

Para hacer triunfar la ley divina en la ciudad terrena, convirtiéndola en la ciudad de Dios, todos los conductores espirituales de la cristiandad en la baja Edad Media, inspirándose en los conceptos de San Agustín, recomendaban los medios espirituales y morales. Fijaban, pues, su atención en el instrumento de la acción del hombre — la potestad natural, tratando de enderezarla por el camino del buen amor y de la buena voluntad. La potestad es para ellos ante todo una facultad natural de todo ser humano, sea quien fuere — príncipe o simple ciudadano, que no puede ser dominada y gobernada eficazmente por otros medios, si no por los propios e internos de cada individuo. De este modo encaraban la potestad natural como un problema netamente moral, exigiendo para su ejercicio la libertad en los súbditos y la autoridad en los príncipes, coordinándolas por los medios únicamente morales y espirituales (las medidas eclesiásticas de coerción) con el gran descuido de la legislación y normas legales civiles. Las calamidades de los siglos X y XI, el caos en que fuera sumida Europa occidental, el desenfreno de las bajas pasiones, que recién con las cruzadas quedaron algo calmadas, significaron el fracaso rotundo del sistema eclesiástico del orden.

Desde la alta Edad Media se buscan los remedios en otras fuentes. Se pretende sujetar tanto las pasiones personales como las sociales y políticas a la razón del Estado y la voluntad del príncipe. Los filósofos y los legistas se imponen a la opinión pública y, poco a poco, se deja de hablar de la potestad como de una facultad natural de todos los hombres, reduciéndose el concepto al de la facultad autoritaria privativa de los príncipes. El ejercicio de la potestad natural ya no es más un asunto espiritual y moral, sino sencillamente jurídico y legal, y mucho peor todavía — ni siquiera es un asunto digno de atención, siendo absorbido por completo por este otro, el de la potestad pública que, no contentándose con sólo ejercer la autoridad, se apropia de la

libertad, despojando de ella a los súbditos, y reservándola al uso exclusivo de los príncipes, convertidos de este modo en los omnipotentes autócratas<sup>44</sup>.

Se creía, quizás sinceramente, que la paz, este supremo anhelo de la humanidad, fuera el problema de una perfecta organización del Estado y de una autoridad fuerte y capaz. Pero hubo muchos que se creían en condiciones y con derechos para ser perfectos organizadores y hábiles conductores de la máquina estatal. Se desencadena, pues, una lucha por la posesión del poder; los príncipes pelean contra los príncipes y contra los revolucionarios, los revolucionarios contra los príncipes y se devoran entre ellos mismos, y siempre y todos con la eterna cantilena de la paz en boca.

Y he aquí, que en el fragor de la feroz batalla, queda sofocado y olvidado lo esencial: los derechos del hombre común, los del Hombre con mayúscula, a la potestad natural y a su corolario — la libertad natural, y con ello se ha perdido toda noción de una moral íntima y espiritual que normaliza su funcionamiento siendo reemplazada por un sustituto artificioso y doctrinario — lo moral laica.

¿Ha triunfado del mal el sistema policial del orden, creado por los sapientes juristas y moralistas laicos?

<sup>44</sup> La fórmula de Justiniano en su Código: «*Quod principi placuit legis habet vigorem*», confiere al príncipe no solamente la *autoridad absoluta*, sino también la *libertad absoluta*, quitándola, por este mismo hecho, a sus súbditos; de lo cual se sigue que la autocracia tiene sus raíces en la libertad absoluta de los autócratas.

Este concepto mantenían en todo su vigor los emperadores de Oriente, pero con la fundación del Sacro Imperio Romano Germánico y con las Cruzadas difundióse entre los príncipes de Occidente. Los Papas lo combatían enérgicamente; la parte del Código de Justiniano que trata de la constitución del Estado (Dígesto) estaba excluída de la enseñanza en las universidades; en la Sorbona, por ejemplo, recién fué admitida en el año 1568. Sin embargo, la Reforma prestóse a reconocer las pretensiones de los príncipes, dándoles entera razón por boca de Lutero.

Es sumamente significativo que tal concepto de autoridad tuvo la más profunda raigambre en Rusia que lo recibió, con el cisma, directamente del Bizancio, y en Prusia, columna vertebral del protestantismo, que lo recibió de la misma fuente por intermedio de sus legistas, alentados y bendecidos por Lutero.

No es de extrañar, pues, que justamente en estos dos países, después de haber sido derribada la autocracia, renació ésta en su propia antigua esencia, aunque bajo los nombres nuevos. Es lo único nuevo que hay en un régimen de prepotencia en que, conforme a las viejas recetas paganas, la libertad se considera un privilegio exclusivo de los gobernantes y no una facultad natural de los gobernados, sea cual fuere el título de los primeros: fuehrer, leiter o comisario del pueblo.

Vivíamos en la ilusión de un mundo racional habitado por los seres racionales y regido por la razón y las leyes racionales. ¿Dónde está ahora aquel mundo de fantasías racionalistas? Lo había barrido el huracán de la realidad irracional que se desató sobre la humanidad.

Los doctrinarios racionalistas podían ejercer su autoridad mientras permanecían quietas las fuerzas de lo irracional. ¿Pero qué valen sus teorías y su recetario contra la invasión de lo irracional que amenaza al mundo con su tiranía?

Estamos en los umbrales de una nueva era. La humanidad o, por lo menos, lo más selecto de ella, parece tener conciencia de que el problema central en que se juega la suerte de toda nuestra cultura occidental, es un problema de la moral pública y privada.

La inquietante incógnita estriba en el hecho de que no se sabe qué camino elegirán los dirigentes de los pueblos para salir del paso. ¿Cómo pensarán dominar lo irracional y atajar sus progresos? ¿Continuarán aferrándose a las soluciones exclusivamente jurídico-legales, o tratarán de reforzarlas con las que ofrece la moral espiritualizada?

La opinión emitida desde la altura de la cátedra de San Pedro es categórica y concluyente: *La paz de Cristo en el reino de Cristo* sólo puede lograrse en una perfecta concordancia de los dos principios: el régimen de la *moral cristiana* en lo interno, y el orden jurídico-legal en lo externo, creándose así las bases sólidas e inmutables que permitan regularizar el ejercicio de la potestad natural simultáneamente de dos maneras: desde el interior moralmente, y desde el exterior legalmente, a condición, sin embargo, que obre en ambas un *estimulante* espiritual, y entre ellas un *aglutinante* espiritual, ya que sólo así pueda hallarse una perfecta armonía entre las normas morales y las normas legales.

Pero se precisa para ello, que el moralista y el legislador, comprendan a fondo cómo se combina lo racional con lo irracional en la naturaleza íntima de la potestad natural, cuál es y cómo funciona el mecanismo operativo de ésta.

*Advertencia.* — En el presente estudio hemos tocado sólo ligeramente la cuestión de los *apetitos vegetativos*, y pasado por alto la de las *emociones* y de la sensación *del dolor y del placer*, porque ambas rebasan sus límites, formando parte del estudio del *mecanismo* de la potestad natural y de su funcionamiento, y no representan nada particular en lo concerniente a su *naturaleza*.

Los apetitos vegetativos (naturales), son las ideas-impulsos que, de acuerdo

con su finalidad, no son ni buenas ni malas, pero en cuanto a su formación pueden ser ambas cosas, ya que se forman indistintamente bajo uno de los dos estímulos neumocósmicos. Su verdadero carácter se revela recién cuando se haya verificado su traslado en acto. En esta circunstancia la idea-impulso que los representa, se desintegra estando estimulada por la gracia y permanece activa si se encuentra bajo el estímulo de la libido, porque al quedar satisfechos los apetitos naturales, la acción del estímulo de la gracia cesa y la del otro estímulo continúa.

En lo que toca a las emociones y la sensación del dolor o del placer, tampoco significan en la naturaleza de la potestad natural algo excepcional, no siendo más que los efectos psíquicos y fisiológicos que produce en el alma la presión de las ideas-impulsos, o que acompañan sus descargas, y por esta razón no se las puede considerar de otra manera sino como partes, esenciales ciertamente, del mecanismo de la potestad natural.

# LIMITES Y FUNCIONES DE LA AUTORIDAD POLITICA

Por el Dr. FRANCISCO VALSECCHI — Buenos Aires

## SUMARIO

### I. NATURALEZA DE LA AUTORIDAD POLITICA

- Caracteres de la autoridad política.
- Misión de la autoridad política.
- El obrar de la autoridad política.

### II. LIMITES DE LA AUTORIDAD POLITICA:

- La existencia de límites.
- Límites absolutos.
- Límites relativos.
- Las enseñanzas pontificias.

### III. FUNCIONES DE LA AUTORIDAD POLITICA:

- El problema de las funciones.
- Funciones internas:
  - a) Función jurídica: protección de los derechos;
  - b) Función social: promoción de los intereses.
- Funciones externas:
  - a) Función de tutela de la soberanía nacional;
  - b) Función de fomento de la civilización.
- Las orientaciones pontificias.

---

Como en los tiempos de la bíblica torre de Babel, los hombres de hoy, a causa de la guerra, no se comprenden y se encuentran sumidos en el caos. Entre las muchas incomprensiones actuales, el observador de los fenómenos sociales descubre