



OBRAS BREVES DE
JACQUES
MARITAIN



043-07

DIALÉCTICA INMANENTE
DEL PRIMER ACTO DE LIBERTAD

Jacques Maritain

Artículo publicado en la revista *Nova et Vetera*, número 3, DE 1945, e
incorporado posteriormente como capítulo VI al libro
'Razón y Razones' (1947).

I

Yo considero todo acto libre primero: un acto cuya profundidad – acaso yo no lo sepa; puede ser que no lo conozca sino por un pequeño choque, por una arruga en la superficie de las aguas –, descende hasta las fuentes de mi vida moral en las que el yo (*le soi*) se tome en la mano para proyectarse en un haz de actos ulteriores cuyas consecuencias podrán ser indefinidas. Tal acto puede haber sido precedido por otros muchos; mas moralmente es un comienzo absoluto. (A tales actos se refiere la *gratia operans*; filosóficamente es una moción que activa el querer, no a hacer salir un acto de otro acto, sino a hacer brotar de su interior un acto primero.)

Para simplificar las cosas, yo considero el primer acto de libertad del niño, cuando por primera vez "delibera por sí mismo". ¡Delibera! No procede a ninguna deliberación discursiva, libera o libra su yo del fondo de determinismo bajo el que ha vivido hasta ahora, y sale a la vida moral decidiendo libremente del sentido de su vida. A la raíz de tal acto hay una reflexión sobre sí, que se produce en la inteligencia y responde a la pregunta: "¿por qué vives?", pero sin que esta reflexión sea explícitamente significada al espíritu ni formulada en términos conceptuales claramente expuestos. Sino que va envuelta, por el contrario, en un detalle cuyo objeto inmediato puede ser una hierbecilla, una nonada, pero en ella está encerrada una vitalidad espiritual, una gravedad decisiva, un don del ser del que la edad adulta no encontrará la plenitud sino en rarísimas y milagrosas ocasiones. *Puerile decus*. Amonéstaseles que no jueguen con fuego; y ellos juegan con Dios.

Abstiénesse este niño de decir una mentira en una ocasión cualquiera. Y se abstiene, no por miedo de ser castigado, o porque sus padres le prohibieron decirla, o por no causar pena a su madre. Abstiénesse porque eso está mal. Porque no está bien decirla. Indudablemente que hay ya muchas cosas que le han sido señaladas como "buenas" o como "malas" por sus padres y maestros, y está ya amaestrado por las costumbres sociales a hacer unas y evitar las otras. Mas esta vez no se trata de una especie de reflejo condicional. Cuando piensa: no está bien hacer esto, es el bien moral con todo el misterio de sus exigencias, y frente al cual hállase solo, lo que se le descubre confusamente, en un relámpago de inteligencia. Y es la primera vez que regula por sí mismo su comportamiento práctico, como hombre, según esta medida: el bien moral, conscientemente percibido en una idea cuyo contenido representativo sin duda es pobre y confuso, tratándose de una inteligencia infantil, pero cuya intensidad intuitiva y valor intencional pueden ser singularmente poderosos. *Bonum honestum*. Quiere decir esto, que en este momento, y al mismo tiempo, pero en acto vivido, no en acto significado, ha reflexionado sobre sí mismo, "deliberado por sí mismo", y decidido del sentido de su vida, y respondido a la pregunta: "¿por qué vives?". De este momento no guardará recuerdo alguno, como no lo guardará del día en que de en medio de imágenes la vida de la razón y de las ideas universales se despertó en él. Porque no se trata aquí del descubrimiento

filosófico de su yo, sino de una reflexión espontánea contenida en un proceso práctico cuyo objeto nada tiene de extraordinario ni excepcional – y es hacia el objeto y no a lo que se pasa en él a donde se vuelve el niño –. Además el acto producido entonces, no obstante ser consciente y deliberado, ha surgido de las profundidades inconscientes del espíritu en formación. Sin embargo, algunas veces guardará el niño el recuerdo de ese instante; y esto será cuando tenga lugar más tarde que de ordinario. Basta, en fin, pensar ya en los sueños en que el adolescente se ve a sí mismo con los rasgos de un héroe o un caballero, de un nuevo rico o de un vicioso, ya en las aserciones ocasionales en que espontáneamente deja escapar un esbozo de filosofía de la vida, para comprender que tales sueños y espontaneidades no son sino la proyección del acto decisivo que tuvo en el momento en que despertó a la vida moral, aun sin haber dejado huella en la memoria.

II

¿Qué es lo que va implicado en tal acto? ¿Cuál es la dialéctica inmanente, y el secreto dinamismo del primer acto de libertad? Expongamos en términos de conocimiento especulativo y de discurso filosófico el contenido en la indivisible vitalidad, voluntaria e intelectual a la vez, del acto que nos ocupa.

En esta primera elección moral, alejase el alma de una acción mala por ser mala: la inteligencia conoce, pues, la distinción del bien y el mal, y sabe que hay que obrar el bien porque es un bien: motivo formal que sobrepasa a todo el orden de las conveniencias y apeticiones empíricas. Todo eso va primordialmente implicado en el primer acto de libertad, cuando es bueno.

Mas como quiera que el valor que impregna así al objeto y al acto moral sea superior a cuanto se da en la experiencia empírica, y se refiere a lo que debe ser, hacer el bien por el bien supone necesariamente que hay un orden ideal e indeclinable de la justa consonancia de nuestro obrar con nuestra esencia, una ley de los actos humanos que trasciende a todo el orden de los hechos. Y es la segunda implicación del primer acto de libertad cuando es bueno.

¿Y cómo existiría una ley que trascienda a todo el orden empírico, y a la que, para ser bueno, se ha de conformar el acto que yo pongo en la existencia empírica, y que requiere de mí que este acto sea bueno, si no trasladase a la existencia las exigencias de un orden que depende de una realidad superior a todo que es la Bondad misma, buena precisamente porque es, y no por su conformidad con otra cosa; en una palabra, si esta ley no manifestara la existencia de un Bien separado que trasciende a toda la existencia empírica y subsiste por sí mismo, y no subsistiera primeramente en este Bien separado? ¿Y cómo me dirigiría yo, poniendo en ello todo mi ser, a la conformidad con esta ley trascendente, si a la vez y aun con ímpetu mayor, no me dirigiera hacia ese Bien separado y no ordenase a él mi vida, por ver en él el Bien y mi Bien? El movimiento natural por el que el acto inicial que decide del sentido de la vida, cuando es bueno, elige hacer el bien por el bien, es indivisiblemente el movimiento por el cual tiende como a su término hacia el Bien separado. Este acto tiene como objeto inmediato el bien moral conocido en cuanto bien; pero esto es así porque tiende de golpe, más allá de su objeto inmediato, a Dios como Bien separado en el cual, sabiéndolo o no, la persona que obra pone su dicha y su fin. Ordenación no virtual, sino formal, es decir en acto vivido (*in actu exercito*), no en acto significado, a Dios como último fin de la vida humana. Y es la tercera implicación del acto de que estamos hablando.

Tales implicaciones no las conoce la inteligencia del niño, pero están contenidas en el acto por el que, al deliberar por sí mismo la primera vez, decídese por una cosa buena en razón del bien moral, del bien honesto del que posee una idea explícita, por confusa que sea.

III

En el primer acto bueno de libertad, al menos tal como la filosofía moral lo analiza desde su punto de vista, el niño que realiza su primer acto de hombre no piensa explícitamente en Dios ni en su último fin. Piensa en lo que está bien y en lo que está mal. Mas al mismo tiempo conoce a Dios sin saberlo, porque en virtud del dinamismo interno de esta elección del bien por el bien, quiere y ama al Bien separado como fin último de su

existencia. De este modo, sea que por otra parte tenga o no tenga la idea de Dios, pero en todo caso independientemente del uso que en este momento pueda hacer o no hacer de esta idea, independientemente de todo acto de conocimiento explícitamente consciente del verdadero fin de la vida humana, la inteligencia tiene de Dios un conocimiento vital y no conceptual envuelto en la noción práctica, confusa e intuitivamente captada, pero con toda su fuerza intencional, del bien moral como motivo formal del primer acto de libertad, y en el movimiento de la voluntad hacia ese bien, y a la vez hacia el Bien. En otras palabras, al ir la voluntad con su movimiento oculto, secreto y oscuro – cuando nada de extrínseco lo detiene o lo tuerce –, hasta el término de la dialéctica inmanente del primer acto de libertad, dirígese *más allá* del objeto inmediato (bien moral en cuanto bien) del conocimiento consciente y explícito, y arrastra consigo, hasta ese más allá, a la inteligencia, que privada de sus propias armas, no puede, ahí, estar en acto sino por debajo del umbral de la conciencia, en una noche sin concepto y sin conocimiento expresable. La conformidad del intelecto con este objeto trascendente y analógicamente inteligible, el Bien separado, es realizada por la voluntad, cuya rectitud es en el orden práctico la medida de la verdad de la inteligencia. y no es como traducido de una manera más o menos expresa en objeto de la inteligencia especulativa, sino, puramente como término práctico del movimiento del querer, como Dios es así conocido naturalmente sin juicio consciente, en el ímpetu de la voluntad hacia el Bien separado, cuya existencia va envuelta de manera implícita en el valor práctico reconocido al bien moral. Conocimiento puramente práctico de Dios en el movimiento del apetito hacia el bien moral en cuanto bien. Indudablemente que este conocimiento está impregnado de contenido metafísico, pero no captado como tal, ni liberado especulativamente. Conocimiento puramente práctico, no-conceptual y no-consciente, que puede coexistir con la ignorancia teórica de Dios.

Así un hombre, en virtud de un acto libre primero que tenga por objeto el bien honesto, puede sin conocer a Dios tender a él, como al fin de su vida, y a la vez conocer (inconscientemente) a Dios sin conocerlo (conscientemente).

Tal es el caso-tipo que la filosofía moral debe considerar, puesto que se coloca en la perspectiva de la naturaleza y del desarrollo más natural y espontáneo de la vida moral en nosotros.

IV

El natural proceso que acabamos de describir constituye, por ser natural, la trama fundamental y primordial del primer acto de libertad. Mas no toma forma en la existencia, ni llega eficazmente a término si la gracia no completa y sana la naturaleza. Porque el movimiento natural por el que la voluntad tiende a Dios y se ordena a él como al último fin de la vida no se realiza real y decididamente si no se ama eficazmente a Dios sobre todas las cosas; y todo lo que hemos dicho significa en realidad que en su primer acto de libertad, cuando es bueno, el hombre ama eficazmente a Dios sobre todas las cosas; y esto supone en el alma la gracia y la caridad.

Volverse, en el primer acto de libertad, a Dios eficazmente amado sobre todas las cosas, es posible a la naturaleza en el estado llamado “de naturaleza pura”, y en el cual, de hecho, el hombre jamás ha estado constituido. Esto era posible a la naturaleza en el estado que se llama “de naturaleza íntegra” – supuesta en todo caso la general moción de Dios que activa a toda naturaleza, y sin la cual ninguna cosa obraría –. Pero nosotros sabemos por la fe, que, por el primer pecado y por la sangre redentora, la humanidad se halla de hecho en el estado de naturaleza caída solicitada o sanada y vivificada por la gracia de Cristo y los dones sobrenaturales de la redención. y la teología nos enseña que en el estado de naturaleza caída no puede el hombre por sus solas fuerzas naturales amar eficazmente a Dios sobre todo lo demás; con las solas fuerzas naturales no puede, pues, en su primer acto de libertad, tomar como motivo formal de su elección el bien moral en cuanto bien, regular su vida según el bien honesto o de la razón, y realizar sobre este motivo formal su liberación de sí mismo.

Estamos aquí en presencia de la llaga más profunda de nuestra naturaleza herida por el primer pecado. Está la naturaleza sacada de quicio. Al sustraer su razón a la orden de Dios, sustrajo Adán al mismo tiempo la vida de los sentidos y de los deseos al orden de la razón; y en adelante el libre albedrío está en nosotros no destruido, pero sí debilitado, naturalmente enfermo frente a lo que solicita su amor. Una razón práctica débil no puede, no es capaz de realizar con solas sus fuerzas naturales su primer acto sino débilmente. Ningún hábito, ninguna virtud natural se ha desarrollado en ella todavía. Al dar sus primeros pasos, el niño

cae si su madre no lo sostiene. Teniendo de improviso y por la primera vez, que conducir los caballos del deseo, un hombre inexperimentado y de mano débil, un enfermo no puede menos de correr al precipicio. Al dar su primer paso de libertad, si el niño no cuenta sino con sus fuerzas naturales, no puede menos de caer; no puede menos de seguir la atracción de querer ser del ego, del “bien privado” que aplaca la sed de realización individual, y no elige el bien de la razón. Termina su “deliberación de sí mismo” eligiendo un bien que no es el bien.

Hasta en esto es responsable y libre. Porque, considerada la estructura esencial del alma humana, tiene el niño (*in sensu diviso*), desde el instante en que la idea del bien y la vida de la razón despiertan en él, el poder de obrar bien, y por consiguiente de ordenar su vida al bien y de amar a Dios sobre todas las cosas en el primer acto de libertad. Mas en virtud de una falta, que él no cometió personalmente, y de la que no obstante participa como miembro de Adán, no puede (*in sensu composito*) ejercer en su primer acto decisivo tal privilegio y tan real poder. Su falta libre de rey destronado – acto libre pero inevitablemente decaído –, cometida en la debilidad de una falta que él no cometió, es en él una continuación del pecado del padre del género humano.

Por supuesto que esta descripción no se refiere sino a la hipótesis completamente teórica (y quizás contradictoria en sí misma, en cuanto a la “potencia ordenada” de Dios) en que las condiciones existenciales de la naturaleza caída fueran puramente naturales. De hecho, si la gracia ha abandonado la casa, siempre vuelve a llamar a la puerta. La falta de aquel que, no siendo curado por la *gratia sanans*, se aleja del bien en su primer acto de libertad, no es un acto libre inevitablemente pecaminoso porque la gracia ofrecida lo hacía evitable, sino que la gracia no le ha sanado por haberla rehusado.

Dios no deja al hombre entregado a la debilidad de su naturaleza caída -de una naturaleza que no está caída y al mismo tiempo herida, sino por haber roto el equilibrio superior debido a los privilegios de la gracia en los que había sido creada-; antes de sanarle y vivificarle de nuevo, aun está ahí la gracia para rondarle y solicitarle, llamarle y prevenirle. La naturaleza caída está expuesta a la gracia como nuestros cuerpos fatigados a los rayos del sol. En los años que precedieron a su primer acto de libertad, el niño tiene una historia, en la que su vida moral se ha ido preparando como en un crepúsculo del alba, y en la que todavía no ha sido entregado a su sola naturaleza caída;

aun antes de ser bautizado es solicitado por la gracia actual en ocasiones y bajo modalidades diversas como las contingencias de la vida humana y las industrias de la generosidad divina; ha podido escuchar estas solicitudes en los momentos de pasajera libertad de que era capaz, y ha podido asimismo rechazarlas; y de esta manera se ha ido preparando bien o mal a la prueba que tendrá lugar cuando por primera vez decida del sentido de su vida. En todo caso, en este decisivo momento en que entra en su vida de persona, la gracia lo solicitará todavía, mezclada con las más o menos buenas disposiciones y con los más o menos graves obstáculos que radican en la naturaleza, la herencia y el ambiente: de modo que si no abraza el partido del bien, es porque se habrá sustraído al socorro que hubiera dado a la naturaleza caída, al curarla y elevarla a la participación de la vida divina, la fuerza de elegir el bien por el bien y de ordenarse hacia el verdadero fin del hombre.

Es un hecho, no obstante, que la naturaleza caída no puede, en el ejercicio del libre albedrío, realizar con sus solas fuerzas naturales esta elección del bien por el bien; y que en el primer acto de libertad, si es malo, el rechazo de la gracia ofrecida es también y por lo mismo un abandono en que se deja a la debilidad de Adán, al viejo pecado que habita en nosotros mientras la *gratia sanans* no llega, a la atracción de la nada que se ejerce en general sobre todo lo que viene de la nada, pero que en la naturaleza caída ha clavado ya sus dientes en las potencias del alma, desorganizándolas.

Así la persona humana es esencialmente miembro o de Adán o de Cristo. La gracia, que la hace miembro de Cristo, sepárala del cuerpo de Adán, al cual no queda ya ligada sino por la concupiscencia, pero sin que obre ya en virtud (o más bien en la defeción) del pecado original y de la debilidad de Adán.

Cada uno de nosotros lleva en sí la miseria de Adán. Pero en el justo es una herida causada por otro. En el pecador, una debilidad nacida en sus propias fuentes y de su propia sustancia, del cuerpo del cual es miembro; una herida de la cual vive y bebe.

Dios no rehusa su gracia a nadie que hace lo que puede. Mas el hombre se dispone a recibir la gracia bajo la acción de la misma gracia. Si el niño abraza el partido del bien en su primer acto de libertad, líbrase del pecado original y

recibe la gracia santificante; mas para abrazar el partido del bien en su primer acto de libertad, ha recibido la gracia en cuanto ésta sana a la naturaleza, Si hacer lo que está en las manos de uno equivale a decidirse por el bien honesto en el primer acto de libertad, el hombre no hace lo que está en él sino cuando, no esterilizando el divino influjo por una iniciativa de nada, no sustrayéndose a la gracia que se le ofrece, es sanado por esta gracia. *Causae ad invicem sunt cause.*

El primer acto de voluntad deliberada, el primer acto de la vida moral propiamente dicha, está envuelto, pues, en el misterio de la gracia y del primer pecado. Sea cual fuere el cielo bajo el que ha nacido, y cualquiera la tradición que recibió en herencia, que conozca o no conozca a Jesucristo, un niño no inicia rectamente su vida moral sino en la gracia de Jesucristo. y sin esta gracia, su primer acto de libertad no puede ser, enseña Santo Tomás, sino un pecado que lo separa de su último fin.

Por aquí se echa de ver la miseria de cualquier filosofía moral que pretendiera constituirse como ética real ignorando los principios de la fe y las luces de la teología. Para tal filosofía el primer acto de libertad no procedería sino de las fuerzas de la naturaleza, y sólo de éstas dependería el que se iniciara en la rectitud la vida de la persona humana. Tal filosofía moral mentiría al hombre real y no se referiría sino a un hombre inexistente. Se ve también por ahí que ya desde el principio, la vida moral del hombre va indisolublemente unida a las ocultas realidades que son la base de la vida religiosa y cuyo conocimiento sólo esta vida nos lo da.

V

Un niño instruído por la educación religiosa en la palabra divina, y que conoce y ama a Dios antes de realizar su primer acto de libertad, en el que delibera por sí mismo, es grandemente ayudado por la tradición religiosa de la familia humana en este primer acto tan trascendental. Y prevenido así del conocimiento de Dios, realiza su primer acto de libertad, si éste es bueno, en virtud de la divina caridad, recibida con la gracia del bautismo, y comenzando por el Fin, es decir dirigiendo más o menos conscientemente su corazón hacia su verdadero Fin último, antes y en el momento de abrazar el partido del bien honesto.

Por el contrario, un niño que ha recibido una educación arreligiosa o antirreligiosa, si se inclina por el bien honesto en su primer acto de libertad, práctica y vitalmente es arrastrado por la dialéctica de tal acto, pero hállase en ese caso, sin saberlo, en desacuerdo con el conjunto de conceptos especulativos que le han sido inculcados.

No obstante, como lo hemos dicho ya, para considerar las cosas desde el punto de vista de la filosofía, o de la naturaleza y de sus más espontáneas manifestaciones, conviene hacer abstracción de toda particularidad de orden social y de la educación, religiosa o irreligiosa, recibida por el niño. Consideramos aquí a un niño cualquiera, pagano o cristiano, religioso o irreligioso, y desde el único punto de vista del dinamismo interno del primer acto moral. Y este niño, si en su primer acto de libertad elige el bien por el bien, recibe la gracia divina, supuesto que no la hubiera recibido ya en el bautismo, y sin esta gracia que sana la naturaleza no puede elegir el bien por el bien.

Una cuestión plantéase aquí, de la que a modo de digresión quisiéramos decir algunas palabras, aunque propiamente pertenezca a la teología. Cuando los teólogos tratan de la salud de los infieles y de la fe implícita, refiérense a las palabras de San Pablo: *“Sin fe es imposible agradar a Dios, pues el que se acerca a Dios ha de creer que existe y recompensa a los que le buscan.”* (Hebr., XI, 6.); de donde se sigue que la fe implícita en todas las otras verdades de la revelación cristiana supone la fe explícita en la primera verdad que las contiene y las encierra (existencia de Dios salvador, que se da a quienes le buscan). Por otra parte, la gracia no se da sin la fe sobrenatural. Preciso es, pues, que el primer acto de libertad de la persona humana, si es moralmente bueno, al ser hecho en gracia, lo sea asimismo en la fe. Si se trata de un niño que nada sabe de Dios, y más generalmente si sólo consideramos el dinamismo interno y la dialéctica inmanente del primer acto de libertad, abstracción hecha de la transmisión de las verdades de la fe por la predicación evangélica y la educación religiosa, ¿cómo explicar esta presencia de la fe en el alma, en el instante en que se decide ésta por el bien honesto?

No es posible decir que la fe por la que el alma se adhiere a la primera verdad es también una fe explícita, lo que sería contra la doctrina de San Pablo y contra el buen sentido; porque para creer implícitamente en ciertas verdades preciso es creer primero explícitamente en una primera verdad que

las contenga. Y por otra parte no es posible decir que, en el caso en cuestión, se trate de una fe explícita, ya que este caso, tal como lo hemos analizado, es precisamente el del niño que no hace uso de ningún concepto relativo al último fin y no sabe siquiera que cree en Dios.

Las nociones de implícito y explícito entiéndense del conocimiento en el sentido más clásico y más obvio; del conocimiento consciente y que se efectúa por medio de conceptos. Sólo ahí tienen sentido. Ahora bien, no solamente puede haber conocimientos de orden racional de los que el entendimiento no se hace reflexivamente consciente, porque en tal caso llega, a través de formas conceptuales aberrantes, a un objeto que no sabe conocer por su verdadero nombre, sino que el conocimiento cuyo proceso natural hemos analizado llega a su término en lo inconsciente del espíritu, y es un conocimiento de Dios volicional y exclusivamente práctico. Ni es implícito, ni es explícito; sino que, aun siendo inexpresable, es actual y formal, según que la inteligencia conoce prácticamente en él el Bien separado *per coniormitatem ad appetitum rectum*, y en cuanto término actual del movimiento de la voluntad.

Al principio de este conocimiento natural no conceptual de Dios hay un concepto explícito, accesible en su simplicidad – *in confuso* – a la inteligencia del niño desde que despierta a la vida de la razón, el concepto del bien moral: el niño en tal circunstancia dada, en que delibera por sí mismo, decídese por tal acto bueno porque está bien; sábelo él consciente y explícitamente. Y si no distingue entonces intelectualmente la noción del Bien separado implícitamente contenido en ese concepto, al menos su voluntad, pasando más allá de su objeto inmediato, dirígese hacia él formalmente y en acto, en acto vivido: y la inteligencia, de una manera totalmente práctica e inexpresable, conócelo así formalmente y en acto, en acto vivido. Que, pues, la gracia intervenga en este proceso natural, y que bajo el influjo de Dios el bien moral aparezca a la inteligencia, no sólo como lo que conviene de suyo, como algo bueno a realizar, sino como el bien mediante el cual “yo seré salvado”, merced al cual algo misteriosamente precioso escapa en mí a la desdicha para encontrar su centro y su patria (en tanto que nuestros términos pueden alcanzar a expresar tal rayo de intuición), en tal caso mi voluntad dirígese al Bien separado como a refugio y salud, a Dios como salvador, y a él se adhiere mi inteligencia mediante el conocimiento volicional y no expresable que hemos descrito, y que en consecuencia no es ya puramente práctico porque no termina ya

solamente en Dios como Bien separado, término actual del vuelo de la voluntad, sino en Dios Salvador: un elemento de orden especulativo está ahí presente, concerniente a la divina realidad alcanzada en uno de los atributos esenciales de su sobrenatural trascendencia; y si este conocimiento tiene siempre lugar *per conformitatem ad appetitum rectum*, habremos de decir que bajo la luz de la fe pasa el apetito recto *in conditionem objecti*, comienza a ser, en lugar del concepto, medio de un conocimiento especulativo que escapa a la conciencia refleja y a la formulación, donde ocupa su lugar el movimiento de la voluntad que hace pasar a acto a su manera a los valores analógicos contenidos en la intuición y el concepto más o menos confuso del bien moral “merced al cual yo seré salvado”. Es el movimiento de la voluntad que, avanzando más allá de este bien, hasta el misterioso Existente que implica, hace pasar a éste al estado de objeto para el entendimiento especulativo. Pero este conocimiento queda en estado de preconsciente, o toca apenas los límites más oscuros de la conciencia, porque por una parte carece del verbo mental, y por otra el movimiento de la voluntad según el cual prodúcese ésta no es ni sentido ni experimentado, ni iluminado y superiormente consciente como lo es el amor en el ejercicio del don de sabiduría.

Así es como, creo yo, puédesse comprender que la fe sobrenatural se introduce en el dinamismo interno del primer acto de libertad, junto con la gracia, de tal suerte que al elegir y para elegir el bien honesto, recibe el niño la gracia que sana y santifica, y sin saberlo conoce a Dios con conocimiento de fe, y ámale sobre todas las cosas con un amor que es el amor de caridad.

VI

Un paréntesis destinado a una incursión teológica ayudará quizás a fijar el sentido de las reflexiones que acabamos de proponer. Juan de Santo Tomás distingue dos diferentes momentos en el primer acto de libertad. En un primer instante, el niño, si obra bien, tórnase hacia Dios sin tener aún la fe sobrenatural, que es lo que hemos descrito en nuestro análisis como el proceso natural por el que, en virtud de la dialéctica implicada en el primer acto de libertad, el niño que se decide por el bien honesto quiere y ama el Bien separado como a fin último de su existencia y conoce así a Dios con conocimiento no conceptual y puramente práctico. De hecho este proceso natural (por el cual se interesa

principalmente el filósofo) supone ya la ayuda y sollicitaciones de la gracia, que están ahí, desde el primer instante, para auxiliar a la naturaleza a producir un acto del que sola no sería capaz por la herida del pecado original. Al volverse hacia Dios y aceptar prácticamente la ley moral, el niño, dice Juan de Santo Tomás, lo hace secretamente estimulado por un elevado y superior motivo (*aliquo superiori et grandi motivo*) en el que alguna cosa de sobrenatural que es el objeto de la fe hállase ya implícitamente presente y encierra un *pius affectus ad credulitatem*. Mas si por el contrario en este primer instante se sustrae el niño a la gracia que se le ofrece y no se decide por el bien honesto y no se vuelve hacia Dios, queda bajo el yugo del pecado original, si bien no comete falta de infidelidad, porque el objeto de la fe, los dos primeros *credibilia* de que habla San Pablo, no se destacan ante su espíritu de modo que los pueda aceptar como testimonio de Dios, o rechazarlos.

En el segundo instante que distingue Juan de Santo Tomás, el niño, si no se sustrae a la gracia que se le ofreció, adhiérese a Dios por la fe sobrenatural, y por el amor de caridad ordénale su vida. y entonces cree, por un acto de fe propiamente dicho. Que es lo que hemos descrito en la segunda parte de nuestro análisis: adhesión a Dios como salvador.

Mas para Juan de Santo Tomás esta adhesión a los dos *credibilia* no es posible a no ser que Dios envíe un Angel o un predicador que instruya al niño. Es que el gran teólogo del siglo XVII, preocupado como todos los doctores escolásticos por analizar en sí mismos y en términos teológicamente elucidados los requisitos objetivos del acto de fe más bien que por buscar las modalidades psicológicas en que se realizan en la experiencia del sujeto, limitábase al registro del pensamiento consciente y del conocimiento conceptual o nocionalmente expresado. Y en consecuencia, siendo claro por las razones no expuestas que no era posible la fe implícita en los dos primeros *credibilia*, era preciso que se tratase de una fe explícita, en el sentido de propuesta al espíritu en nociones explícitas y aceptada o “asentida” por un juicio conceptual explícito. ¿Y cómo serían estas nociones explícitas presentadas sin la intervención de un Angel o un predicador?

Por otro lado, creemos que no es posible escapar de esta dificultad si no es dirigiendo la atención sobre los más íntimos recovecos del funcionamiento mental y echando mano, como necesario equipo filosófico, de las más complejas

y profundas vistas sobre el conocimiento que no son una novedad para la experiencia de los observadores del corazón humano, pero que han adquirido consistencia científica merced a los progresos de la psicología concerniente a la vida inconsciente o preconsciente del espíritu. Así es posible explicar cómo funciona esta “interior inspiración que radica en las cosas necesarias para el acto de fe” (Santo Tomás, *De Verit.*, 14, 11, ad 1.), que Santo Tomás considera capaz de suplir, en el *puer nutritus in sylvis*, a la proposición exterior, normal de suyo, del objeto de la fe, al menos en cuanto a los dos primeros *credibilia*.

Si nuestro análisis no falla, hay que decir que en el momento en que el concepto del bien moral se transfigura en el del bien mediante el cual yo seré salvado, una misteriosa realidad perteneciente al orden sobrenatural es revelada bajo la divina inspiración, por y en la idea de la salud salida de las profundidades de la conciencia moral y transvaluada por la gracia. Un nuevo contenido objetivo es así propuesto al espíritu, que llega a la vez al Dios salvador, por el conocimiento volicional y no expresable que tiene sus raíces en el concepto del “bien merced al cual yo seré salvado”, y en el cual, según Juan de Santo Tomás, el apetito *transit in conditionem objecti*. Y muy por sobre el *pius affectus ad credulitatem*, por un acto de fe propiamente dicho, aunque realizado en condiciones anormales, por un acto de fe sobrenatural que se expresa no en conceptos y en una aserción nacionalmente formulada, sino en un yo creo vivido – en la adhesión de la inteligencia al Dios salvador al cual tiende el vuelo de la voluntad, y que por este mismo vuelo se ha convertido en objeto (objeto de un conocimiento especulativo no-conceptual verdadero por su conformidad al recto movimiento del querer) en las profundidades informulables del espíritu –, asiente el espíritu, fundado en interior testimonio de Dios, a la revelación que así le es hecha de la realidad divina.

Por oposición a todo conocimiento implícito o virtual podría llamarse “explícita” a la manera cómo, según este modo de ver, los dos primeros *credibilia* son propuestos al espíritu, no en nociones sino en un conocimiento volicional de fe contenido en el concepto del bien por el que seré salvado, y la manera de adherirse el espíritu a estos dos primeros *credibilia* en virtud del mismo conocimiento, que, si bien no procede por conceptos, llega a un término separado en acto como objeto, en la vida preconsciente (informulablemente formada) del entendimiento. Mas esto sería hacer violencia al lenguaje, ya que las palabras

“explícito” o “implícito” se refieren por sí mismas al conocimiento de tipo conceptual, consciente y nocionalmente expresado. Por eso hemos preferido decir que no se trata aquí ni de un conocimiento (conceptual) explícito, ni de un conocimiento (conceptual) implícito, sino de un conocimiento que, siendo preconsciente, es formal y actual: y este doble carácter es el que importaba seguramente a Juan de Santo Tomás cuando con razón estimaba que la fe en los dos primeros *credibilia* no puede ser una fe simplemente implícita sino explícita, es decir expresada en conceptos explícitos y refiriéndose a conceptos explícitamente propuestos.

Pero volvamos a nuestras reflexiones filosóficas.

VII

Importa al filósofo prestar atención a la existencia de este conocimiento volicional y existencial de Dios que está contenido en el primer acto de libertad cuando es bueno, y que es natural y totalmente práctico en cuanto concierne a la existencia de Dios como Bien separado, y sobrenatural o procedente de la gracia de la fe, en cuanto concierne a la existencia de Dios salvador. Al dirigirse a su objeto especificador – el bien honesto, percibido *in confuso* –, la voluntad buena pasa al mismo tiempo más allá de este objeto, y va hasta el Bien separado cuya existencia está implicada en la del bien moral, y la inteligencia arrastrada por ella (porque la inteligencia y la voluntad se envuelven mutuamente) conoce a Dios existencialmente, por conformidad con la recta voluntad, y en el oscuro espejo del bien moral, pero sin concepto propio extraído de este concepto básico; conoce a Dios como Bien separado, en cuanto término actual del movimiento de la voluntad, y a Dios como Salvador en cuanto que bajo la luz de la fe la voluntad dirígese hacia él como misterioso Agente que supone el bien “por el que yo seré salvo”. Y así conoce sin saberlo; tal experiencia, hablando como Paul Claudel, por carecer de verbo mental, y de experiencia afectiva de su objeto, queda más aquí del umbral de la conciencia, o no lo pasa sino quedando inexpresable a la conciencia refleja; y no obstante es real y está contenida en las profundidades vitales del espíritu. Y su existencia no la captamos directamente, sino por el análisis del dinamismo interno del primer acto de libertad.

Pero una vez reconocida, hemos de pensar que juega determinado, aunque oculto papel en la infraestructura del conocimiento humano. Este inconsciente y existencial conocimiento de Dios, en el primer acto de libertad cuando es bueno, no puede evidentemente servir de base a las elaboraciones conceptuales del filósofo que busca la existencia de Dios. Lo que sin embargo importa al filósofo es comprender las disposiciones que crea en el alma. *Qui facit veritatem venit ad lucem*. Y sin duda explica por qué, en circunstancias normales, el hombre que ha elegido el bien honesto, hállese instintiva e inconscientemente dispuesto a reconocer, aun antes de cualquier demostración filosófica, la existencia de este Bien invisible, de este Bien separado que conoce ya sin saberlo en virtud de la elección que hizo cuando deliberó en su primer acto de libertad.

El conocimiento volicional de que tratamos no es en modo alguno un conocimiento, místico, porque no es una experiencia fruitiva del absoluto, y el alma no se reposa en Dios como en un objeto conscientemente conocido y experimentado en y por el “rayo de tinieblas”, oscuro por demasiado transparente, del amor iluminado por los dones. No hay en él ni experiencia ni contemplación. Es un conocimiento que no procede por el medio formal de los conceptos, sino que se hunde en la noche a partir de la intuición y del concepto más o menos confuso del bien honesto y saludable, un conocimiento en que el alma ignora que conoce, lo cual es cosa muy distinta de conocer por modo de no-saber.

No obstante, este primitivo conocimiento existencial de Dios es en nosotros una oscura preparación y un secreto llamamiento a las experiencias religiosas naturales que podrán irse produciendo de muy diversos modos a lo largo del desarrollo de la vida moral, y, cuando la vida de la fe y de los dones se apoderen del alma, una preparación al conocimiento experimental de Dios que es sobrenatural por su modo y alcanza en la contemplación mística su grado más elevado.

VIII

Plantéase una postrer cuestión, que concierne a las relaciones entre conocimiento consciente y conocimiento inconsciente de Dios. Los precedentes análisis se refirieron al primer acto de libertad tal como aparece en el niño que

delibera por primera vez y por sí mismo; como lo hicimos notar al principio, el mismo acto radical en que la persona pone todo el peso de su ser y de su querer y decide del sentido de su vida, abraza o rechaza el partido. o bien honesto, y a la vez elige o no a Dios como a fin último de su existencia, puede, aunque raras veces, reiterarse en el adulto cuando cambia por un movimiento decisivo del libre albedrío la dirección esencial de su vida moral, encontrando en tal caso, bajo la acción de la gracia operante o por la atracción de un supremo anhelo, algo de los absolutos comienzos de la infancia.

Consideremos ahora el caso de un niño criado en el ateísmo o de un adulto ateo. ¿Puede este tal, en un acto parecido de libertad, abrazar el partido del bien, ordenar su vida hacia el bien honesto y hacia la rectitud moral?

Hay dos clases de ateos: el que cree ser ateo y el que lo es de verdad. No es cosa fácil ser ateo de verdad; el ejemplo de Proudhon que sólo lo fue a medias, y el de Nietzsche que acaso lo fue del todo, pero a qué precio, nos lo enseñan bastante. El seudo ateo, al negar la existencia de Dios niega la existencia de un ser de razón al que él llama Dios, pero que no es tal; niega la existencia de Dios porque confunde a Dios con ese ser de razón, cuyas notas constitutivas le parecen incompatibles con la existencia real o como unidas a condiciones que le repugnan en la naturaleza o en la humanidad. Y el verdadero ateo, al negar la existencia de Dios, niega realmente, por un acto de su inteligencia que exige transformar todo su cuadro de valores y descender hasta las profundidades de su ser, la existencia de ese Dios que es el objeto auténtico de la razón y de la fe, y que él comprende en su verdadera noción.

Cualquiera que esté un tanto familiarizado con la psicología humana ve claro, por otro lado, que entre el consciente y el inconsciente, entre el registro de aserciones conceptuales en que se mueve la razón consciente y el secreto dinamismo de la vida preconscious del espíritu, son posibles toda suerte de desacuerdos, cismas, escisiones y contradicciones ignoradas por el mismo sujeto. No es pues imposible que el seudo ateo, un niño que ha sido atiborrado de fórmulas de una instrucción atea, pero cuyo contenido no ha podido todavía examinar, un hombre que no es verdaderamente ateo pero que se cree tal, y que por efecto de la educación recibida ya de un medio también ateo, o de un medio social creyente que le ha escandalizado y trastornado, o por efecto de falsos

razonamientos y de sofismas -que le han desviado de la verdad, se persuade de que es ateo y está dispuesto a dar su vida por el ateísmo, abraza en un acto primero de libertad el partido del bien honesto y ordene su vida hacia el Bien separado, hacia el verdadero Dios que conoce sin saberlo. Tal ateo, en el secreto misterio de lo inconsciente del espíritu, conoce con un conocimiento natural volicional y práctico, a ese mismo Dios que niega de palabra y en su mente. Más aún; posee la fe sin saberlo, una fe puramente vital e informada, y tiene sin saberlo el amor de caridad. (Pero hay en su interior gran cisma y división, y en consecuencia una fragilidad particular).

Cosa muy distinta acaece con el ateo verdadero. Si un hombre niega verdaderamente en su corazón la existencia de Dios, no porque lo confunde con una creación de la imaginación, sino porque rehusa y niega la existencia al Dios que es objeto de la fe y de la recta razón, y que comprende en una auténtica noción; ese tal impide por lo mismo, por un acto de su razón en el que compromete su persona explícitamente y a sabiendas, que Dios sea tomado como fin de su existencia y de su obrar. Sin duda que ama a Dios como toda criatura, aun pecadora, en cuanto que todo esfuerzo y toda operación tienden a un bien (aunque sea el objeto de un pecado), y por consiguiente a Dios. Mas elegir a Dios como fin de su vida y amarle eficazmente sobre todas las cosas, esto no puede hacerlo, ni aun inconscientemente.

El acto de verdadero ateísmo realizado por el alma es en efecto un mortal obstáculo al dinamismo interno, a la dialéctica inmanente del primer acto de libertad para que elija el bien; ese acto detiene y desvía el movimiento por el que la voluntad, al dirigirse al bien honesto, dirígese a la vez al Bien separado. Tal ateo puede, deliberando en su interior, ordenar su obrar y su existencia al bien honesto; pero en tal caso, o bien recibe la gracia de la conversión y dejará de ser ateo, o bien ordena su vida a un concepto que cree el del bien honesto y que en realidad no lo es, a un pseudo bien honesto, al bien honesto en cuanto excluye a Dios, y en tal caso ordena su vida a un cadáver o a un ídolo de bien honesto. En realidad, ha matado el bien honesto al romper y destruir la relación que implica esencialmente al Bien separado. El bien moral, el deber o la virtud vienen a ser fatalmente una exigencia de su propia perfección tomada por centro absoluto, o un rito desolado de su propia grandeza, o una total sumisión de sí mismo al capricho del devenir deificado, perdiendo así su verdadera naturaleza.

En fin de cuentas, Dios sabe infinitamente mejor que él, sólo Dios sabe en verdad si ese hombre es verdadero ateo; lo mismo que El solo sabe con certeza si un hombre posee verdaderamente la fe y la caridad.

Roma, mayo-junio de 1945.