

# PRINCIPIO DE RAZON O FUNDAMENTO DE AMOR

por Julio Raúl MENDEZ (Salta)

## 1. La crisis de la modernidad

En el universo cultural de nuestros días existe una acentuada percepción de que vivimos un tránsito epocal, que viene siendo caracterizado de distintos modos; en algunos diagnósticos se incluyen también etiologías.

Entre los análisis más lúcidos se inscribe la caracterización de la modernidad como la "época de la metafísica - imagen del mundo" que ha realizado Nietzsche. El nihilismo resulta la desembocadura de todo el proceso de la metafísica occidental: los valores absolutos caen porque cae la respuesta al "por qué". La modernidad ha buscado establecer un sistema firmemente cerrado desde la racionalidad de la verdad como aseguramiento de la subjetividad. La crisis del sujeto hace aflorar, en el resquebrajamiento de la racionalidad sistematizante, la pérdida del ser, el contenido mismo de la metafísica.

Desde esta crisis de la subjetividad donde se pierde el ser emerge el desafío de un nuevo pensar postmoderno, nihilista, que se asume como "pensamiento débil" (pensiero debole) en cuanto carece de fuerza para apoderarse de lo más profundo e importante de la vida del hombre y expresarlo en el instrumento científico-tecnológico como pretendió el positivismo<sup>1</sup>.

También M. Heidegger ha reconocido en la metafísica moderna la construcción de una imagen del mundo basada en una decisión esencial sobre la totalidad de lo existente, en donde lo existente pasa a ser "representado": establecido por y sometido a la legalidad del saber humano. Este es la escena donde se representa y se ordena lo existente<sup>2</sup>.

En este tipo de análisis hay acuerdo en señalar que la crisis de la metafísica-imagen del mundo de la modernidad (que ha sostenido a la ciencia positivista) se halla en la crisis del llamado "principio de razón suficiente" que había tomado carta de ciudadanía como eje metafísico desde Leibnitz.

Si bien en el autor de la *Monadología* y la *Teodicea* y en la historia posterior el principio de razón suficiente tiene distintas formulaciones, significados y usos, su aporte definitivo es una primacía de la razón sobre el ser desde donde se construye todo el sistema. La realidad misma resulta consistente porque racionalmente se explica que hay algo más bien que nada en cuanto tiene más sentido (razón) el ser que la nada.

<sup>1</sup> Cfr. G. Vattimo, *La fine della modernità*, Milano, 1985; allí se pueden encontrar finamente interpretados los textos nietzscheanos.

<sup>2</sup> Cfr. M. Heidegger, "La época de la imagen del mundo", en *Sendas perdidas*, Bs. As., 1979.

Como bien lo señala Heidegger, en la metafísica moderna se opera un pasaje del *fundamento* (Grund) como fuente real al *principio de razón* (Satz von Grund); pero después de sus críticas a la sumisión del ser a la razón, Heidegger ha elevado el principio de razón al seno mismo del Fundamento de un modo nuevo (como "grosse Grundsatz"), como "palabra del Ser" en el sentido originario del Logos<sup>3</sup>; de este modo ha querido superar la subjetividad moderna poniendo la iniciativa en el Ser que se vuelve hacia nosotros (cfr. "*Was ist Denken*"), pero no estoy cierto de que la liberación de los condicionamientos leibnizianos se haya alcanzado obteniendo una solución satisfactoria a la pregunta por el fundamento de la multiplicidad de los entes finitos; más bien parece que Heidegger hubiera radicalizado esos condicionamientos identificando la Razón (Logos) con el Fundamento.

## 2. La vieja senda desviada

En la crítica a la metafísica de la modernidad es suele incluir a la metafísica tomista, en cuanto sus representantes de la neoescolástica han incorporado el principio de razón suficiente y lo han usado como clave de bóveda de los sistemas que han construido y han puesto bajo el patrocinio del Aquinate; sin mayor cuidado en deslindar lo que pensaba y escribió el autor medieval de lo que, penetrados del ambiente, ahora le asignaban.

En los manuales del siglo pasado comienza a atribuirse el principio (según distintas fórmulas) al pensamiento de Tomás de Aquino. Así, por ejemplo Roselli<sup>4</sup>, Sanseverino<sup>5</sup> y Zigliara<sup>6</sup>.

Por estos expositores del renacimiento escolástico que se remitía a Tomás de Aquino cobraba carta de ciudadanía la convicción racionalista leibniziana de que siempre hay "algo que sirva para dar razón a priori de por qué algo existe y por qué existe de esta manera más bien que de otra"<sup>7</sup>. Toda realidad resulta así remontable por la razón y ésta se pone como la fuente misma de lo real, de modo que "ningún hecho podría hallarse ser verdadero o existente, ningún enunciado verdadero, sin que haya una razón suficiente por la que ello sea así y no de otra manera, si bien estas razones, las más de las veces no nos puedan ser conocidas"<sup>8</sup>.

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes* (1929) y *Der Satz vom Grund* (1957).

<sup>4</sup> S. Roselli dice que el "principium rationis sufficientis tam est antiquum, quam antiqua est philosophia, ipsaque hominis natura" y lo expresa: "*nihil existit sine ratione sufficiente suae existentiae*" (cfr. *Summa Philosophica*, p. II q. III a. 1., Bononiae, 1958, p. 98).

<sup>5</sup> Cfr. G. Sanseverino, *Philosophia christiana. Ontología*, I, 4n. 25, Napoli 1886, t. II, p. 11. Aplica el principio no sólo para las "verdades contingentes" sino también para las "verdades necesarias".

<sup>6</sup> Th. Zigliara distingue un principio de "ratio necessaria" para los entes necesarios y de "ratio sufficiens" para los entes contingentes. Cfr. *Summa Philosophica. Ontología*, IV, c. 1, a 2, Paris, 1891.

<sup>7</sup> C. Leibnitz, *Teodicea*, I, 44.

<sup>8</sup> Idem, *Monadologia*, 31, 32.

Paradigmáticamente Garrigou-Lagrange ha receptado lo que él llama "el principio de razón de ser" como piedra angular de la metafísica, descansando sobre éste las pruebas de la existencia de Dios. De este modo, inspirándose en el filósofo racionalista ucraniano Afrikan Aleksandrovitch Spir (1837-1890), subsume el principio de causalidad con su eje realista en este principio de inteligibilidad racional que se expresa: "todo lo que es tiene su razón de ser", o también: "todo ser tiene una razón suficiente"<sup>9</sup>. Sin mayor cuidado Garrigou-Lagrange asimila por ejemplo el texto de la *Summa contra Gentiles* II, 15 (ed. Pera, n. 923), que de la estructura estática de la participación del esse establece el dinamismo de la causalidad, al análisis racionalista de la primacía del pensamiento y su eje esencialista.

El acercamiento que intenta Garrigou-Lagrange se hace en el marco de una presentación de Tomás de Aquino más bien de tipo aviceniano (de extrinsecismo metafísico). Su defensa del principio de razón de ser parte de un *contingentismo absoluto*, perdiendo la pertenencia intrínseca del esse al ente finito; Tomás de Aquino parte del ente sintético cuyo esse participado denuncia la causalidad del Esse Subsistens<sup>10</sup>. En cambio Garrigou-Lagrange busca componer la esencia del finito con su "existencia actual" gracias a un fundamento racional, no a una causalidad real aunque misteriosa: en último término la causa como fundamento real cede a la instancia de un principio explicativo racional<sup>11</sup>.

Ingresado en esta vía, Garrigou-Lagrange se ve de lleno con las dificultades que se siguen para la libertad: siempre habría una razón determinante. La alternativa de un comienzo absoluto por la libertad aparece como descartable para no negar la validez subsistente del principio de razón. La lógica misma del planteo lo lleva aporéticamente a donde ya había sido conducido Leibnitz.

Para G. Leibnitz del principio de razón suficiente se sigue la "*lex melioris*", por la que la voluntad se determina por lo mejor: así Dios (como última razón suficiente de los entes) ha creado el mejor de los mundos posibles, "pues si no, no habría tenido Dios razón suficiente para crear un mundo"<sup>12</sup>.

La dificultad para el caso de la libertad de Dios en la creación alcanzó su plenitud en el planteo de Antonio Rosmini, quien, al poner el principio de razón suficiente como ley de la razón práctica necesaria para decidir, concluyó en una *necesidad moral* por parte de la criatura racional para ser amada-creada por Dios y en una razón suficiente

<sup>9</sup> R. Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence et sa nature*, Paris, 1936, n. 24. Explícitamente el autor remite a Spir, cuya obra *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie* de 1873 conoce en la traducción francesa de Penjon (Paris, 1906); el método de Spir se centra en el principio de no-contradicción como criterio de realidad auténtica.

<sup>10</sup> Sobre la interpretación de SCG II, 15 y la metafísica de la causalidad cfr. J. R. Méndez, *El amor fundamento de la participación metafísica. Hermenéutica de la Summa contra Gentiles*, Pontificia Universitas Lateranensis, Roma, 1985, pp. 9-92.

<sup>11</sup> Cfr. R. Garrigou-Lagrange, *op. cit.*, n. 24.

<sup>12</sup> G. Leibnitz, *Teodicea*, III, 416.

que *determina* selectivamente la donación de la pura Bondad gratuita de Dios (interpretando en sentido de causalidad eficiente el axioma "*Bonum est diffusivum sui*")<sup>13</sup>.

### 3. El camino del Fundamento

Al contrario del camino que privilegia la razón y su legalidad sobre el ser, la metafísica de Tomás de Aquino subordina el conocimiento a lo real. El primer principio es el *ens* (id quod est) cuya resolución se da en el *esse ut actus*; en el horizonte del *esse* aparece la sinteticidad del ente finito y su deficiencia denuncia su situación de ente-por-participación. En la aprehensión de esta situación la inteligencia es espontánea y naturalmente movida a preguntarse por la causa que fundamenta el ente finito. Pero he aquí que la *prioridad la tiene lo real y hace transitar por las exigencias de su estructura a la inteligencia del hombre*.

Así el ente finito en cuanto procede del *Esse Subsistens* como efecto suyo lleva a la inteligencia a conocerlo como Causa; el objeto de la metafísica es precisamente arribar al "*Primum Principium essendi omnibus*" que es el Fundamento de la participación metafísica en el cual se aquieta el natural deseo de saber<sup>14</sup>.

El término buscado del discurso metafísico tomista es la fuente de lo real finito, el *Esse Subsistens* en cuanto originante de los entes y no una razón inteligible.

La importancia de los distintos puntos de partida (el ente, la legalidad racional) y de los distintos métodos (subordinación a la estructura de lo real, subsunción en la dialéctica) se pone de manifiesto al momento de la conclusión.

En la metafísica tomista el *Esse Subsistens* es Causa Intensiva Universal no en cuanto solamente conoce los posibles participantes sino en cuanto ama algunos de ellos: *el fundamento operativo de la eficiencia que produce la disrupción metafísica es el Amor*. En el campo del conocimiento, Dios se conoce y conoce los posibles pero ello es todavía idéntico con Dios mismo: pues lo propio del conocimiento es que lo conocido sea en el cognoscente, la forma intelectual es inmanente al sujeto cognoscente.

El Amor es el principio eficiente que realmente produce la participación ad extra y rompe el monismo con la diferencia metafísica del ente sintético (para más, en pluralidad).

<sup>13</sup> Cfr. Rosmini, *Teodicea*, lib. III, cap. 7 (ed. crítica a cura di U. Muratore, Roma, 1977). El autor comenzó un tratamiento extenso del principio de la razón suficiente que dejó sin terminar y se halla publicado por primera vez en esta edición crítica (pp. 573-617). Una consecuencia de la dificultad en que se encuentra Rosmini se refleja en la proposición condenada en *Dz* 3218, tomada de su *Teosofía*; el tema merece algunas precisiones aquí inoficiosas.

<sup>14</sup> Cfr. *Summa contra Gentiles*, I, 1 (n. 5); III, 25 (n. 2067); III, 41 (n. 2188); III, 49 (n. 2265).

La dificultad que se sigue para que Dios quiera las creaturas, al ser el mismo *Esse Intensivo Real* el término apropiado de la operación volitiva divina, se soluciona por la inclusión de los entes finitos en el *Esse Intensivo Real*: por ello se trata de un único acto por el cual Dios se ama a Sí mismo y ama las creaturas<sup>15</sup>. Ahora bien, por el realismo de la disrupción del ente singular, la volición divina es de cada ente-por-participación en su concreta determinación y no en su generalidad: cada ente finito es amado por Dios y es intrínsecamente Bueno-por-participación<sup>16</sup>.

En la voluntad de Dios el amor a Sí mismo resulta como una necesidad axiomática de su propia naturaleza: el acto de amor a Sí es concomitante con su propio *Esse*, sin movimiento alguno sino como operación realmente idéntica con el sujeto<sup>17</sup>. Tan *natural* como el acto de autoconocimiento es el acto de amor a Sí mismo que se sigue de ese conocimiento: se trata de un amor *necesario y libre*, en cuanto el término es el Bien Absoluto y no otro que el mismo sujeto<sup>18</sup>.

Este es el punto donde Tomás de Aquino introduce la *discusión de la necesidad del amor divino a las creaturas* en cuanto precontenidas en El como *Esse Intensivo Real* o *Bonum Intensivo* y amadas por el mismo acto. "Si autem divina voluntas est divinae Bonitatis et divinae Esse ex necessitate, posset alicui videri quod etiam aliorum ex necessitate esset: cum omnia alia velit volendo suam Bonitatem, ut supra probatum est"<sup>19</sup>.

Como se ve, el problema aparece no por la vía del principio de razón suficiente (como para Leibnitz, Rosmini o Garrigou-Lagrange) sino por la estructura misma de lo real, en este caso del acto de amor del *Esse-Bonum-Volens*.

Esta necesidad del amor a los otros por el amor al Bien Intensivo es rechazada por Tomás de Aquino mediante el mismo análisis de la relación entre el ente-por-participación y el *Esse Intensivo Real*: "Sed tamen recte considerantibus apparet quod non est aliorum ex necessitate" (*ibidem*).

### 4. El fundamento de Amor

El nuevo punto es si se trata o no de una volición natural y por tanto necesaria de los entes finitos, en cuanto son amados por el mismo acto con que Dios se ama a Sí mismo (*Bonum Intensivo*) y precisamente por la inclusión intensiva en El. Esta es la aporía del

<sup>15</sup> Cfr. *ibidem*, I, 75 (n. 641-642); I, 76 (nn. 647-654).

<sup>16</sup> Cfr. *ibidem*, I, 78 (nn. 662-665).

<sup>17</sup> Cfr. *De Potentia*, q. II a. 3 ad 2.

<sup>18</sup> Cfr. *SCG*, I, 19 (nn. 150-152); *In Sent*, I d. 6 q. 1 a. 1 corp. En un texto posterior recalcará que el amor necesario a Sí no se opone a "libre" sino a "posible de ser o no ser", invocando el testimonio de San Agustín para la correspondencia entre necesidad y libertad; cfr. *De Potentia*, q. a. 2, et ad 5; Agustinus, *De civitate Dei*, V, 10, 1 (ed. BAC, Madrid, 1977, t. I, p. 318).

<sup>19</sup> *SCG*, I, 81 (n. 682).

Pseudo-Dionisio: naturalmente el Bonum se difunde a todos los que pueden recibirlo por un amor que lo hace necesariamente eficiente.

En la elaboración teórica tomista el argumento de fondo frente a la doctrina pseudodionisiana radica en la precisión del modo de inclusión intensiva de los bienes finitos en el Bien Absoluto: se reportan como a su Fin último. Los bienes finitos son tales en cuanto ordenados al Bien Intensivo y en cuanto tales son amados por Dios al amarse como Bien Absoluto.

Ahora bien, *la voluntad del Fin es necesariamente voluntad de lo ordenado al Fin solamente si el Fin no puede existir sin ello, lo que no se verifica en el caso de la Bondad divina, que no requiere los bienes finitos para ser tal.* El axioma "Bonum est diffusivum sui" hay que entenderlo de modo teleológico y no eficiente<sup>20</sup>; la ordenación misma del ente sintético al Bien-Fin no es requerida por El en cuanto nada le aporta: la ordenación es donada y por ello donante. Al amar el ente sintético como ordenado a recibir del Bien, el Esse le da el esse y lo hace bien: porque le da el esse lo introduce en el orden al Bien.

Que la disrupción metafísica no sea fundada en una volición o amor libre-necesario como el que Dios tiene a Sí mismo, sino que se trate de un amor totalmente no-natural y no debido, da una fundación del ente en el Absoluto totalmente emergente: si Dios amara necesariamente las creaturas estaría de por Sí referido a ellas con una relación real y no sería ya el Absoluto. *La absoluta gratuidad de la creación es exigida por la real consistencia del ente-por-participación y por la real emergencia absoluta del Esse en que se funda.*

La voluntad, cuyo objeto es el bien, sólo es actuada necesariamente ("secundum totam suam facultatem") por el Bien Intensivo: no puede no amarlo porque sería suprimir totalmente la "ratio boni". Respecto a los demás, bienes finitos, "potest igitur voluntas, secundum sui rationem, velle non esse quamcumque rem praeter Deum"<sup>21</sup>. De allí que, respecto a cualquier otro ente (distinto de El) *puede Dios querer que no exista*: la sinteticidad del ente y el libre arbitrio divino respecto a él son correlativos metafísicos.

De esta correlatividad se sigue la *intrínseca gratuidad* del ente-por-participación. No todos los modos posibles de participación son reales, y los que son reales no lo son por intelección sino por la voluntad divina. Ese acto de voluntad que no se dirige a todos los modos posibles (pues "si vellet, essent") es un *acto de elección*<sup>22</sup>. Esta elección es el ejercicio del *libre arbitrio de Dios*<sup>23</sup> que tiene por término a cada ente singular en toda su realidad sustancial y accidental: se trata de una elección amorosa que, una vez realizada (por así decirlo), se identifica con el necesse-esse-per-se y es por ello tan necesaria y eterna como el mismo Esse-Volens<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> Cfr. SCG, I, 37 (n. 307); III, 24 (n. 2053); *De Veritate*, q. XXI a 1 ad 4.

<sup>21</sup> SCG, I, 81 (n. 684).

<sup>22</sup> Cfr. SCG, I, 81 (n. 685); II, 23 (n. 989).

<sup>23</sup> Cfr. SCG, I, 88 (n. 730-732).

<sup>24</sup> Cfr. SCG, I, 85 (n. 712); I, 83 (n. 702). Es lo que Santo Tomás llama necesidad de "suposición".

Esta es la máxima fundamentación del ente finito: ser término de un amor de elección por parte de Dios de modo que su principio causal trascendente intensivo tiene la intensidad del amor con que Dios se ama a Sí mismo: así es introducido por asimilación en la unidad del Esse que por participación disruptiva se la hace extensiva analógicamente.

## 5. El motivum creationis

El amor de elección tiene como eficiencia suya la asimilación de cada creatura por la disrupción metafísica y concomitantemente la introducción de la creatura en el orden al Bien, éste es el fundamento de la *bondad participada* del ente.

En el mismo agente hay una ordenación de la eficiencia a la *finalidad*: "Ratio vero boni est ex hoc quod est appetibile. Quod est finis. Qui etiam movet agentem ad agendum"<sup>25</sup>. En este sentido, una fórmula concisa nos da el fin perseguido en el amor eficiente de la creación: "*Deus (...) propter suum Bonum omnibus rebus dat esse*"<sup>26</sup>.

En la misma línea de penetración de la estructura de lo real, Santo Tomás aborda el último momento de la fundación del ente-por-participación: no siendo un amor natural-necesario, *¿cuál es el principio o motivo intradivino del amor de elección creadora?*

"Licet autem universalem rerum productionem nihil creatum praecedat cui aliquid debitum esse possit, praecedit tamen aliquid increatum, quod est *creationis principium*"<sup>27</sup>

La resolución causal intensiva en el Esse Bonum y su emergencia absoluta imponen en este nivel del análisis que *el motivo del amor de elección con que Dios crea es la misma Bondad divina amada por Dios*. "Ipsa enim divina Bonitas praecedit ut finis et primum motivum ad creandum"<sup>28</sup>: la Voluntad es principio eficiente, la Bondad es final, sin que se siga un beneficio para ésta.

De allí que el motivo propio de la creación resulta el puro don como puro amar su Bondad-participada por amarla multiplicada transcendentemente en los participantes-asimilados; lo que es decir: por amar crear, por amar dar<sup>29</sup>.

Aquí se plantea el nudo de la cuestión: *¿por qué el amor al Bonum resulta amor-decisión del Bonum-participado en el bonum-participado o motivo de la disrupción metafísica?*

La total emergencia del Esse-Bonum hace que no exista absolutamente de parte de la creatura ningún fundamento que sea motivo para

<sup>25</sup> SCG, I, 37 (n. 307).

<sup>26</sup> SCG, III, 24 (n. 2052 d).

<sup>27</sup> SCG, II, 28 (n. 1053 a).

<sup>28</sup> *Ibidem* (n. 1053 b).

<sup>29</sup> Para este tema y lo siguiente, en especial para un análisis detenido de los textos y las fuentes de Tomás de Aquino, remito a mi trabajo *El amor fundamento de la participación metafísica. Hermenéutica de la Summa contra Gentiles*, Roma, 1985, pp. 261-366.

su creación; en este sentido Dios no es movido extrínsecamente ni por exigencia ni por atracción: "(...) cum non sit aliquid praeexistens cui posset competere aliquid Deo debere, nec aliquod Eius beneficium praeexistat" <sup>30</sup>.

Por la misma emergencia en cuanto Esse-Bonum Intensivo, nada requiere para su integridad, por tanto no es movido intrínsecamente por necesidad: "(...) divina autem Bonitas nullo exteriori indiget ad sui perfectionem. Non est igitur per modum necessitatis Ei debita creaturarum productio" <sup>31</sup>.

Sin embargo, si bien no es que Dios "deba" crear porque tenga necesidad, se advierte una cierta conformidad (condecencia) entre la Bondad de Dios y la creación, en el sentido que "está bien", "está de acuerdo" (condecet) con la Bondad Intensiva de Dios que la comunique.

"Potest tamen dici esse Sibi debitum per modum cuiusdam condecenciae. Iustitia autem proprie dicta debitum necessitatis requirit: quod enim ex iustitia alicui redditur, ex necessitate iuris ei debetur. Sicut igitur creaturarum productio non potest dici fuisse ex debito iustitiae quo Deus creaturae sit debitor ita nec ex tali iustitiae debito quo suae Bonitati sit debitor, si iustitia proprie accipiatur. Large tamen iustitia accepta, potest dici in creatione rerum iustitia, in quantum divinam condecet Bonitatem" <sup>32</sup>.

Esta "conformidad" o "conveniencia" (condecencia) de que el Bonum sea comunicado ¿qué valor tiene como motivo?, ¿qué valor como nexo entre el amor divino al Bonum Intensivo y al Bonum-participado en el bonum-participado?, ¿es una "necesidad moral" de crear?

Se ve más claro si le oponemos su negación.

*Que el Bonum Intensivo no se comunique, ¿no es conforme a la Bondad de Dios?*

Por una parte el hecho de la no-creación de todos los posibles, y por otra la absoluta emergencia del Bonum Intensivo, hacen pensar que en el seno de la metafísica de Tomás de Aquino no se puede sostener consistentemente la no-conformidad de la no-creación con la Bondad divina. Tal tesis resultaría un antropomorfismo inadecuado al sospechar de la Bondad de Dios si no hay creación.

En efecto, en el orden finito la creatura que se dona, en ese mismo acto, se enriquece: se perfecciona porque se asimila más a Dios que es puramente comunicante <sup>33</sup>. Por ello nos resulta difícil imaginar una bondad que pudiendo dar sin perder nada no lo hiciera: porque la generosidad y la misma liberalidad del que ni siquiera piensa en la perfección que le reporta su bondad-donante es una perfección: paradójicamente, tanto más grande cuanto menos la pretende. *La liberalidad del que beneficia por el puro beneficiar es en el hombre una perfección para él mismo. No así para Dios.*

<sup>30</sup> SCG, II, 28 (n. 1053 e).

<sup>31</sup> *Ibidem*, (n. 1053 f).

<sup>32</sup> SCG, II, 28 (n. 1056).

<sup>33</sup> Cfr. SCG, II, 46 (n. 1232) y III, 24 (n. 2053).

Precisamente, es perfección para el hombre porque así se asemeja más a Dios para quien el dar le es conforme pero no "más conforme" que el no-dar.

En un párrafo de la redacción original de SCG II, 29 que no se halla en la versión definitiva lo dice expresamente. La introducción de las creaturas en el amor de Dios a su Bondad no es requerida por ella ni para su existencia ni para su mayor conformidad, pues es el Bonum emergente Subsistente Separado e Intensivo.

"Nam finis ultimus, qui Deus est, non indiget neque ut sit neque ut congruentius sit, eo quod propter Ipsum est, cum in Se Ipso contineat omnem plenitudinem bonitatis" <sup>34</sup>.

El punto reaparece con la doctrina de la liberalidad <sup>35</sup>.

De allí que la conexión entre el amor a sí mismo como Bonum Intensivo y el mismo amor como motivo de la creación no es sino la pura y total liberalidad de Dios. En definitiva, *el motivo de la creación es que Dios eligió crear.*

La "conformidad" de la creación con la Bondad divina es real y objetiva, pero no depende de ella la decisión creadora sino que al revés: como conformidad real, la que nosotros descubrimos (siempre "a parte post creationem") depende de la soberana gratuita y liberal elección divina. La "conformidad" de la creación es una "conformidad voluntaria".

"Voluntas namque sua (de Dios) uno et eodem actu vult Se et alia: sed habitudo Eius ad alia est secundum convenientiam quamdam, non quidem necessaria et naturalis, neque violenta aut innaturalis, sed voluntaria" <sup>36</sup>.

El tema de la "conformidad" aparece para hacer ver que la creación no es una decisión irracional o carente de sentido, que la Inteligencia divina no es extraña sino que conoce los modos posibles de participación y los conoce como semejanzas de la Esencia y la Bondad divina: allí aparece la congruencia de la participación <sup>37</sup>. No es una elección ciega sino sabiamente amorosa <sup>38</sup>.

Esta conformidad es una "ratio" en el sentido de la intervención de la Inteligencia, no en el significado de la "razón suficiente" como exigencia de la razón o aún como motivo de la creación. En definitiva, *es la misteriosa y ulteriormente irreconducible liberal elección amorosa de Dios el único fundamento de la participación metafísica.*

<sup>34</sup> Appendix (ed. Leonina, vol. XIII), p. 47, A 53-55. Este párrafo integraba un argumento cancelado en la versión definitiva, que trataba sobre la dependencia dentro de un orden de creaturas. No es la negación de la doctrina del párrafo transcrito la razón de esta modificación sino una distinta formulación del argumento de fondo.

<sup>35</sup> Cfr. SCG, I, 93 (n. 785); II, 44 (n. 1217)..

<sup>36</sup> SCG, I, 82 (n. 700).

<sup>37</sup> Cfr. SCG, I, 82 (n. 699); I, 87 (n. 87) (n. 723-724).

<sup>38</sup> Cfr. SCG, I, 87 (n. 727). El voluntarismo irracional es rechazado también en II, 24 (nn. 1002-1008); en ambos casos sus representantes serían los "loquentes in lege Saracenorum" de III, 97 (n. 2337) reportados por Maimónides.

**LA RELACION DEL CATOLICISMO ARGENTINO  
CON EL RADICALISMO Y CON EL PERONISMO  
SEGUN PUBLICACIONES DE ROBERT MC GEAGH  
Y FLOREAL FORNI**

por José Pablo MARTIN (Bs. As.)

**6. La irreducibilidad del Amor originario**

La tesis enunciada resulta una instancia no ulteriormente reconducible. No aparece la antinomia de que se hacía cargo Garrigou-Lagrange porque no se sigue el itinerario racionalista. El largo tratamiento que le dedica el neotomista francés a resolver la antinomia obedece a una dificultad extraña a la metafísica tomista<sup>39</sup>.

Ocurre que desde el esencialismo los posibles aparecen con una cierta realidad-tendencia a ser: de allí el paso a la exigencia moral o a la "mayor congruencia" de la creación<sup>40</sup>.

Desde la metafísica tomista la verdad última del ente sintético no reside en su esencia en relación al ejemplar divino sino que procede de su esse participado intrínseco que no se explica en sentido nocional sino que procede del Amor originante gratuito y por ello *dialécticamente injustificable en sentido estricto*.

Lo intrínseco del ente no resulta entonces la "razón suficiente" sino el esse-bonum participado y su fundamentación irreducible en el Amor.

El distinto punto de partida (la primacía del ens-esse) de la metafísica tomista respecto a la metafísica racionalista de la modernidad la lleva por distinto camino y llega a otros resultados.

Lejos de querer construir un "sistema" cerrado en la subjetividad racional, se pone "a la escucha del ser" y sigue sus caminos por la *permanente novedad del ente-por-participación que permanece siempre trascendente a toda dialéctica*. El pensamiento metafísico de este porte no resulta "débil" porque pierda el ser ni "fuerte" porque se atrinchere en las seguridades que la lógica del sujeto impone y proyecta, sino *"fortalecido" por el asimiento de lo real y estructurado por su apertura y adhesión a la estructura que la misma realidad misteriosa le comunica como resultado a su disponibilidad: su vigor reside en su disponibilidad a lo real*.

<sup>39</sup> Cfr. Garrigou-Lagrange, *op. cit.*, nn. 59-62. Ciertamente este autor defiende la gratuidad de la creación, recorriendo a un límite al principio que había aceptado para el caso del tránsito del Ser increado al creado.

<sup>40</sup> Sobre el primado de la esencia en la tesis del principio de razón suficiente, ver J. E. Gurr, *The Principle of sufficient reason in some Scholastic systems 1750-1900*, pág. 160.

De maneras muy distintas dos autores acaban de tratar una misma cuestión: la relación del catolicismo con la vida política en Argentina durante el período de 1943 hasta 1970, presentando en ambos casos una síntesis de los antecedentes desde el siglo XIX.

La tesis de Mc Geagh<sup>1</sup> intenta asociar históricamente el catolicismo con el partido radical, y de disociarlo del peronismo, hasta contraponerlo al mismo. El estudio de Forni<sup>2</sup>, en cambio, se interna en las muy complejas relaciones de dos magnitudes sociológicas que no cesan de modificarse mutuamente, el catolicismo y el peronismo, tratando de comprender su devenir histórico desde la perspectiva de su interacción.

Si las tesis de ambos escritos se enfrentan, mucho más se diferencian sus métodos. El propósito de la presente nota no es tanto el de terciar en las tesis discutidas cuanto el de reflexionar sobre la proporción que se da entre método y contenido en cada uno de los escritos. Después de exponerlos por separado, se intentará sacar alguna lección para el futuro tratamiento de tan cruciales temas.

**1. Las definidas tesis de Mc Geagh**

1.1. Este libro se presenta al público como la obra de un investigador de los Estados Unidos que estudia un asunto descuidado por los autóctonos<sup>3</sup>. La lectura de la obra va formando progresivamente en la mente del lector algunas tesis que pueden delinearse en torno a tres tópicos.

a) Hay una coincidencia básica, ideológica y sociológica, entre el partido radical argentino y el catolicismo, ambos sustentados por la similitud de ideales y condiciones de la clase media. Esta coincidencia no ha logrado expresarse todavía en su fuerza política y social.

<sup>1</sup> Robert Mc Geagh, *Relaciones entre el poder político y eclesiástico en la Argentina*, Buenos Aires, Itinerarium, 1987.

<sup>2</sup> Floreal Forni, "Catolicismo y peronismo", *Unidos*, Buenos Aires, I: n. 14 (abril 1987) 211-226; II: n. 17 (diciembre 1987) 196-216; III: n. 18 (abril 1988) 120-144.

<sup>3</sup> El prólogo de presentación, pp. 7-10, está firmado por Juan Carlos Zuretti, presidente de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina.