

LA IGLESIA COMO SACRAMENTO (SIGNO E INSTRUMENTO) DE LA UNIDAD DEL GENERO HUMANO

ENSAYO DE PROFUNDIZACION RACIONAL DE LA FE

LUIGI BOGLIOLO

El primer párrafo de la Constitución Apostólica «Lumen Gentium» comienza con una afirmación de gran importancia: «La Iglesia es en Cristo como un sacramento o signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano»¹. Que la Iglesia sea sacramento, o sea signo e instrumento de la íntima unión del hombre con Dios no crea problema. La Iglesia Católica, en este sentido, queda situada en el plano sobrenatural como sacramento y signo de santificación, como lo son los sacramentos en sentido estricto: llevar a la unión íntima con Dios, fin supremo de la vida humana. La Iglesia es la depositaria de los tesoros de la Redención, de los medios que operan eficazmente la santificación y la salvación para todos aquellos que la conozcan y la acepten en sus contenidos y estructuras. «Credo unam sanctam»: la Iglesia es una y santa, medio de santidad para todos los que a ella pertenecen. Lo que complica las cosas y, a primera vista, parecería una indebida extrapolación, es la afirmación que la Iglesia es «sacramento», esto es, «signo» e «instrumento» de la *unidad de todo el género humano*. Aquí el horizonte se dilata más allá de todo tiempo y espacio. Aquí lo humano irrumpe en pleno. Ya no es posible limitarse al plano sobrenatural. En este punto crucial de la definición de la Iglesia lo divino y lo humano se encuentran frontalmente. Aquí la Iglesia se reconduce a su fundamento originario: la esencial relación del hombre con Dios, es decir, al diálogo —no solamente de palabras— entre Dios y

1. «Cum Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis...»(*Lumen Gentium*, n. 1).

el hombre, que evidencia la esencial destinación y vocación de toda la humanidad y de cada una de las personas que la componen. La Iglesia deviene «sacramento, signo e instrumento» que da sentido a la vida humana y a su historia: la de la humanidad entera y la de cada persona. La Iglesia deviene el lugar donde la humanidad encuentra el justo camino a recorrer, el «*signum levatum in montibus*» (Ez 20,20), el cumplimiento de la alianza repetidamente profetizada en el Antiguo Testamento, de lo cual el viejo pacto no era sino un preludeo y una pálida figura que encuentra su plena realización en la Encarnación del Verbo. La Iglesia «instrumento» reclama de cerca la humanidad de Cristo, «*instrumentum divinitatis*», según la expresión de los Padres de la Iglesia hecha propia y ampliamente valorada por Santo Tomás de Aquino². La Iglesia definida como instrumento de unidad de todo el género humano, nos obliga a ir más allá de su estructura y de su divina realidad, para llevarnos al fundamento mismo de la «sacramentalidad», que es precisamente la Encarnación, mediante la cual el Verbo, asumiendo la humanidad en la unidad de Su divina Persona, se «ha unido, en cierto modo, con todo hombre»³. Por esto comenta Juan Pablo II: «Cristo Redentor del mundo, es Aquel que ha penetrado de modo único e irreplicable en el misterio del hombre y ha entrado en su *corazón*»⁴. Justamente, pues, el Concilio Vaticano II enseña: «En realidad solamente en el misterio del Verbo Encarnado se clarifica el misterio del hombre. Porque Adán, el primer hombre, era figura del futuro (Rom. 5,14), es decir de Cristo Señor. Cristo, que es el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su Amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le hace conocer su altísima vocación»⁵.

La Encarnación y la Redención serían la interpretación divina de la creación, argumento demasiado descuidado —si no me equivoco— en la teología contemporánea. Tal interpretación de la obra de la creación del hombre, hecho a imagen y semejanza de Dios, revela el estupendo proyecto de Dios respecto a cada uno de los hombres y

2. «In Christo humana natura habet propriam formam et virtutem, per quam operatur; et similiter divina. Unde humana natura habet propriam operationem distinctam ab operatione divina, et e converso. Et tamen divina natura utitur operatione naturae humanae, sicut operatione sui instrumenti; et similiter humana natura participat operationem divinae naturae sicut instrumentum participat operationem principalis agentis» (III, q. 19, a. 1 et ad 2um). Y cita a San León Magno para confirmar su pensamiento.

3. «Con su Encarnación el Hijo de Dios se ha unido, en cierto modo, con todo hombre» (*Gaudium et Spes*, n. 22).

4. *Redemptor Hominis*, n. 8.

5. *Gaudium et Spes* n. 22.

de toda la humanidad. La revelación desvela la razón a sí misma, iluminando con claridad meridiana la dignidad y la grandeza de la persona humana, su destino eterno, su vocación, que será ampliamente desarrollada en la primera parte de la Constitución Pastoral: «Sobre la Iglesia en el mundo actual».

En este contexto la Iglesia se perfila verdaderamente como «signo» de la unidad del género humano. Unidad que estaba en el primigenio proyecto del Creador, infringido por el viejo Adán, reconstituido, de una vez para siempre, por el nuevo Adán: Jesucristo. La Iglesia, en virtud del misterio de la Encarnación y de la unidad de la naturaleza humana, idéntica en todos los hombres y asumida por Cristo, no es solamente un «signo» de la unidad del género humano, sino una vocación interior, una llamada universal a todos y cada uno a trabajar en la luz de la Iglesia, como Cristo y por Cristo, luz de las gentes.

La vocación a la unidad de todos los hombres de la que la Iglesia es «sacramento», «signo» e «instrumento» tiene un fundamento moral natural, y más profundamente todavía, «ontológico», en la misma naturaleza humana.

No me refiero a la unidad biológica o étnica, sino solamente ontológica. Anterior a cualquier unidad biológica o étnica existe entre los hombres una unidad ontológica fundada sobre la espiritualidad de la persona. El hombre, bien sabemos, es unidad de alma y cuerpo, lo que no quita que sea principalmente «alma»⁶.

Hoy es urgente resaltar plenamente la prioridad del espíritu, en este clima cultural impregnado de materialismo y evolucionismo, para ofrecer una sólida base filosófica a la doctrina católica en tantos de sus aspectos, entre los cuales se encuentra aquel de la Iglesia como «signo de unidad de todo el género humano».

* * *

En nuestro mismo modo común de hablar, cuando nos referimos a la estructura del hombre, puede traicionarnos un ignorado y no querido materialismo. Así por ejemplo, cuando repetimos que *el alma está en el cuerpo*, y jamás viceversa. En la predicación y en la ordinaria catequesis se habla casi siempre exclusivamente de este modo. Evidentemente, para la mente y la imaginación humana el contenido

6. «Unumquodque enim maxime est id quod est principalius in ipso... Manifestum est ergo quod homo maxime est mens hominis» (I-IIae, q. 29, a. 4). «In homine sunt duae partes, principalis quae est anima et secundaria quae est corpus» (*In Ev. Jo.* VI, 57, n. 974).

(el alma) es menor que el continente, y este último es siempre mayor que lo contenido. De aquí se sigue, subrepticamente, una prioridad del cuerpo sobre el alma. Cuanto más se resalta la corporeidad, tanto más se minusvalora el alma, y, sin saberlo y sin quererlo, se disminuye su grandeza. No es erróneo decir que el alma está en el cuerpo, mas con la finura propia del genio, el Aquinate observa: «*es mejor decir que el alma contiene al cuerpo*»⁷. Si el cuerpo está en el alma, ésta es mayor que el cuerpo. El modo de ver a la persona humana cambia, para mejor, inmediatamente: el hombre es un cuerpo animado, coronado por el espíritu. Cuando encuentro a un hombre, encuentro un espíritu que anima un cuerpo, por tanto digno del máximo respeto, aunque todavía no estuviera bautizado. La persona humana, aún antes de recibir la gracia, por el hecho de ser principalmente (aunque no exclusivamente) espíritu, trasciende el cuerpo y el mundo. *Es persona porque es espíritu*. Tiene una posición privilegiada soberana sobre el cosmos y una relación directa con Dios. Según la revelación, antes de recibir la gracia, fue hecho a imagen y semejanza de Dios. Es capaz de recibir la gracia y de entrar en comunión con Dios, precisamente por ser espíritu personal; está llamado, pues, al fin supremo que es Dios, mediante la santidad.

Sólo sobre la base de esta primacía el hombre puede emerger de la realidad cósmica, y de hecho emerge a tal punto que debe decirse que el hombre *trasciende* el mundo. No lo trasciende porque lo excluya, sino en cuanto que el hombre contiene, de modo distinto, superior —espiritual, en definitiva— todos los valores del ser. Es genial la imagen usada por Santo Tomás para subrayar la trascendencia del hombre sobre las criaturas infrahumanas, en el Prólogo al Comentario del III Libro de Pedro Lombardo, cuando acomete un tratamiento amplio de la Encarnación, que implica tratar de la nobleza de la naturaleza humana, en cuanto merece ser asumida por la divinidad en la unidad de la Persona del Verbo. Todas las otras criaturas del mundo, en cuanto a la riqueza de ser, son, respecto a la criatura humana, como los ríos al mar. El espíritu humano es un mar de riqueza de ser respecto a los ríos y arroyos de ser que son las otras criaturas. Existe, pues, en el hombre, en cuanto espíritu, un mar de ser al cual confluyen, sin por esto acrecentarlo, los ríos y arroyos de las criaturas infrahumanas. Se podría decir que todas las otras criaturas del mundo, en cuanto al ser, son respecto del hombre como la parte al todo, lo

7. «Magis animam continet corpus et facit ipsum esse unum quam e converso» (I, q. 76, a. 3).

parcial a la totalidad. El hombre como espíritu trasciende pues el mundo físico como el todo trasciende a la parte. La analogía sin embargo es defectuosa porque la realidad del espíritu es inconmensurable respecto a la realidad del cuerpo, es más, de todos los cuerpos. Confrontada con el mundo físico, y no solamente con el cuerpo, se puede decir que el espíritu trasciende el mundo físico terreno y todos los otros mundos físicos. Sin duda, trasciende el universo físico. Las vertiginosas dimensiones espaciales del universo físico no son más que una pedagogía para introducir al hombre en la meditación de la infinita profundidad de su propio espíritu, imagen viva de la infinita (absolutamente, no sólo relativamente infinita) de Dios Espíritu Absoluto y purísimo. Para que estas reflexiones no parezcan estériles elucubraciones arrojadas al viento, hace falta recurrir al principio enunciado por San Agustín en el *De Trinitate*, revalorizado cada vez que se profundiza acerca del alma: «en las cosas que no son grandes en el sentido de tamaño físico, lo mejor y lo mayor se identifican»⁸. Santo Tomás hace suyo repetidas veces este principio agustiniano, desarrollándolo y enriqueciéndolo mediante la doctrina del ser y del intelecto, facultad del ser⁹.

Si el alma es mejor que el cuerpo, mejor que el mundo, mejor que el universo físico; es mayor que el cuerpo, que el mundo, que el universo físico. El universo físico tiene menos valor que un solo espíritu. Mejor aún: el universo físico no es siquiera un valor, es de ningún valor, comparado a un solo espíritu humano. Se perfila en lontananza lo plausible que es el supremo beneplácito divino de la Encarnación del Verbo¹⁰. El infinito amor de Dios por el hombre, por cada uno de los hombres, y por la humanidad entera no es injustificado desde el punto de vista ontológico. Dios conoce bien la obra de sus manos, su imagen viviente en la cual observa algo de sí mismo. Sería el momento de una disquisición acerca del valor del alma humana, pero escapa al ámbito de este trabajo. De lo dicho se desprende una ley universal de gran importancia: trascender no significa separación y alejamiento del trascendente respecto a lo trascendido, sino más bien que lo trascendido es contenido por el trascendente, y está

8. «In his quae non mole magna sunt hoc est majus esse quod melius esse» (*De Trinit.* 6,8). Cfr. I-II, q. 62, a. 1; III *Sent.* d. 13, q. 1, a. 2, ed. moos, n. 46.

9. Cfr., entre tantos textos de Santo Tomás, el texto decisivo de la *Suma contra Gentiles*, II, c. 83, edit. Pera, n. 1678.

10. Mediante la Encarnación Dios ha demostrado «quanta sit dignitas humanae naturae ne eam inquinemus peccando; unde Augustinus dicit: 'Demonstravit nobis Deus quam excelsum locum inter creaturas habeat humana natura' (III, q. 1, a. 2).

presente en él de un modo especial. Es como un especial acercamiento y, en cierto modo, como una más íntima inmanencia de la realidad física, en cuanto *ente*, en la realidad espiritual en cuanto *ente*.

En el hombre la trascendencia implica superioridad ontológica en sentido vertical; pero la línea vertical se conjuga con la horizontal: el hombre no tiene solamente el universo físico bajo sus pies, sino los otros hombres a su mismo nivel. En el hombre lo físico (corpóreo) y lo espiritual se refunden en la única realidad de la persona humana, que es a la vez espiritual y corpórea. Aparece pues la siguiente paradoja: todo hombre respecto a cualquier otro es a la vez trascendente e inmanente. Todo hombre en cuanto espíritu trasciende a cualquier otro en cuanto cuerpo, y todo hombre es inmanente, en cuanto espíritu, en cualquier otro hombre. El espíritu no puede jamás estar distante de nada. Participa en esto de los atributos del espíritu de Dios. Es cierto que existe una enorme diferencia entre la omnipresencia de todas las cosas en Dios: «omnia nuda et aperta sunt oculis eius» (Heb. 4,13) y la presencia de todas las cosas en el espíritu humano: una presencia oscura, indiferenciada, confusa, inicial, como aquella de la aurora rodeada y empañada de tinieblas. La presencia de todas las cosas en Dios Creador es absolutamente clara y distinta, sin sombra alguna, perfectísimamente conocida. En el hombre no es así. De aquí los errores, los extravíos, las ideologías más extrañas, la ignorancia en todas sus formas, y muy especialmente en lo que se refiere a Dios, que siendo desconocido es negado, olvidado, descuidado.

Sin embargo, hay una gran realidad misteriosa: el valor de *ser* de la corporeidad de todo hombre está estrictamente contenido en el valor de ser trascendente del espíritu de cualquier otro hombre; cada hombre como espíritu está en comunión (inconsciente, pero real y actual) con cualquier otro hombre en cuanto espíritu. Aquí está el punto centrado de esta breve comunicación: la Iglesia no es solamente «sacramento, signo e instrumento» de la unidad de todo el género humano; es el perfeccionamiento y la revelación de la unidad de todo el género humano. La revelación desvela no solamente a Dios al hombre, sino el hombre al hombre, la razón a sí misma. Santo Tomás ante esta realidad pudo afirmar: «La comunidad humana (collegium hominum), es considerada como un solo hombre, de modo tal que los diferentes hombres colocados en diversas funciones son como los miembros de un mismo cuerpo natural, como luego el Apóstol lo aplica a los distintos miembros de la Iglesia»¹¹. No faltan otros textos

11. «Collegium hominum reputatur quasi unus homo, ita quod diversi homines in diversis officiis constituti, sunt quasi membra unius corporis naturalis, ut

en los cuales el Angélico tiene expresiones todavía más fuertes sobre este punto ¹². «Todos los hombres, en cierto modo, son un solo hombre», porque la razón profunda de esta unidad está dada principalmente por el espíritu, que es algo superior al tiempo y al espacio, por tanto confiere unidad al género humano más allá de cualquier barrera espacio-temporal. El Cuerpo místico y la Comunión de los santos —en el plano sobrenatural— revela y confirma la unidad del género humano. La Iglesia «sacramento, instrumento y signo» de la unidad del género humano asume una profundidad, una universalidad, un significado tan rico y lleno de contenido como para ser, a la vez, objeto de meditación teológica y filosófica. La reflexión filosófica prepara a la fe y a la revelación, la revelación la confirma y la perfecciona. Hay que concluir, pues, más allá de los variados vínculos que unen a los hombres entre sí para formar una sola familia, que, anteriormente a cualquier sociedad familiar, social o eclesial, existe un vínculo ontológico gracias al espíritu —parte principal y característica de la persona—, que hace de los hombres una misteriosa pero real «unidad», creando una solidaridad profunda para el bien y para el mal en la construcción de la historia. Instituyendo la Iglesia «sacramento», «signo» e «instrumento» de la íntima unión de los hombres con Dios y de la unidad del género humano, Jesús muestra su divina sabiduría que conoce quién es el hombre, qué hay en él, cuáles son los vínculos que les hacen solidarios —quíéranlo o no— en el bien y en el mal.

Bajo esta luz se clarifica la institución de la Iglesia por Jesucristo para que prolongase su misma Encarnación hasta el punto que la Iglesia se puede llamar la Encarnación social de Cristo en el tiempo que, gracias a la unión con su divino Esposo, continúa realizando en línea social e histórica aquello que Cristo ha obrado en línea personal en la historia de su pueblo y de su tiempo, durante la permanencia visible sobre una pequeña porción de su tierra de Galilea y Judea. Y como el *homo totus* es simultáneamente personal-social, indisolublemente, así el *Christus totus* es simultáneamente e indisolublemente personal-eclesial. He aquí la razón por la que la Iglesia no es indiferente por la suerte de ningún hombre y se vuelca en la salvación de

Apostolus inducit de membris Ecclesiae I ad Corinth.» (*De Malo*, q. 4, a. 1). «Omnes homines sunt quodammodo unus homo» (*Ibid.*; Cfr. también I-II, q. 81, a. 1; III, q. 3, a. 6 ad 1, y a. 7. Santo Tomás, hablando de la Iglesia, usa un lenguaje muy próximo a éste. «Sicut naturale corpus est unum, ex membrorum diversitate consistens, ita tota Ecclesia quae est mysticum Corpus Christi, computatur quasi una persona, cum suo capite, quod est Christus» (III, q. 49, a. 1).

12. Cfr. nota precedente.

todos. He aquí la razón por la que la humanidad no puede permanecer indiferente frente a la Iglesia de Cristo, como no puede permanecer indiferente frente a Cristo mismo: si se la conoce, se la acepta o se la rechaza. No hay otra posible alternativa para la humanidad. Esta es la «contradicción» que Jesús y su Iglesia han traído al mundo. La historia de la humanidad, quiérase o no, piénsese o no, es solidaria con la historia de la Iglesia, como es necesariamente solidaria de la Redención. La Iglesia no es una institución humana; no es un hecho más o menos marginal (no importa si el número de fieles es pequeño o grande), sino un hecho esencial; y esto no solamente porque Cristo, mediante la Encarnación, se ha unido en cierto modo a todo hombre, sino porque todo hombre está indisociablemente ligado, en virtud del primado del espíritu, a cualquier otro hombre. La historia de la humanidad carece de sentido sin la clave teológica de la Encarnación, de la Redención y de la Iglesia. Quiérase o no, todos los acontecimientos, en modo más o menos directo, se desarrollan alrededor de la centralidad de la Iglesia, que es la misma centralidad de Cristo prolongada en la historia. Es una óptica que hace ver particularmente que el «reino» de Dios —prometido a Abraham, a los Patriarcas y a David en la Antigua Ley— fuera interpretado de modo humano y nacionalista por los judíos; como asimismo alumbra con luces nuevas la comprensión de Cristo «Señor de la Historia».

Es una óptica que fundamenta mejor y hace más comprensibles las grandes verdades dogmáticas del pecado original y de la Iglesia, Cuerpo Místico, y asimismo ayuda a tener un nuevo sentido de responsabilidad porque toda acción humana tiene necesariamente reflejos, aunque sea en forma invisible y quizá desconocida, en toda la humanidad. Toda acción contribuye en modo positivo o en modo negativo a construir la historia de la humanidad. De aquí la urgencia de construirla con Cristo y en Cristo: con la Iglesia y en la Iglesia que es donde se prolonga y dilata su presencia y acción en el espacio y en el tiempo.

Desde esta perspectiva asume una extraordinaria importancia el mandato de Jesús a sus Apóstoles: «Id y enseñad a todas las gentes» (Mt 28,19). Más incisiva todavía es la fórmula de Marcos: «Id por todo el mundo y predicad el Evangelio a toda criatura» (Mc 16,15). San Gregorio Magno interpreta esta expresión de modo muy profundo: «el inciso 'toda criatura' significa el hombre»¹³ por-

13. «Omnis creaturae nomine significatur homo; omnis enim creaturae aliquid habet homo; habet namque commune esse cum lapidibus, vivere cum arboribus, sentire cum animalibus, intelligere cum angelis. Omni enim creaturae praedicatur

que el hombre es la síntesis de todas las criaturas, y cada hombre es, en cierto sentido, todos los hombres, como hemos señalado más arriba. De aquí se ilumina igualmente, y cobra una nueva urgencia, la esencial dimensión misionera de la Iglesia.

Santo Tomás de Aquino retoma la interpretación de San Gregorio y la desarrolla admirablemente sobre los fundamentos de su filosofía y bajo la inspiración de San Agustín, cuando dice: «el hombre es en cierto modo la totalidad del ser»¹⁴. Cada hombre es todo, cada hombre es todos, sin confusión y sin implicación «panantrópica» alguna. El espíritu no puede mezclarse con nada: como Dios, que, siendo presente e íntimo a cada cosa más que las cosas a sí mismas, queda siempre diferenciado netamente de cada cosa; como el alma humana, que, formando una estrecha unidad con su cuerpo, no se mezcla con el cuerpo y es más íntima al cuerpo que el cuerpo a sí mismo. Son las maravillas del espíritu, nunca suficientemente estudiadas para una mejor apertura de la filosofía a la teología y para subrayar el nunca suficientemente valorado principio metodológico: la gracia no destruye la naturaleza, la perfecciona; la redención no oscurece la creación, la clarifica.

Para concluir estas breves consideraciones, susceptibles de un más amplio desarrollo y de una documentación más abundante, vale la pena detenerse brevemente en las bases tomistas de esta perspectiva en las cuales se inspira todo el trabajo.

a) Es necesario sobre todo tener en cuenta el concepto de trascendencia como lo aprehendemos considerando la realidad circunstancial. En los cuatro grados de ser que constituyen la naturaleza: seres inanimados, vida vegetal, vida animal y el hombre. Las relaciones entre estos grados, sustancialmente y por lo tanto esencialmente diversos de la realidad cósmica, se pueden explicar de este modo: «trascender significa poseer de modo diverso y superior» los mismos, idénticos valores de ser de los existentes de los grados inferiores (trascendidos). Esto es así en la relación entre los mismos existentes materiales y el existente espiritual o espíritu: si bien de modo diferente a lo que pensaba Descartes: —no existe mutua exclusión entre la «res extensa» y la «res cogitans»—, sino, por así decir, asunción y transfiguración de los mismos valores de la *res*

Evangelium, cum soli homini praedicatur; quia ille videlicet docetur, propter quem in terra cuncta creata sunt, et a quo omnia per quamdam similitudinem aliena non sunt» (*Catena Aurea in Marcum*, XVI, 14, 15).

14. «Homo est quodammodo totum ens» (*Comm. in De Anima*, L. III, lect. 13). «In homine quodammodo sunt omnia» (I, q. 96, a. 2).

extensa en la *res cogitans*. Aquí encuentra su aplicación el mencionado principio de San Agustín, hecho propio por Santo Tomás: la asunción de lo mayor por lo mejor, de lo extenso por lo inextenso, de la exterioridad por la interioridad, donde lo «mejor» trasciende lo «mayor» y la interioridad trasciende la exterioridad, que no es otra cosa que explicar la trascendencia del mundo espiritual respecto del material, sin oponerlos, pero ordenándolos jerárquicamente según la ley de la analogía, entretejida indisolublemente con la ley de la trascendencia.

b) Todo esto, transferido al plano del obrar, y más particularmente en el plano del conocimiento, daría mucho que decir. Haremos meramente algunas consideraciones esenciales. Quien lea atentamente las obras de Santo Tomás de Aquino puede darse cuenta de que la cultura de nuestro tiempo, sin excluir a tantos sectores de la cultura católica y eclesiástica, ha perdido un factor de importancia primaria: el primado del *intellectus ut intellectus* sobre el *intellectus ut ratio*¹⁵. Parece a primera vista una distinción de orden especulativo y abstracto sin importancia práctica. No es así. El ser y el intelecto son los factores aglutinantes de todo ente con todo otro ente, y de todos los entes en la interioridad del espíritu humano. Generalmente se hace coincidir —correctamente— la desorientación y la fatiga de la filosofía moderna, con la pérdida del ser. Se piensa, correctamente que la decadencia de la Escolástica coincide con la pérdida del *esse* como *actus omnium actuum* y *perfectio omnium perfectionum*.

En la visual objetiva de la historia del pensamiento es así. Pero no se tiene en cuenta igualmente que la pérdida del *esse* como *actus omnium actuum* coincide con la pérdida del *intellectus ut intellectus*, fundamento primario y básico de todo el conocimiento humano, de

15. «Intellectus et ratio differunt quantum ad modum cognoscendi, quia scilicet intellectus cognoscit simplici intuitu, ratio vero discurrit de uno in aliud» (I, q. 59, a. 1; «Homo convenit in intellectu cum angelis in genere» (II-II, q. 180, a. 6 ad 2um). «Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere, ratiocinari autem, est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam» (I, q. 79, a. 8) «Sicut se habet lux corporalis ad visionem corporalem, ita se habet intellectus ad intelligibilem visionem (In Boeth. De Trinit., q. a. 1, Sed contra Praeterea 3). «Omnis scientia habetur per aliqua principia per se nota, et per consequens visa; et ideo oportet quaecumque sunt scita aliquo modo esse visa (II-II, q. 1, a. 5 c.) «scitum est visum» (Ib. ad 4um; «principia prima sunt per se visa» (II-II, q. 5, a. 2). «Inquisitio rationis sicut incipit a simplici intuitu intellectus, progreditur, quia ex principiis quae quis intellectu tenet, ad inquisitionem procedit, ita etiam ad intellectus certitudinem terminatur, dum conclusiones inventae in principia resolvuntur, in quibus certitudinem habent. Et ideo vita contemplativa principaliter in operatione intellectus consistit; et hoc ippum nomen contemplationis importat quod visionem significat» (III Sent. d. 35, q. 1, sol. II, Moos, n. 37).

toda la riqueza interior del sujeto humano. Así, pues, la filosofía, perdiendo al ser y al intelecto, ha perdido también al hombre. El edificio filosófico se ha derrumbado en tantos fragmentos cuantas son las dispares ideologías que nacen y mueren con increíble velocidad en el iter de la filosofía moderna y contemporánea, sin resolver ningún problema, sino, más bien, complicándolos y llevándolos a sus extremas consecuencias.

El *esse* como acto de todos los actos —un concepto que encontramos solamente en Santo Tomás y que nunca fuera tan precisamente formulado anteriormente, y nunca tan valorado como en estos últimos tiempos— contiene una fuerza extraordinaria. Se extiende objetivamente a toda la realidad sin excepción y sin límites. Se puede decir que el acto de todo acto contiene (de modo objetivo) virtualmente todas las cosas, sin exclusión alguna. Aquí se puede aplicar, análogamente, el famoso adagio de Euclides: *da ubi consistam et terram movebo*, dame un punto de apoyo y moveré la tierra. Parafraseando podemos decir: *da ubi consistam et universa explicabo*. Poner en la base de la filosofía el *esse* entendido de este modo, significa tener a mano la clave, al mismo tiempo que se desvela y penetra en todos los secretos. La grandeza de Santo Tomás está aquí. Mas, dicho esto, hace falta añadir inmediatamente: descubrir el *ser* es tener a mano la clave de la objetividad universal, pero no al hombre como sujeto. A la objetividad universal corresponde la subjetividad universal, que se puede tener a mano solamente con una condición: poner en la base del conocimiento humano al intelecto como facultad del *ser*. Todo nuestro conocimiento queda así fundado, y firmemente anclado, en el contacto inmediato del intelecto con el *ser* del ente finito, sensible, transfigurándose en su raíz primaria en un *ver*. Así como la luz sensible es el objeto propio e inmediato del ojo, del mismo modo el objeto propio e inmediato del intelecto es el ente en cuanto ente, o sea el *ser* del ente. Y como el acto de *ser* del ente es acto de todo acto y perfección de toda perfección del ente, ora considerados singularmente, ora en conjunto, así el intelecto abraza, con una visión *panorámica* radical de *síntesis omnicompreensiva*, la totalidad de los existentes con una visión clarísima en su raíz porque el ser del ente es, al mismo tiempo, constitutivo primero del ente y la luz primera del intelecto. Cada ente tiene tanta luz cuanto sea su riqueza de ser. Sin embargo, «ver» al ente en cuanto tal, no implica ver el *cómo* del ente. El *cómo* de los existentes, estando de algún modo presente a la mente inmanente en la luz del ente, para el intelecto humano permanece confuso, indiferenciado, oscuro. De aquí aquella operación del

intelecto que de *intuitivo*, como es en su primera visión panorámica radical, se transforma en intelecto *discursivo* o *racional*, retornando sobre sí mismo para clarificarse cada vez más a sí mismo y a las cosas en sí mismas¹⁶.

Sin embargo, el intuir que es propio del intelecto como intelecto, funda, acompaña, concluye y cierra todo el conocimiento humano. Es el punto al que debe reconducirse cualquier otro momento del conocer, el momento supremo¹⁷, la clave crítica última, sin la cual cualquier otra crítica queda sin fundamentación y en el aire¹⁸.

Este doble fundamento abre una espiral sobre la profundidad y sobre las dimensiones del espíritu humano, las cuales adquieren un algo infinito mereciendo aquel atributo de la totalidad (*homo est quodammodo totum ens*); una totalidad que es plenitud y riqueza de ser y, precisamente por este, es omniapertura, por su propia naturaleza conectada con el todo: el todo infrahumano del mundo sensible, el todo que es cualquier otro espíritu, el Todo que es el Absoluto.

* * *

En este lugar interesaba subrayar que el espíritu de toda persona es un todo omnicomprendivo de la totalidad de las personas, lo cual es fundamento racional del Cuerpo místico que es la Iglesia. No es posible entonces pensar la persona sin pensarla unida con todas las personas, dado que es espíritu, más allá de todo tiempo y espacio; aunque también el hombre sea cuerpo y como tal, esté ligado al tiempo y al espacio. Por esta razón la Iglesia no podía, y no puede ser sólo invisible; por el contrario, debe ser «signo» visible y eficaz de la unidad de todo el género humano.

16. «Praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina scilicet primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species intelligibiles a sensibilibus abstractas... quae statim intellectus apprehendit. Ex istis autem principiis universalibus omnia principia sequuntur sicut in quibusdam rationibus seminalibus. Quando ergo ex istis universalibus cognitionibus mens educitur ut actu cognoscat particularia quae prius in potentia et quasi in universali cognoscebantur, tunc aliquis dicitur scientiam acquirere» (*De Verit.*, q. 11, a. 1).

17. «Et cum cognitio principiorum in nobis sit altissimum nostrae scientiae, patet quod in supremo nostrae naturae attingimus quodammodo infimum naturae angelicae... unde sicut sine discursu principia cognoscimus simplici intuitu, ita angeli omnia quae cognoscunt unde et intellectuales dicuntur; et habitus principiorum in nobis dicuntur intellectus» (*De Verit.* VIII, a. 15).

18. «Illud quod primo intellectus concipit, quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens» (*De Verit.* q. I, a. 1). «Notitia animae habetur in quantum intuemur inviolabilem veritatem in sui similitudine quae est menti nostrae impressa, in quantum aliqua cognoscimus ut per se notas, ad quae omnia alia examinamus et secundum ea de omnibus judicamus» (*De Verit.* q. X, a. 8).