

aceptable y adquirido. Su concepción del cuerpo fenomenal, en oposición al cuerpo-objeto de especulación, merece ser admitida, agradeciendo la des-cosificación que implica. Hecha salvedad de sus exclusivismos, es también aceptable la dependencia de la conciencia respecto a la corporeidad. Creemos un valor haber mostrado la encarnación de la conciencia.

Aun más, un monismo humano en el plano fenomenológico no ofrece dificultad; es la expresión en tal plano de lo que la Escolástica afirma del hombre como sustancia completa. El esfuerzo de Merleau-Ponty por mostrar cómo las operaciones más dispares tienen un origen común, está en favor de nuestra idea fundamental en el plano de las operaciones humanas: es el hombre todo el que obra cada acto.

Puestos ya en un plano no conceptual, podemos admitir los tres últimos componentes con que sintetizamos al hombre merleau-pontiano: monismo corporal *existencial-fenomenal-dinámico*; afirmamos empero que el hombre implica además otro constitutivo, y su misma corporeidad como esencialmente proyectada a un existir que es dialéctica con el mundo.

Todos estos aciertos no pueden compensar la reducción del hombre a corporeidad, por la sencilla razón de que el hombre así violentado cesa de ser hombre. Presenciamos entonces una realidad absoluta y exclusivamente proyectada al mundo, incapaz de superar tales fronteras mundanas, y que sólo merece llamarse *cuerpo*.

Por OSCAR VARANGOT, S. I. (San. Miguel)

“De rebus nobilissimis, quantumcumque imperfecta cognitio maximam perfectionem animae confert” (I Contra Gentes, c. 5).

La antinomia de lo uno y de lo múltiple constituye desde Heráclito y Parménides el gran problema que la esfinge propone a los filósofos. Heráclito, negando toda unidad para abandonarse al flujo del continuo devenir, llegó a una especie de nihilismo intelectual. Parménides, reaccionando en un sentido contrario, inmoviliza el curso de las cosas, con su monismo estático.

Aristóteles soluciona el problema, poniendo entre el ser y el no-ser absoluto, esa realidad relativa que se llama “potencia”. Así queda resuelta la dificultad en el campo de este universo.

La antinomia, empero, renace como el ave Fénix. Desalojada de una parte, aparece en otra. Ahora se trata de la misma causa de este universo: ¿cómo del Uno puede originarse la multiplicidad de las cosas? Cuestión planteada por los Alejandrinos y que Santo Tomás resolverá con su doctrina de la participación.

Pero la antinomia no se detiene allí y llega hasta el mismo seno de la divinidad, tal como nos aparece. ¿Cómo nuestras ideas múltiples pueden representar al Uno?<sup>1</sup>

Como hermosamente dice el Cardenal Suhard<sup>2</sup>: “Su primer encuentro con Él, será el del Misterio. Dios es el Inaccesible. Lo es para todos: “A Dios nadie lo ha visto”<sup>3</sup> confiesa San Juan. Para aquellos mismos a quienes Dios se da a conocer, sigue siendo Dios escondido. “Haced que yo vea vuestro rostro”, pedía Moisés. La respuesta de Dios es categórica: “Tú no podrás ver mi cara, porque el hombre no puede verme y vivir”<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. M. T. L. Penido, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, París, 1931, pág. 76 y sgts., en las que expone el problema.

<sup>2</sup> Cfr. Em. Suhard, *El sentido de Dios: Dios Iglesia, Sacerdocio, Patmos*, Madrid, pág. 171.

<sup>3</sup> Cfr. Io. I., 18.

<sup>4</sup> Cfr. Ex. III., 20.

La ilusión, pues, no está permitida. Dios sigue siendo el Incomprensible. La inteligencia humana no posee ninguna llave para descifrar su secreto. Todo lo que ella experimenta en sus mejores momentos, es el espanto, el estupor ante el impenetrable misterio. De Dios el hombre sabe que no lo comprende, no percibiendo de Él más que su sombra proyectada sobre las cosas de este mundo. En su realidad íntima permanece inaccesible a las miradas del espíritu: “Señor, sois verdaderamente un Dios escondido”<sup>5</sup>. “Se conoce la grandeza de la naturaleza divina —escribe San Gregorio Niseno— no al comprenderla, sino en tanto que ella escapa a toda evidencia y a todo poder intelectual”<sup>6</sup>.

Es el eterno problema de la trascendencia y de la inmanencia divina. El filósofo francés de Finance<sup>7</sup>, en su conocida obra *Être et agir*, sostiene que la doctrina tomista, si bien insiste en la trascendencia divina, no por eso deja de afirmar que entre Dios y las criaturas hay una relación, sui generis, muy íntima. “Dios está encima de todo por la excelencia de su naturaleza y, sin embargo, está en todas las cosas causando su ser”<sup>8</sup>. Si se comparan las naturalezas, nos encontramos con que Dios dista infinitamente de las criaturas. Pero en el orden de la causalidad Dios es infinitamente interior a las criaturas. Como dice el adagio tomista “operari sequitur esse”, el obrar se funda en la plenitud expansiva del ser. Y el secreto de la divina inmanencia reside en el misterio del ser. En su Suma contra los Gentes, en el artículo intitulado “Quod non est esse formale om-

<sup>5</sup> Cfr. Is. 45, 15.

<sup>6</sup> Cfr. Greg. Nyss., *In Cant.*, hom. 12.

<sup>7</sup> Cfr. De Finance, *Être et agir*, París, Beauchesne, pág. 154-155: “Ainsi, tout en exaltant la transcendance divine, la doctrine de saint Thomas affirme entre la créature et Dieu un rapport des plus intimes, quoique d'un ordre à part. «Deus est supra omnia per excellentiam suae naturae et tamen est in omnibus rebus ut causans omnium esse». Infiniment transcendant quant à l'ordre des natures, Dieu est infiniment intérieur dans l'ordre de la causalité, et si l'*agir* se fonde sur la plénitude expansive de l'*esse*, c'est en définitive au mystère même de l'*esse* qu'il faut demander le secret de la divine inmanence. Le point de vue de l'*esse* est le point de vue privilégié d'où l'on voit tous les êtres se toucher et d'une certaine façon ne faire qu'un: «Res ad invicem non distinguuntur secundum quod esse habent, quia in hoc omnia conveniunt»”.

<sup>8</sup> Cfr. I, q. 8, a. 1, ad 1.

nium”, afirma Santo Tomás que las cosas no se distinguen en cuanto que tienen ser, porque en eso todas concuerdan<sup>9</sup>.

El P. Mersch en su libro *Morale et Corps Mystique* dedica algunas páginas al problema del conocimiento de Dios y dice que es inmediatamente evidente que Dios en sí mismo, es inasequible a nuestras facultades cognoscitivas. Ningún entendimiento creado, por potente que sea, puede entender a Dios. Dios, en tal hipótesis, dejaría de ser Dios. Si fuera objeto proporcionado —utilizando la terminología escolástica— a nuestras facultades, sería algo relativo a ellas, dejaría de ser el Absoluto. Tampoco las cosas pueden abarcar a Dios que pasaría a ser algo limitado. Él es el ser necesario y por eso incomparable con lo contingente que es un término antitético. Es necesario en todo, en todo ser como en todo acto espiritual; es más indispensable interiormente que la misma existencia de las cosas. Pero lo mismo que lo hace necesario, es decir, la pureza absoluta de su acto total de existir, lo hace completamente diferente a todo lo que podemos ser y lo coloca fuera del alcance de nuestros últimos esfuerzos. Alma de nuestra alma, ser de nuestro ser, y acto de nuestros actos, permanece a una distancia infinita de nuestra realidad y de nuestras concepciones. La paradoja que constituye nuestro ser se vuelve a encontrar, por lo tanto, en nuestras relaciones con el Ser absoluto. Existimos, pero al mismo tiempo, siendo finitos, no somos (el resto de los seres); del mismo modo Dios está en nosotros, porque Él es el único fundamento del ser, pero al mismo tiempo y por el hecho de ser el Absoluto, escapa totalmente a nosotros. Nos es inmanente porque somos seres, y nos trasciende porque Él es el Ser. “Interior íntimo nosotros et superior summo nostro”<sup>10</sup>.

*Peligro agnóstico*: Si Dios trasciende infinitamente a las criaturas, nada tiene de común con ellas. Por lo tanto —las consecuencias son terribles— nada podemos conocer acerca de Dios. Nada por vía intuitiva, ya que carecemos —y todos con-

<sup>9</sup> Cfr. C.G. I., c. 26.

<sup>10</sup> Cfr. Emile Mersch, *Morale et Corps Mystique*, 3ª ed., París, 1949, T. I, pág. 24-25: “La première évidence qui jaillit est que Dieu, en lui-même, est hors de portée pour toutes nos facultés naturelles. Ni en entier, ni partiellement —à supposer que partiellement ait un sens quand il

cuerdan en eso— de tal intuición. Nada por vía de razonamiento, por vía conceptual. Porque tales conceptos pueden constar de elementos positivos y negativos. Lo negativo de tales conceptos no representa cosa alguna que se de en Dios, sino que expresa lo que Dios no es. Y lo positivo, que se daría en los conceptos aplicados a Dios y a las creaturas, tampoco puede darnos a conocer nada de Dios porque eso supondría que entre el Creador y las creaturas se da algo común, lo cual es contra la hipótesis de la infinita trascendencia divina. Hay conceptos representativos que conocen con nociones propias, distintas y positivas. Y hay conceptos significativos que conocen por medio de negaciones y otros términos equivalentes. En Dios, por razón de su suma simplicidad, no hay disinción ni de razón, entre el modo cómo posee las perfecciones y esas mismas perfecciones. De donde se sigue que nos es imposible conocer las perfecciones positivas que existen en Dios con conceptos representativos. Tenemos que contentarnos con un conocimiento en base a conceptos significativos.

s'agit de lui— il ne peut être ni contenu, ni compris, ni exprimé en aucun esprit fini, s'agit-il du plus lumineux des séraphins. Du coup, en effet, il serait rapetissé à la mesure étroite de son contenant et il ne serait plus Dieu. Dire qu'il est proportionné à nos capacités, c'est le considérer comme relatif à nous et non plus comme l'Absolu.

Moins encore que dans l'esprit, Dieu ne peut être contenu dans les choses. L'identifier, en quelque façon que ce soit, à n'importe quel objet fini, serait lui donner des bornes.

Inutile d'insister, pensons-nous: la chose est trop évidente, et d'ailleurs nous y reviendrons. La nécessité même de Dieu empêche de l'égaliser en quelque façon que ce soit à notre être contingent. Il est nécessaire en tout, en tout être comme en tout acte spirituel; il est plus intérioritément indispensable que l'existence même des choses. Mais cela même qui le rend nécessaire, c'est-à-dire la pureté absolue de son acte total d'exister, le fait sans commune mesure avec tout ce que nous pouvons être et le met hors d'atteinte de nos derniers efforts. Âme de notre âme, être de notre être et acte de nos actes, il demeure à une infinie distance de notre réalité et de nos conceptions.

Le paradoxe que constitue notre être se retrouve donc dans nos relations avec l'Être absolu. Nous sommes, mais, en même temps, étant finis, nous ne sommes pas (le reste); de même Dieu est ne nous parce qu'il est l'unique fondement de l'être; mais en même temps, et par son absoluté même, il échappe totalement à nos prises. Il nous est donc immanent, parce que nous sommes de l'être —et transcendant parce qu'il est l'Être. Interior intimo nostro et superior summo nostro”.

Además, si tenemos en cuenta —como nos lo enseña la Psicología— que todos los conceptos con que representamos una perfección positiva los formamos de las cosas corporales y experimentales, fácilmente podremos advertir que siendo Dios no-corporal y no-experimental, nada de Él podremos expresar formalmente. A lo más conoceremos a Dios con conceptos negativos. Cuando decimos, v.gr., que Dios es persona, no le atribuimos lo que entendemos por definición de persona, sino que queremos decir que Dios no es como las cosas inconcientes, o también que Dios causa seres que son personas, o que nos debemos comportar con Él como con una persona<sup>11</sup>.

Tal es la consecuencia de la trascendencia divina: el agnosticismo dogmático.

*Peligro panteístico:* Y si no queremos admitir el agnosticismo dogmático, entonces tendremos que decir que los predicados comunes y positivos que atribuimos a Dios, se verifican en Él según la noción positiva y distinta que de ellos tenemos en la mente. Así Dios convendrá con la creatura en alguna perfección tan perfectamente que ambas caben en un solo concepto.

Dios y las creaturas se diferenciarán por otras determinaciones que no están representadas en el concepto común. Pero en la razón positiva, representada por el concepto común, convendrán tan perfectamente, que ambas caben en un solo concepto. Y esto conduce directamente al panteísmo.

<sup>11</sup> Cfr. Hellín, S.J., cuya doctrina en parte he resumido, en el artículo intitulado *Necesidad de la analogía del ser según Suárez*, aparecido en *Pensamiento*, 1945, pág. 147-180. Suárez en sus *Disputationes Metaphysicae* (30, XII, 10), antes de dar su opinión acerca de lo que conocemos de Dios, propone la siguiente dificultad: “. . . licet cognoscamus Deum esse per essentiam, tamen neque proprie concipimus quale sit illud esse, neque etiam concipere possumus, quid sit esse ipsum esse per essentiam, nisi per negationes, scilicet, quia ex se est ens actu, id est, non ab alio, et propriam perfectionem illius esse etiam per negationem declaramus, quia est infinitum. Dices: ergo revera non concipimus Deum, quia constitutum per illam negationem, ut sic non est Deus, quod autem concipimus, ut substractum illi negationi, non est proprium Dei, nam seclusa illa negatione, quod remanet est commune. Et in nostro concipiendi modo videtur hoc esse difficile, quia nihil concipimus nisi ad modum rei sensibilis vel materialis, qui conceptus non videtur posse Deum repraesentare. Si autem non formamus aliquem conceptum Dei proprium, neque illum certe cognoscimus”.

En efecto: si consideramos la razón de *ser*, Dios y las creaturas convendrán formalmente en la razón de ser y se diferenciarán por algo que está fuera del concepto y la razón del ser. Lo cual quiere decir que se diferenciarán por algo que es nada y, por tanto, que no se diferenciarán. Dios y las creaturas se identificarían. Esto es el panteísmo.

Parecida consecuencia se sigue si consideramos la noción de *sabiduría*. Dios y las otras creaturas convendrían en la razón formal de sabiduría y se diferenciarían por algo que está fuera del concepto de sabiduría. Ya que en la sabiduría convienen tan perfectamente que ambos caben en el mismo concepto común. Y entonces o toda sabiduría es como la nuestra y tendríamos un panteísmo con mutabilidad y con evolucionismo —es decir un perfecto ateísmo— o toda sabiduría sería como la de Dios, y entonces tendríamos un panteísmo con perfecta inmutabilidad, a lo Parménides.

*Conclusión:* No hay medio: o nuestros conceptos comunes y positivos que atribuimos a Dios no representan nada de lo que formalmente hay en Dios, o representan algo de lo que formalmente hay en Dios. Si lo primero tendremos el agnosticismo dogmático. En el segundo caso el panteísmo.

Esta es la grave dificultad planteada por la trascendencia de Dios, y el conocimiento que de El pretendemos tener.

Como se ve la dificultad no versa sobre si podemos juzgar con certeza que existe Dios. De esto ya nos consta. La dificultad reside en el hecho de si podemos concebir positivamente a Dios. Sabemos que no podemos conocer con conceptos propios, distintos y positivos, la manera propia y característica como Dios tiene sus perfecciones. Por eso la significamos con términos negativos o semejantes. Por lo tanto, toda la dificultad se reduce a ver, si por lo menos los predicados comunes, que entran a formar el concepto analógico de Dios, son representativos de alguna perfección que formalmente está en Dios, aunque no la representemos según el modo como está en Dios <sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Es importante comprender que al tratar de la analogía no queremos probar la existencia de Dios. La suponemos ya probada. Acertadamente

Desde el punto de vista de la escolástica podríamos presentar esquemáticamente así la solución del problema:

1º Careciendo de intuición intelectual nos es imposible conocer inmediatamente al Ens supramundano;

2º Por eso ha de haber un ascenso del ente intramundano

te escribe Jolivet en su artículo *A la recherche de Dieu* (cfr. Arch. de Phil., VIII, 2, p. 27) que "Le problème d'analogie n'est pas au point de départ, mais au terme, il ne se pose vraiment que lorsque nous avons atteint la cause première. Nous ne voulons pas dire que l'on puisse établir les preuves de l'existence de Dieu sans que le grand terme ou même le moyen terme aient un sens analogique mais nous voulons dire que ce n'est qu'au terme du raisonnement, après que nous avons atteint la Cause première, que nous nous rendons compte explicitement du caractère analogique des notions utilisées. A ce titre le doute pourrait peut-être porter alors sur la *nature* du terme atteint par le raisonnement, mais non sur son existence".

Y Penido en su excelente libro arriba citado, se expresa en términos parecidos: "...Formellement le problème de l'analogie est un problème de Nature et non d'Existence". Y en una nota escribe, aclarando su pensamiento: "La première fois que l'on monte vers Dieu, on emploie des concepts qui, de fon, sont analogiques, mais on ne les emploie pas *comme tels*". Y prosigue en el texto: "On peut aboutir à l'existence de Dieu sans recourir *explicitement* à l'analogie, tandis qu'il est impossible de penser la nature divine sans le concevoir comme équivoque, univoque ou analogue à la nôtre..."

Il est tres vrai que les preuves de Dieu sont des *réalités* analogiques, autrement elles ne prouveraient rien, mais elles ne ressortissent point à la *méthode* d'analogie, telle que l'emploie la théologie. Distinguons soigneusement —sans les séparer et encore moins les opposer— le problème de la connaissance analogique, du problème métaphysique de l'analogie. Le premier appartient de plein droit au traité de Dieu, tandis que c'est seulement après le traité de la création, que l'on peut aborder, en toute son ampleur, le seconde. En effet, dans l'analogie d'attribution, les analogués secondaires ne subsistent comme tels, que par et à travers l'analogué principal. Il faut donc établir, auparavant, que celui-ci existe, et qu'il est cause efficiente, exemplaire et finale. Manifestement, nous ne sommes plus dans la «*via ascensus*», mais dans la «*via descensus*», dans le traité de l'émanation de l'être". Y a continuación pone la siguiente nota: "Impossible de connaître un aliment comme sain, si je n'ai auparavant la notion de la santé de l'animal; ici tout est relatif à une idée centrale. Or dans les «*quinque viae*», ce qui sera l'analogue principal m'est inconnu par hypothèse —puisque je le cherche!— je ne le verrai qu'une fois la montée terminée. Les créatures m'apparaissent bien comme des effets. Mais les effets de quoi? Je tâtonne et je cherche, mais pour l'instant je l'ignore. Et s'il n'y a pas d'analogué principal, il n'y a point attribution. Parvenu au terme des cinq voies, je découvre un moteur qui meut, une cause *causant* etc., et alors, mais alors seulement, j'aperçois les créatures comme des analogués secondaires, en étroite dépendance de Dieu, premier analogué. Alors il y a attribution explicite. Ce qui trompe, c'est que souvent l'on confond inconsciemment ordre d'être avec ordre de connaissance".

al supramundano. Consecuentemente, nuestros conceptos tomados del mundo físico, han de ser de tal modo elaborados que puedan expresarse lo suprafísico sin deprimir lo físico;

3º Para lo cual es necesario que lo intramundano y lo supramundano no sólo se distinguan, sino que también coincidan en algo. Por lo tanto nuestros conceptos contendrán simultáneamente *conveniencia* y *diferencia*. Es decir que serán análogos.

## JUSTICIA, SATISFACCION Y MISERICORDIA: SU RELACION EN EL PENSAMIENTO DE SANTO TOMAS DE AQUINO

Por E. LAJE, S. I. (San Miguel)

La Redención es evidentemente una iniciativa del amor de Dios, y, al mismo tiempo, en cuanto satisfacción por el pecado, una obra de justicia. Pero, ¿cómo debe entenderse esta justicia y cuál es su relación con la misericordia de Dios y la satisfacción por el pecado? Veamos la respuesta de Sto. Tomás.

### 1. — LAS EXIGENCIAS DE LA JUSTICIA Y LA VOLUNTAD DE DIOS

El orden de la justicia<sup>1</sup> exige satisfacción por el pecado:

“Si Deus hominem sola sua voluntate et virtute reparasset, non servaretur divinae iustitiae ordo, secundum quam exigitur satisfactio pro peccato”<sup>2</sup>.

En qué sentido deba entenderse esta exigencia lo dice Sto. Tomás en la Suma Teológica. No se trata de una exigencia absoluta independiente de Dios, pues el exigir satisfacción o no, depende de la voluntad de Dios:

“Haec etiam iustitia dependet ex voluntate divina ab humano genere satisfactionem pro peccato exigente”<sup>3</sup>.

Por eso, puede Dios, sin obrar contra la justicia, liberar al hombre de sus pecados sin exigirle satisfacción:

“Si voluisset absque omni satisfactione hominem a peccato liberare, contra iustitiam non fecisset. Ille enim iudex non potest salva iustitia, culpam sine poena dimittere, qui habet punire culpam in alium commissam, puta vel in alium hominem,

<sup>1</sup> Tratamos aquí de la justicia en orden al perdón y a la reconciliación con Dios y no de la justicia que condena y castiga al pecador impenitente. Véase, Lonergan, *De Verbo Incarnato*, Romae, 1961, pp. 452-454.

<sup>2</sup> *Comp. Theol.*, c. 200, n. 379; véase también, c. 226, n. 470; *De Rationibus Fidei*, c. 7, n. 998.

<sup>3</sup> III, q. 46, a. 2, ad 3m.