

JAIME BOFILL. MEMORIA Y EXPRESION

JOAQUÍN MARISTANY DEL RAYO

"Per hanc cognitionem cognoscitur an est anima, sicut cum aliquis percipit se habere animam" ¹

Hablar del pensamiento —ya no de la persona— de JAIME BOFILL supone la más costosa y humillante de las tareas porque obliga a la confesión de un autolímite. Me explicaré. Se consigna en las escasas reseñas que de su obra existen la dedicación de B. a una temática parcial que él mismo denominó *Metafísica del sentimiento*.² Siguiendo uno de sus lapidarios apotegmas tomistas que escanden reiteradamente su obra, lo aplico yo de entrada a su pensar, "Unusquisque videtur esse quod est potius in ipso". (La frase rezaría en vernácula: Todo hay que verlo desde su ápice mejor.) Pues bien, de la rancia frialdad textual de unos comentarios de santo Tomás sobre Agustín de Hipona, emerge una pregunta inquietante,

1. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, Quaest. X, De mente, artículo 8, c. Marietti, Turín, 1924. (Una lectura vasta y digesta de lo que podíamos llamar "depósito" cultural cristiano —incluimos en él un cálido entorno humanístico—, permite a J. BOFILL la admirable citación selectiva que se prodiga en su obra.)

2. De JAIME BOFILL, *La Escala de los Seres o el dinamismo de la perfección*, Public. Cristianidad, Barcelona, 1950. *Obra Filosófica*, Ariel, Barcelona, 1967. Existe una gran cantidad de papeles inéditos que con la debida autorización de la viuda BOFILL han sido pacientemente recogidos por ANTONIO PASCUAL PIQUÉ bajo la subvención de la Fundación Bofill.

Sobre JAIME BOFILL. A raíz de su muerte 1965, breves semblanzas de MILLÁS VALLICROSA, IGNACIO AGUSTÍ, ALBERT MANENT, en *Noticiero Universal y Tele Express*; JAUME TREXIDOR en *Destino*; JOAQUÍN MARISTANY, *Ciervo*, 1965. Revista *Cristianidad*, número homenaje, octubre, 1965. (Contiene un Editorial y Antología de textos.) FRANCISCO GOMÁ, *Serra D'or*, gener, 1966.

A. GUY, *Los filósofos españoles de ayer y de hoy*, Losada, 1962, pp. 234-8, 305-6.

J. M.^a CALSAMIGLIA, *Obra Filosófica*, Ariel, 1967, Presentació.

P. CEREZO GALÁN, *Jaume Bofill i Bofill*, *Obra filosófica*, Rev. Convivium 26, 1968, pp. 105-111.

E. BARJAU, *Artículo Jaime Bofill*, en *Enciclopedia Catalana*.

A. LÓPEZ QUINTAS, *Filosofía española contemporánea*, B.A.C., Madrid, 1972, pp. 378-391.

G. FRALLE, *Historia de la filosofía española*, B.A.C., Madrid, 1972, pp. 325-327, volumen segundo.

FREIXENET, *Tesis de licencia sobre J. Bofill*, inédita, Universidad Barcelona, 1972-1973.

Rev. *Convivium*, número extraordinario dedicado a la memoria de JAIME BOFILL, enero-junio, 1966. En la recopilación de artículos participan nombres conocidos nacionales y extranjeros, vinculados todos ellos por la amistad de J. BOFILL (pierde así este número el tufillo coyuntural peligroso de este tipo de homenajes). Las *Notas* directamente referidas a J. BOFILL se reducen a las evocaciones de J. VILÀ VALENTÍ, L. CUELLAR BASSOLS, DOMINIQUE DUBARLE, MONELLE PICARD, A. ÁLVAREZ BOLADO, F. CUERVO ARANGO, pp. 3-15, 43-50, 129-135. Refleja el número homenaje la faceta universitaria de J. BOFILL; se reveló ésta en la admirable alusión platónica de *Convivium*, revista por él fundada.

Referencias elogiosas en varios escritos. Cito especialmente por haber sido yo su alumno en la Facultad de Barcelona, la de M. SACRISTÁN en, *Sobre el lloc de la filosofia en els estudis superiors*, Nova Terra, 1968, pp. 20-21.

quizá la única de BOFILL, "Per hanc cognitionem cognoscitur *an est anima*, sicut cum aliquis percipit se habere animam".³ La iluminación radiante y grave es ésta: ¿Hay alma? La devolvemos al texto latino para infundirle nueva savia con la terminología de CLAUDEL que B. desarrolla en otro lugar.⁴ Se trata de *anima-animus*. Para BOFILL, como para CLAUDEL o para nuestro CARLES CARDÓ, no vale *animus* si no canta *anima*. La ontología, y no sólo la poesía, se reduce, en definitiva, a la admirable y precaria reasunción de *anima* por *animus*. JAIME BOFILL meditó tenazmente este tránsito y sus prioridades. A *anima* la despegó de posibles animismos aristotélicos, incardinándola en la *mens* agustiniana. Esta *mens* es *imago*, ya en su estadio prerreflexivo cuando está solicitada por "*an est anima*", como en su estadio reflexivo, "*quid est anima*". Vinculando y distinguiendo esta *duplex cognitio*, B. vivió inmerso en la vida o en el palpo silencioso e intermitente de las fuentes invisibles y con un rigor prodigioso, que creo desconocido, fue meditando las implicaciones reflexivas de "*an est anima*", sosteniendo con ello el *pondus* o la gravedad agustiniana de su *verbum* o decir temáticamente filosófico o reflexivo. Muchos pudimos olvidar, porque él lo hacía olvidar, detrás de la "difícil facilitat" en que "el discurs esdevé quasi intuició, el desig quasi gaudi, l'esperança quasi possessió",⁵ la seriedad ininterrumpida de un despliegue temático que, en su problemática, aproximaría materialmente su pensar a la preocupación sobre la principalidad reflexiva de FICHTE o de JEAN NABERT. De FICHTE, como veremos, se encuentran en B. temas similares: el acto como acción, la reflexión, sentimiento y memoria, el logos como verbo, la principalidad del acto pensante, etc.⁶ De JEAN NABERT, el autor de *Elements pour une éthique*,⁷ la reivindicación constante de una moral o, mejor, de una ética del pensar (versión spinocista): la interpretación metafórica de la analogía metafísica, el acento intensivo del significante trascendiendo —irguiéndose, terminología de BOFILL—, sobre los parciales significados que adecuan el objeto proporcionado pero no el objeto saciativo de nuestro entender. Pero los que convivimos con él, lo que más admiramos —máxime en los últimos días de su existencia—, fue el "Acaba de entregarte ya de vero... que no saben decirme lo que quiero"; cuando toda la inevitable fragmentación de una vida humana, invisibles los cortes o suturas, se nos entregaba intacta. "La sublimació definitiva sabrà renunciar, si cal, amb la dolcesa d'un somriure, ja no imperat, sino espontani i sentit a allò que tanmateix reconeix i estima com un bé, que és acollit com a tal en l'acte mateix de renunciar-hi: intrínsecament present com ço que justament

3. TOMÁS DE AQUINO, texto aludido.

4. Cito *Obra filosófica* según la paginación a excepción de tres artículos con sigla propia: OF. Fuentes, concepto y método de la metafísica: FCM. Para una metafísica del sentimiento: MS. D'una teoria de l'acte a una teoria de la relació interpersonal: DAR. (Al ser el autor bilingüe lo cito en catalán sólo en la introducción.) OF., pp. 187-197.

5. OF., pp. 249.

6. FICHTE, *Wissenschaftslehre* de 1804. Utilizo esta obra según la traducción francesa de Julia Didier en Aubier, 1967. Véase del traductor, *La question de l'homme et le fondement de la philosophie*, Aubier, 1964.

7. J. NABERT, *Elements pour une Ethique*, Aubier, París, 1962. Véase mi artículo *Paul Ricoeur y la muerte de la Universidad*, II "La sombra de un maestro J. Nabert", *Antropológica*, 1, Barcelona, 1973, pp. 97-106.

ha d'ésser sublimat i trascendit, no es fa ja sentir com a «condició-obstacle» i l'esperit s'experimenta com a lliure en la «difícil facilitat» que hem dit.”⁸

Antes he destacado la azarosa situación de quien, al reanudar la meditación de su maestro, ha de confesar un autolímite. Creer en la ontología, —BOFILL habla de una *fides* o “connotación existencial” de las enunciaciones—, supone vivir respaldado por la creencia. Las enunciaciones, sigo también aquí la doctrina del autor que presento, valen en tanto quedan simultáneamente relativizadas y absolutamente asumidas desde “el ámbito situacional del espacio y del tiempo, único en que puede tener lugar el *experiri* humano; toda vez que el ente mentado o designado no puede sernos dado más que en una experiencia o en conexión con ella”.⁹ De ahí que, referida esta doctrina al personal *experiri* o a la actual experiencia situacional, se haga harto problemática toda osadía ontológica. Y se hace problemática, no tanto por extrapolaciones que el entorno denuncia de aberración predicativa —no es éste el caso—, cuanto por el pertinaz nominalismo conceptual y previamente vital de nuestros asertos. La vida culturalmente abrigada de J. BOFILL ha sufrido considerables embates y no sostiene juveniles certezas. Yo diría que en momentos de transición, tan subterráneos como los que vivimos —no dejan éstos indemnes las particulares existencias—, no canta *anima* y *animus* pierde reciedumbre ontológica. Es en esta situación donde se hace difícil anudar o anidar en la creencia vital y lógica de BOFILL. Hay, sin embargo, una frase en su enjundiosa *D'una teoria de l'acte a una teoria de la relació interpersonal*,¹⁰ que me ofrece una discutible pasarela para rendirle el homenaje de este artículo. Nos habla BOFILL —no he encontrado otro pasaje— de un último reducto de la mente cuando no pueden darse ya victorias positivas en el orden del concepto. “Com aquesta victòria, no assolida positivament, pugui ésser-ho encara «negativament», no podem tractar-ho aquí. Limitem-nos a indicar que, en l'ordre moral, constitueix la darrera possibilitat de la llibertat, quan pugui semblar definitivament perduda.”¹¹

Por tanto, enseño, antes de una exposición detallada, mis presupuestos de lectura y consecuente exposición. 1) Yo creo en una ontología, o sea, en que mis palabras y conceptos deben arraigarse en la vida colectiva y personal. 2) Sólo “creo” en tal posibilidad o vivo el vacío de su verificación en todos los niveles, pero puedo aún comprender “la darrera possibilitat de la llibertat, quan pugui semblar definitivament perduda”. 3) Creo también que la metafísica es “la consideración de la realidad en aquel nivel en que la referencia a Dios está inmediatamente exigida”.¹² Ahora bien, quizá víctima de un ambiental y sobrepticia “muerte de Dios”, leo hoy a J. BOFILL desde una experiencia negativa de Dios en la cual contemplo “com aquesta victòria, no assolida positivament, pugui ésser-ho encara «negativament»”. La formulación negativa, que se irá implícitamente desvelando, puede ser

8. OF., p. 254.

9. MS., p. 159.

10. DAR., pp. 209-237.

11. DAR., p. 224.

12. MS., II, p. 149.

la conocida fórmula de la teología negativa, "Si comprehendis non est Deus". Esto equivale a: si no comprendo o si no profano conociendo, Dios sustenta y se hace cargo de lo no conocido.

I. MEDITACIÓN SOBRE UN ÚTIL ANACRONISMO

Se incrusta deliberadamente, casi a título de nota, lo que es *plaidoyer* inevitable al presentar a JAIME BOFILL. Es también pasmo repetido de que un pensar tan sectorialmente anacrónico me haya podido encender con intermitencias nunca acalladas. Hemos de afirmar que B. fue en vida y doctrina radicalmente anacrónico hasta el punto de que las ventajas y los costes del anacronismo sean tal vez un presupuesto de lectura y valoración indispensables. Al filo de cada ponderación sobre lo que podríamos calificar de niveles anacrónicos, se nos irá abriendo el problema mismo, el elogio de ese ana-jronos. (Tiene algo que ver ese "remontar el tiempo" con el se *erexere* que prodiga B. en su obra.)¹³

Hablaré de tres niveles distintos de anacronismo. Fue BOFILL anacrónico en cuanto ceñido siempre a una franja concreta del acervo cultural; me refiero a su tomismo o a su inserción en el escolasticismo. Lo fue también, lo remarco aparte, en cuanto vivió y pensó inmerso en una simbólica o en una poética o en una estética que nos resultan extrañas hoy. Vivió él, más que pensó, en la *Escala de los seres*,¹⁴ perdido o fascinado por los lenguajes cifrados de la estética cristiana. Y también lo fue en cuanto todo filósofo escolástico —y normalmente más si no lo es—, se exila o se encuentra exilado en una temática que suspende las cronologías usuales. (La solitación ambiental no permite los lentos tiempos digestivos del pensar.) En este tercer nivel y también en el segundo, se me asocian fácilmente dos regionalismos filosóficos al del autor que expongo. Pienso en BERKELEY, quien, como BOFILL, vio siempre lo real como un lenguaje, "Res naturales sunt inter duos intellectus constitutae".¹⁵ Lo asocio también a BERGSON, quien desmenuzó pacientemente las implicaciones de su visión: "Le temps scientifique ne dure pas".¹⁶

I. Será en el anacronismo escolástico donde obviamente más se cumple el uso semántico del término. Anacrónica y lejana resulta al lector culto la elección temática y bibliográfica de los materiales que usa BOFILL. A este nivel ejerce la obra de B. su recuperación —acepción remontativa de la partícula *ana*—, del *jronos* o del tiempo, de repetido, ya usado y silente. Hay que extremar la extrañeza de este punto de partida para captar, por

13. OF., *passim*.

14. J. BOFILL, *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, Publicaciones "Cristiandad", Barcelona, 1950. (Nuestro estudio resta radicalmente insuficiente por no haber desentrañado las riquezas de esta obra germinal.)

15. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate* qq. I, art. II obra citada.

BERKELEY, *An Essay Towards a New Theory of Vision*, 1709. Utilizo la versión de A. LEROY, Aubier, 1969. Se leerá con interés la obra del mismo autor, *George Berkeley*, P.U.F., 1959.

16. H. BERGSON, *Melanges*, Lettre a W. James, 9 mai, 1908, P.U.F., París 1972.

contraste, la vivacidad erosiva de su pensar. Si escogemos el lugar reflexivo más inmediato o la referencia bibliográfica de *Obra filosófica* y, antes, de la *Escala de los seres*, nos encontramos con que el “no” rebelde —punto de partida indispensable según BERGSON de toda aventura intelectual—, se ejerce frente a la obra del jesuita P. ROUSSELOT, *L'intellectualisme*.¹⁷ BOFILL se refiere a esta obra en su tesis doctoral aceptando su vigoroso realismo y negando lo que él cree limitada versión intelectualista de tal realismo. Si en la obra de ROUSSELOT, el supremo realismo se cumple teologalmente en la visión de Dios, BOFILL proclama, frente a él, el primado de la caridad, “Non intratur in veritatem nisi per charitatem”.¹⁸ También niega B. un uso restringidamente intuicionista de la visión y afirma, casi antinómicamente a su primera elección, la generosidad del concepto o del verbo (*dicere*), en la operación intelectual. Podríamos juntar las dos elecciones bofillianas y hablar de un *verbum cordis* sin el cual vaga errátil todo *verbum oris*. La temática caritativa y, más literalmente, el tema trinitario del *verbum mentis* (vieja analogía agustiniana), se abren a B. a través de una obra clásica en el recinto escolástico. Me refiero a *L'estructure de l'âme mystique* del dominico P. GARDEIL.¹⁹ En esta obra, análisis de la *mens* agustiniana, se confecciona una teología espiritual que no dudará B. en trasladar a lugar reflexivo ofreciéndonos la ontología suprema en clima cristiano. Surgen en BOFILL, desde esta referencia, la dualidad *vestigium-imago*, su visión circular de *imago* (*memoria-intellectus-voluntas*) y, derivadamente en registro memorativo, el tema de la “duplex cognitio animae quoad an sit, quoad quid sit”. Acentúa BOFILL —personal asomo electivo— el carácter memorativo de cualquier intelección, de cualquier amor y viceversa. Desde estas perspectivas, viviendo inmerso B. en un clima culturalmente postkantiano, era comprensible una trascendentalización del aristotelismo tomista desde la *mens* y simpatía, en ello, con la conocida obra *Le point de départ de la methaphysique* del P. MARECHAL.²⁰ Se sitúa BOFILL en una órbita trascendental que, en él, podríamos calificar de idealista en el sentido más puramente berkeleyano. Se enfrentará BOFILL, desde este enfoque, a restauraciones un tanto crasas del realismo tomista vg. a la contemporánea producción de J. MARRITAIN; concretamente a *Sept leçons sur l'être*²¹ o a la correspondiente obra

17. ROUSSELOT, *L'intellectualisme de Saint Tomas*, Beauchesne 3.^a ed. 1936, *Pour l'histoire de problème de l'amour au Moyen Age*, Colección Baeumker. La obra del P. ROUSSELOT es referencia obligada para todo estudio de lo que bien pudiera llamarse Escuela tomista de Barcelona: J. BOFILL, F. CANALS inspirados ambos por el magisterio oral del P. R. ORLANDIS S. J. La creatividad intelectual del P. ORLANDIS puede verse en esporádicas colaboraciones en la *Revista Manresa*, véase n.º 50, 1942, y en la *Revista Cristiandad* por él fundada. Las tesis de ROUSSELOT son discutidas por J. BOFILL en la *Escala de los seres* y por F. CANALS en *El Logos: ¿indigencia o plenitud?* (tesis doctoral inédita).

18. S. AGUSTÍN, *Contra Faustum*, L. 32, c. 18, Patrología latina de Migne.

19. A. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Gabalda, París, 1927. (Obra ésta indispensable junto con la del P. ROUSSELOT para la comprensión de los dos autores citados.)

20. J. MARECHAL, *Point de départ de la Methaphysique*, L'Edition Universelle, Bruselas, 1949. Consideraba BOFILL a su propia obra como un cubrir las lagunas que el P. MARECHAL dejara. El intento aparece en OF., concretamente en MS. II. BOFILL tuvo excelente acceso a la obra de MARECHAL a través de su entrañable amigo y dialogante el padre HAYEN, depositario de los papeles del jesuita belga. (De A. HAYEN véase *La communication de l'être*, Museum Lesianum, Desclée, 1959.)

21. J. MARRITAIN, *Septs leçons sur l'être*, Téqui, París. (Véase MS. II.)

de GILSON, *L'être et l'essence*.²² Estos son, sumariamente abreviados, los lugares reflexivos y cuestionantes de J. BOFILL. Mediante ellos podemos insertar su pensamiento en lo que convenimos culturalmente en denominar movimiento neoescolástico. Quizá lo expuesto pueda agrietar ya la manida agrupación de autores *toto coelo* distintos: KARL RHANER, GILSON, ROUSSELOT o el propio BOFILL.

Remontándonos más, habría que mostrar los cauces que comunican el pensar escolástico de B. con la lectura de intérpretes conocidos: CAYETANO²³ y, sobre todo, J. DE SANTO TOMÁS²⁴ Explicarían estas referencias su aversión, posiblemente unilateral, a otro gran intérprete, SUÁREZ y a sus seguidores actuales. No será necesario advertir a quien medianamente conozca la obra que expongo, la ausencia de toda historiografía crítica con la que B. asume el pensar griego e incluso el medieval. (BOFILL muestra su opción más creativa que crítica y, también, la ahistoricidad intelectualmente peligrosa de otros pensadores de la escuela.)

Desde esta topología espacial —BOFILL piensa topológicamente—, se nos ofrece la lectura un tanto mágica o trasmutadora —podríamos hablar casi de metamorfosis o metáfora— de TOMÁS DE AQUINO. BOFILL, por profundización meditativa recobra —uso consciente la referencia—, el “tiempo perdido” y nos muestra su portentosa vitalidad y por ello, sólo por ello, actualidad. En BOFILL la vivacidad se cumple encendiendo un término añejo. Hay que desmenuzar más la afirmación. Un autor inspirado, si es tomista religiosamente inspirado, puede encender o ser encendido por la actualidad. Piénsese en la tomista vitalidad del *Humanisme integral* de J. MARITAIN o en las *Fronteras de la poesía*.²⁵ En MARITAIN encontramos un fervor que enciende su verbo simplemente por aposición generosa de quien habita dos universos yuxtapuestos. BOFILL, a mi entender, sumergió su fervor en la terminología misma por una cierta profundización perforativa. En el tomismo usual se habla de *species expresa*;²⁶ pues bien, B. profundizó la densidad prolativa de la *species* y, sin salirse de ella, encontró por esos misteriosos canjes del pensar en su raíz (*intus spicere*), los puentes subterráneos que le abrieron, sin romper incluso fidelidades literales, a acentos permanentemente anacrónicos y por ello veraces del pensar vivo. (En otra parte de este estudio me referiré a la temática similarmente fichteana de su concepto o sistema.) Si me es permitido ilustrar este movimiento *intus susceptivo* y su interior balanceo, podríamos hablar de una rigurosa superposición de planos. Desde un plano referencial o literal,

22. E. GILSON, *L'être et l'essence*, Vrin, 1962. (Los inéditos de J. B. revelan un conocimiento detallado de esta obra de GILSON.)

23. CAYETANO, *In de ente et essentia D. Thomae Aquinatis Commentaria*. (La interpretación cayetanista de los textos de TOMÁS DE AQUINO es asumida por J. BOFILL y vertebra el escrito de F. CANALS, *Para una fundamentación de la metafísica*, Publicaciones Cristianidad, 1968.)

24. JUAN DE STO. TOMÁS, *Cursus theologicus*. (Bs J. de Sto. Tomás el *commentator* más invocado en lo que denominé Escuela tomista de Barcelona.)

25. J. MARITAIN, *Humanisme intégral*, Aubier. *Frontières de la poésie*, Louis Rouart et fils. Sobre la peculiar inserción de MARITAIN en el tomismo, J. MARISTANY, J. MARITAIN, *Questions de vida Cristiana*, 67, pp. 105-111.

26. Véase el excelente manual de J. GRETT O.S.B., *Elementa philosophiae aristotelico-tomisticae*, Herder, 1961. Desde las coordenadas del citado manual habrán de resultar audaces y, sobre todo, creativas las incursiones que J. B. efectúa en el tomismo usual.

TOMÁS DE AQUINO, por una curiosa descolocación o distancia textual y un deseo juvenil y casi infantil de todo ganar, se iban eliminando lo que él llama vacíos lógicos o falsos pasos al límite. ¿Qué entiendo por ello? Simplemente, desde una creencia —aclararlo nos llevaría al segundo nivel anacrónico— evitar por inquieta descolocación toda rigidez y también toda carencia.

II. Siguiendo en el hilo trazado, anacronismo, o sea en la recuperación temporal, topamos muy pronto con la más bella redención que es la del tiempo simbólico. Para que no quede en vaciedad esta afirmación, la refiero a un texto que prolonga lo anteriormente abierto. Leemos en *Una teoría de l'acte*: "Si referimos, finalmente, la estructura *modus, species, ordo* (ontología trinitaria del «vestigio»" o como se dice en la *Escala de los seres* cosmorama o cosmología agustiniana-tomista) a la doctrina de las causas, *modus* será la dimensión del ente en virtud de la cual es término de relaciones de «eficiencia», que lo «constituyen» como «existente» (*quo constat*); *species*, la que le constituye en término de relaciones formales de «ejemplaridad» (*quo discernitur*); *ordo*, de relaciones tensionales de «finalidad» (*quo congruit*).²⁷ Me interesa, una vez logrado la inserción temática, aislar todo lo que no sea: *quo constat, quo discernitur, quo congruit*. La acentuación estética de estos términos: consistencia, discernimiento, congruencia, se hará más palpable si emparejamos, con el autor, consistencia y existencia, discernimiento y ejemplaridad, congruencia y tensión o amistad de los seres (BOFILL se detendrá largamente sobre esa *filia* congruente del *ordo* en la *Escala de los seres*).²⁸ Nos hallamos en una anacronía radical porque el tiempo simbólico es el primer tiempo perdido; tal anacronía, redundantemente, *congruit* con una lectura atenta de TOMÁS DE AQUINO. Ha sido el conocido historiador del tomismo, P. CHENU, quien más ha destacado la gratuita congruencia del edificio tomista.²⁹ Donde nosotros leemos o recibimos rigideces, en TOMÁS DE AQUINO fueron congruencias bellas. Mediante ellas se pondera lógicamente —las congruencias principalmente se ponderan— la cosmovisión cristiana del mundo. BOFILL leyó así no sólo a su maestro sino la realidad de cada día. Su lectura estética puede incluso poner en cuestión el estatuto filosófico de su obra. Dejando a un lado este problema, recordamos sólo que su discernimiento continuo sobre cualquier realidad ("Unusquisque videtur esse quod potius in ipso"), se expresó también en su obra escrita.

Debo aquí ilustrar por pincelada convergente ese anacronismo simbólico. Para BOFILL, como hemos ya visto, la realidad es vestigio o huella y, a nivel de la *mens, imago* o huella que se sabe y por ende se expresa. Aquí, creo, está la raíz simbólica de este pensamiento. Glosémoslo más. Insiste BOFILL, dentro de su visión trinitaria —la *mens* se sabe (ontología)

27. DAR., p. 221.

28. La *Escala de los seres* nos lleva a parajes ejemplaristas o simbólicos que recuerdan el *Itinerarium mentis* de S. BUENAVENTURA.

29. M. CHENU, véase a este respecto su libro *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquino*, Montreal, París, 1950.

creada a imagen y semejanza del Dios Trino—, en dos reglas fundamentales o *a priori* del pensar simbólico: *circularidad*, *principalidad* o, en su terminología, *conocimiento "in"*.

La *circularidad* de la ontología o del entender el mundo, pide ir avezándose poco a poco a que todo rece con todo, por decirlo de algún modo. Ello excluye cualquier rigidez o salto al límite que en B. equivale a salirse de la *re-flexio* trinitaria. BOFILL suele denunciar, con mayor o menor fidelidad interpretativa —no importa esto aquí— cualquier “ismo” como un salto al límite o una confiscación en la que, utilizando su tratamiento doctrinal, no se salva el principio, “*causae ad invicem sunt causae*” (remedo aquí aristotélico de la *re-flexio* agustiniana). Remito para este acento a dos curiosos psicoanálisis que ejerce con simpatía BOFILL: *Una aventura fallida. Glosa a “El cantic nou” i al seu prefaci* (estudio crítico de unas afirmaciones de C. CARDÓ,³⁰ y a su último artículo *Vol de nuit, obra de tensions irresolutes*,³¹ (penetrante visión de la obra de S. EXUPERY). En los dos autores B. ve desmesurada una línea causal y pérdida de *re-flexio*.

Las bases tematizadas de ese “*a priori*” circular se nos ofrecen en la nota *Algunas sugerencias a propósito de la correlación “materia-forma”*.³² La tesis doctoral íntegra se consagra a la interrelación entendimiento-voluntad, vista desde su ápice trinitario. No creo se pueda entender la insistencia circular si se olvida el *a priori* interpretativo o el teológúmeno agustiniano de las procesiones trinitarias. Ahora bien, refractados en lo real *imago-vestigium*, e invisceradas en lo real así visto las dos trinitades: *species-modus-ordo* en *vestigium*, *memoria-intellectus-voluntas* en la *imago*, rige una legalidad reflexiva. Se traduce ésta en ese entrar y salir de lo múltiple en lo uno. Se da por tanto una “alusión” reflexiva y por ello figurativa o plástica que consume la trasmutación metafórica de cada parte en algo que es más.

La *principalidad*, más que un “*a priori*” de lectura, es un reducto tenazmente poseído de quien percibe *congruencia-consistencia* y figura. Repensando audazmente el *concepto formal* de la Escuela, B. insiste en que todo conocer se actualiza en un *in quo* y a esta relativa mediación la llama él *verbo*, continuando la analogía agustiniana. Ahora bien, esta elección focal conlleva consecuencias.³³ Si todo conocer o si cualquier concepto es una verbalización, equivale afirmarlo a que todo conocer queda entrañado en *species*; y cuanto más entrañado es más expresivo. La referencia a BERKELEY puede ilustrar la insistencia del *in quo* y su repercusión estética. BOFILL aceptaría en cierto modo el adagio: “*esse est percipi*”, con sus correlatos emocionados. Para él, como para BERKELEY, el *percipi* hace emerger afectuosidad

30. OF., pp. 187-197.

31. OF., pp. 259-271. El artículo sobre Saint Exupery fue escrito en situación físicamente precaria, dos meses antes de su muerte testimoniando la grandeza y tenacidad de un espíritu.

32. OF., pp. 161-165.

33. La consecuencia más radical sería sumergir toda reflexión en el Verbo siguiendo la vieja analogía agustiniana. La filosofía de J. B. se sumerge, desde este punto de vista en el clima anselmiano de la *fides quaerens intellectum*.

y sensación.³⁴ Constituye una auténtica concepción significativa o lingüística del conocer. No se trata de un solipsismo idealista; BOFILL acentúa sólo, siguiendo a J. DE SANTO TOMÁS, la prioridad de la prolación en el *verbum* o *in quo* sobre la necesaria vinculación exterior. ("Verbum mentis non tantum ex indigentia objecti quantum ex plenitudine subjecti").³⁵

No es difícil captar las consecuencias arraigadas y, en cuanto tales, poemáticas del conocer. Así, circularidad y prolación —corolarios de una ontología trinitaria—, consagran una estética. Los escasos expositores de este pensamiento ya han destacado el carácter estético de J. BOFILL; me limito yo aquí a desentrañar sus raíces. Por lo demás, la estética de B. representa a mi entender la fidelidad más alta a TOMÁS DE AQUINO y ratifica así su mayor anacronismo. Una obra notable de URS VON BALTHASAR, *La gloire et la croix*,³⁶ ha debido recordarnos que el pensar teológico o sea el pensar cristiano —salvando los obvios reparos de una identificación sin matices—, o vive de simbólica o perece. Yo añadiría que, al vivir en el símbolo poético, posee admirables dones de ubicación y pierde fiereza agresiva o depura su creencia. A este conocer *in quo*, que BALTHASAR extiende a los grandes testigos de la estética teológica: IRINEO, AGUSTÍN, DANTE o HOPKINS, le llama B. "difícil facilitat". Cree ver en este *in quo* —no puedo desarrollarlo—, la fuerza y equívoco del argumento anselmiano.

III. *Tercer anacronismo.* Una de las constataciones más sorprendentes que va deparando la vida humana resulta ser que casi nadie dice lo que piensa y casi nadie piensa lo que vive. A tal envejecimiento, creo que es el sustantivo más adecuado respecto a este fenómeno, en el registro técnico de la filosofía, se le llama nominalismo o mejor, actitud nominalista. Una sobreabundancia de "palabras" protagoniza el registro comunicativo en el que convenimos en tratarnos y entendernos bajo tácito acuerdo. En la actitud nominalista que en contadas ocasiones cuaja una doctrina rigurosamente coherente, es fácil advertir la carencia de sorpresa mental. Los resortes —nada sorprendentes— son apresables atendiendo vg. a las coyunturas socioculturales. Piden éstas tan sólo el avizor mínimo de que siguiendo tales invariables de la función se acoten las escasas variables posibles y por ello previsibles. A esto también puede llamársele "cronia" o en jerga usual, "estar al día". Al anverso de tal actitud, bien puede llamársele anacronismo o "llegar siempre tarde". Podemos movernos en el fenómeno parcamente dibujado a dos niveles. En el nivel más asequible, normalmente "refoulé", nos movemos sin más en la dualidad "estar al día" o "llegar tarde". Se trata simplemente de una constatación con pequeña inflexión peyorativa.

34. BENKELEY, obra citada. (Me refiero al recobramiento berkeleyano de las *cualidades secundarias* con lo que ellas conllevan.)

35. Tal es la pregunta de JUAN DE STO. TOMÁS a la cuestión 27 de la *Summa Theologica*. De processione divinarum personarum (utrum processio sit in divinis).

36. H. U. V. BALTHASAR, *La gloire et la croix* (Les aspects esthétiques de la révélation), Aubier, 1965. La actualidad del ángulo estético en la confrontación cultural que el cristianismo ofrece, se patentiza en su libro fascinante. *El problema de Dios en el hombre actual*, traducción de J. M.^a Valverde, Guadarrama, 1960.

Ahora bien, con frecuencia sobre algo tan banal aplicamos adjetivaciones valorativas. A quienes "están al día" les llamamos "progresivos" por la razón fácil de que piensan y dicen contenidos progresivos. A los que "llegan tarde" se les tiende a denominar regresivos por la razón contraria. Y la valoración asciende de banalidad a solemnidad y proclama que el auténtico pensamiento es progresivo. Lo curioso del caso es el indiscutible acierto de esta afirmación tan trabajosamente enunciada. En realidad todo pensar auténtico, en cuanto nos abre conciencia, eleva nuestra condición.

Ahora bien, fácil es advertir aquí la doble tosquedad o elementalismo del pensar socializado. Sin ambajes, se reduce a lo siguiente. Un contenido progresivo no hace un pensar progresivo. Si acaso, perdónese la expresión, lo hace crónico o actual. A la inversa, los contenidos nunca hacen regresivo al pensar. Sí, en cambio, cabe diferenciar pensar progresivo o pensar regresivo. La diferencia resulta de entrañar en los contenidos del pensamiento el azar de la libertad. Esto supone volatilizar todas aquellas referencias mediante las cuales los viandantes mentales llegan pronto o llegan tarde. Nos sume todo esto en la pura cuestión anacrónica que tratamos. Pues bien al inevitable anacronismo de quien piensa y por eso no llega a ninguna parte, se lo puede elogiar. Se puede también meditar este curioso funcionamiento del pensar y su constelación reactiva en el ámbito cultural. Si, yendo a la raíz más elemental, a saber la codicia temporal, entreveremos aterrados la falacia nominalista, no hacemos más que imbricar lo vital y lo mental. Cabe decir, a esto iba, que J. BOFILL fue preferentemente aquí anacrónico. Meditó o, en la terminología latina, "cogitó"; agitó B. desde su vida unos pocos pensamientos que se expresaron en escasas palabras. Anacrónicamente fue remontando del tiempo verbal al tiempo pensado y, desde luego, al tiempo vivido. No pensó BOFILL que otra cosa esotérica fuese el menester ontológico: palabras afincadas en el *logos* y éste en una experiencia viva. A más, como veremos, confeccionó expresa o temáticamente ontología e incluso la ejerció.

Hablemos algo de su ontología docente. Tratando en su memoria de oposiciones de didáctica como es obligado, procuró no endurecer B. la distinción entre meditativo y profesor de filosofía. Para BOFILL era obvio que cualquier seriedad mental pide el irse diciendo poco a poco en conceptos, ya que lenta es su concepción o gestación. Los conceptos se transmiten en la docencia activa como un momento necesario e indispensable de la misma. BOFILL hacía, sin embargo, una salvedad respecto a ese momento conceptivo o sistemático de una clase, "Si ello le obligara (el filosofar) en algún momento a sacrificar cierta claridad u orden exterior de cuestiones, no sería, en definitiva, sino para dejar a salvo, en cada recodo del camino, la alegría de un descubrimiento, la maravilla de una verdad que ha conservado —la expresión es de S. ALBERTO— su *incandescencia*".³⁷ Respecto a eficacias o crónicas docentes, el resultado fue singular y me darán la razón quienes pudieron experimentarlo. Con cierta hipérbole, yo caracterizaría abreviadamente las clases de J. BOFILL como ruidosos naufragios académicos.

BOFILL los provocaba en una vertiginosa búsqueda del recodo del camino donde se dan sorpresas o lo que él llama "alegrías" de un descubrimiento.

II. ARTICULACIÓN DE UNA OBRA

En una nota elogiosa y llena de penetrantes observaciones que apareció en *Convivium* a raíz de la publicación de *Obra filosófica*,³⁸ el profesor PEDRO CEREZO emite una apreciación que yo no compartiría del todo. "Se trata de una obra de difícil lectura. La componen diferentes artículos (algunos de ellos circunstanciales) que no guardan entre sí unidad de tema."³⁹ La finalidad de este artículo se cifra en la difícil y provisional pretensión de mostrar la coherente unidad temática y aun sistemática de BOFILL. Tal unidad con "carácter intermitente" (feliz expresión del profesor CEREZO) logra su objeto al menos incoactivamente. Prosigue la nota mentada: "Y, sin embargo, no es difícil advertir a través de ellos una unidad de estilo, o si se prefiere, de intención". Al profesor CALSAMIGLIA que encabeza su edición con un breve y sustancioso prefacio, le parece que la intención "una" se despliega en tres registros que se corresponden entre sí. Son: a) "El examen y profundización de la dimensión existencial como elemento ontológico... b) La fundamentación o radicación en el ser personal y, en consecuencia, un centrar en la intercomunicación personal el contexto en el que tiene sentido el ser y la verdad. c) La justificación de una vía de conocimiento estético, paralelo a la vía del conocimiento intelectual".⁴⁰ Se trata aquí de impostar en un entramado que ahí está, *Obra filosófica*, esta triple intención que también en su traducción sistemática se expresa con intermitencia y balbuceo.

No podría iniciar mi intento sin recordar algo sabido sobre la ontología como región del saber. Podríamos afirmar que es la ontología como saber temático un saber residual ejercido en objetos parciales pero atento a lo que se ejerce en todo saber y queda a la reflexión como remanente generoso. Se ejerce en saberes circunstanciados —sin ellos sería vaga y vacua generalidad—; pero no requiere, ello es importante, una totalización enciclopédica o cuantitativa de los mismos. De ahí un segundo prenotando: otras disciplinas avanzan aditivamente solicitadas por su sucesión de objetos específicos. La ontología, especie curiosa de "motor inmóvil", se desarrolla por sucesivas autoflexiones que parecen decir siempre lo mismo mediante el recurso que los escolásticos llamaron saber distinto por razón *cum fundamento in re*. Hoy preferimos llamar a tal autorreiteración método de implicación reflexiva. La implicación multiplica sus ponderaciones y conlleva como criterio veraz la autorreferencia constante. Esto es propio de todo discurso ontológico y no debe olvidarse su peculiaridad desde paradigmas "objetivos" y por ello "aditivos".

38. P. CEREZO GALÁN, artículo citado.

39. Id., p. 105.

40. J. M.^a CALSAMIGLIA, Presentación de *Obra Filosófica*.

La implicación temática o el discurso ontológico de J. BOFILL se ofrece fragmentario y un tanto heteróclito. Aparecen v.g., los más conocidos artículos sobre *Metafísica del sentimiento*; notas breves sobre *La correlación materia-forma*; la circunstancial memoria de oposiciones, *Fuentes, concepto y método de la metafísica*; un largo y curioso artículo por su factura aforística, *D'una teoria de l'acte a una teoria de la relació interpersonal*, etc. La aparente yuxtaposición temática de la tesis doctoral, *Escala de los seres con Obra filosófica*, oculta más si cabe las vinculaciones del único tema que, lentamente y por fragmentación, va adecuando en tema o sistema una intención originaria.

Si tuviéramos que elegir el lugar “expresado” más denso de esta obra, elegiríamos con el profesor CALSAMIGLIA el último artículo, *D'una teoria de l'acte a una teoria de la relació interpersonal*. En espera de un análisis más detenido y antes de escalonar los desarrollos cronológicos de la obra, empiezo abreviadamente por un resumen, por ahora, tan sólo nominal. El pensamiento de BOFILL, como otros dijeron, es un pensar inmerso en creencia. Concretaré un poco más esta fuente radical. A mi juicio, BOFILL medita filosóficamente —aclarar o discutir esta antinomia sería harto difícil y B. no ayuda a ello— dos dogmas: la Trinidad y la Creación. Podríamos establecer prioridades en ellos. El dogma trinitario primordialmente alimenta en B. el tema reflexivo e incluso un cierto idealismo. La dogmática le ofrece a BOFILL, en tradición agustiniana, un lugar de reflexión perfecta en la que se aúnan transcendencia e inmanencia en el acto reflexivo. Recuérdesse el contenido dogmático —más allá de cualquier analogía—: unidad de naturaleza y pluralidad de personas. En la traducción “analógica” del dogma encuentra B. un paradigma reflexivo donde, misteriosamente, la “alteridad” no supone indigencia y no niega la perfecta inmanencia, afirmada en la circularidad trinitaria. Siguiendo el *De trinitate* agustiniano, por “analógico” ascenso, el dogma ofrece un logro idealista.

El dogma de la *creación* continúa, aunque “distiende” (verbo que utiliza BOFILL) el *exitus et reditus* de la *reflexio* imperfecta o creada.⁴¹ Según TOMÁS DE AQUINO ser “ad imaginem Dei secundum imitationem divinae naturae” no excluye “ad imaginem Dei secundum repraesentationem trium personarum, sed magis unum ad alterum sequitur”.⁴² La consideración trinitaria, centrada en la *reflexio*, abre la circularidad reflexiva. El dogma creador, a su vez, prolonga *ad extra* la *reflexio*, causando en imagen y semejanza. Causa en seres de menor rango las semejanzas o vestigios que serán incorporados por las imperfectas reflexiones en su *reditus*. Prolonga la creación, mediante descenso y ascenso, una multiplicación reflexiva que en ellos se cumple. BOFILL dobla su inspiración idealista —atisbo trinitario—, de un cierto actualismo. Le fascina a B. la causación como le fascinó a BERKELEY.⁴³

41. Se trata del conocido esquema de las Sumas medievales que olvidará con grave pérdida simbólica la docencia usual de la Iglesia.

42. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, Ia. q. 93, artículo 5 y 6.

43. BERKELEY, *Treatise of the Principles of human knowledge, Three Dialogues Between Hylas and Philonous* (atiéndase a la profunda concepción de BERKELEY respecto a la causación Divina y a la causación en general).

Advierte en ella una distensión que la terminología aristotélica, violentada, le permite categorizar en un *motus* radical.⁴⁴ El *motus* se despliega (trinitariamente) mediante eficiencia —ejemplaridad— finalidad. Pero, insisto, la causación queda incorporada a una *reflexio* triádica: eficiencia y memoria, ejemplaridad e intelecto, finalidad y voluntad. El ingreso de categorías aristotélicas en óptica agustiniana —no es posible extenderse aquí— postula una “trascendentalización” de Aristóteles en la que toda pluralidad horizontal (categorial) es referida a la vertical pluralidad y, más radicalmente, a la pluralidad perfecta del Dios Trino. Se advierte ya el contenido del artículo comentado, *D'une teoria de l'acte a una teoria de la relació interpersonal*. El tema de la intersubjetividad era obvio se plantease a un pensador que medita en la fe (otros lo pensaron secularmente) el dogma del Dios Trino. No creo se deba hablar, por tanto, de adherencias existencialistas del tema, al menos primordialmente, sino de algo más radical.

Una dificultad puede objetarse a lo dicho. ¿Dónde está aquí la tesis doctoral *Escala de los seres*? ¿Dónde, la *Metafísica del sentimiento*? ¿Por qué con insuficiente explicitación vela B. la clave de su pensar? No voy a hablar de la comprehensible timidez o del pudor creyente de quien enseña *in partibus infidelium* y se siente, a la vez, estrechamente obligado por una “pulcra” distinción entre fe y razón que reitera el magisterio eclesiástico por entonces; piénsese en las cronologías de la *Humani generis*. Paso por alto este difícil y crucial problema para una valoración de quien en esta región fronteriza como en la historiografía no es pródigo en esclarecimientos.⁴⁵

Se intenta, en cambio, dar una cierta panorámica evolutiva de su itinerario filosófico. Provisionalmente ofrezco la ordenación siguiente. En la *Escala de los seres*, velada por una temática inmediata: la polémica con el P. ROUSSELOT sobre las relativas prioridades entre entendimiento y voluntad, está ya implícita la circularidad agustiniana de la *imago: memoria, intellectus, voluntas*. La preocupación realista de esta obra es muy peculiar. Para BOFILL, paradójicamente, realismo —entiéndase— equivale a idealismo o Trinidad realizada en la *imago*. Se niega por tanto, como ruptura reflexiva, una acentuación exclusiva del *intellectus*, como se niega también —debería ser desarrollado más— un tajante corte entre *eros* y *agape*. Atendamos, con evidente simplificación, a la *Metafísica del sentimiento*. Los conocidos artículos están flanqueados por una comunicación contemporánea, *Note sur le valeur ontologique du sentiment*⁴⁶ donde se habla panorámicamente de una ontología trinitaria que rebasa la regionalidad de una facultad (?) nueva, el sentimiento. BOFILL, que piensa topológicamente y por simetrías, abre la trilogía *modus-species-ordo*, o su equivalente en *imago: memoria-intellectus-voluntas*. Cree que la *species-intellectus* no pide específico tratamiento.

44. Véase MS., II.

45. Las lagunas críticas del pensamiento que analizo se concretan sobre todo en dos direcciones, a saber: inocente tránsito en la cuestión fronteriza filosofía-teología. (Sensible a esta laguna y animado por el propio J. BOFILL emprendí mi propia tesis inédita, *Análisis e interpretación del último capítulo de L'action de 1893 de M. Blondel*.) En la segunda dirección, cae B. en una acrtica aceptación de un Aristóteles tomistizado. (La obra de P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, P. U. F., 1966, resulta aquí pertinente para citar un ejemplo entre otros.)

46. OF., pp. 69-75.

(Se trata del intelectualismo o del esencialismo ya combatidos.) Si pide ser tematizado el "sentir conocimiento"⁴⁷ de la *reflexio* y a eso llama él sentimiento. Estudia pacientemente en los dos artículos la principalidad de la tríada o sea *memoria (imago)-modus (vestigium)* de modo semejante al primer estudio sobre *voluntas-ordo* en la *Escala de los seres*. En la tesis doctoral le preocupa a B. la posesión terminativa, volitiva, del realismo. Se muestra atento en su estudio sobre el sentimiento a cómo el pensamiento pensado radica en el pensamiento pensante. De ahí cierta proximidad con la memoria de oposiciones, *Fuentes, concepto y método de la metafísica*. (El más acabado entre los escritos de BOFILL.)

Me refiero por último al ambicioso e inacabado artículo *D'une teoria de l'acte*, donde ve el profesor CALSAMIGLIA la auténtica promesa de este pensamiento. Así situaría este artículo en el conjunto sistemático. Si en la primitiva nota sobre el sentimiento (y también en la tesis doctoral) se nos habla indiferenciadamente de ontología general y ontología fundamental, quizá sea posible advertir en la *Metafísica del sentimiento* una ontología fundamental y en *D'une teoria de l'acte* el esbozo de una ontología general o también de una teología. Léanse los primeros apartados del artículo que parecen y son axiomas deductivos. Nos encontramos con un balbuciente y ambicioso tratado de la reflexión perfecta. Esta panorámica resulta inevitablemente escasa; artículos muy importantes como *Intencionalidad y finalidad*, o un tanto errabundos, *Ontología y libertad*, pedirían una inserción más detallada.

Confrontemos este encuadramiento general, rápidamente pergeñado, con el triple despliegue intencional que señala el profesor CALSAMIGLIA: dimensión existencial, personalismo, justificación del conocimiento estético. No es difícil el entronque. En su *cosmorama*, como expondré en el próximo apartado, B. eligió sus lugares predilectos consonantes con su personal talante; consonantes también —lo señala el profesor CEREZO—⁴⁸ con la contemporánea sollicitación cultural. Por estas dos razones cobra relevancia y oculta la geografía subyacente el privilegiado estudio de la dimensión memorativa o existencial. En cuanto al personalismo, habrá que distinguir dos planos. En un trasfondo global, personalista había de ser un meditativo del personalismo trinitario. Yendo a una dimensión estrictamente filosófica y estrictamente tomista, es en la persona o en el *suppositum* donde se ejerce un conocimiento oblicuo o indirecto.⁴⁹ Se tematizan en tal conocimiento tres registros usualmente átonos en una lectura "ad usum" de la Escuela: "Cognitio animae secundum quod habet esse in tali individuo". La tercera dimensión que advierte el introductor citado, conocimiento estético, se aclara también. Es connatural para quien vio, a escala prerreflexiva y reflexiva, *in speculo et enigmate*, vestigios e imágenes.⁵⁰

47. El "sentir conocimiento" de J. BOFILL alude claramente a la tradición espiritual; en su caso fue ésta la de IGNACIO DE LOYOLA en *Los Ejercicios*.

48. P. CEREZO GALÁN, artículo citado.

49. Véase el tratamiento clásico del asunto en la mencionada obra del P. GRETT como marco referencial de lo que será en BOFILL creadora innovación.

50. La filiación estética e incluso poética de B. nos viene dada por la obra íntegra de GUERAU DE LIOST. JAUME BOFILL i FERRO en su *Pròleg a Obra poètica*, Ed. Selecta, reencarna

La metafísica del sentimiento
(memoria y expresión)

La elección temática de J. BOFILL —hasta ahora hemos ofrecido tan sólo el trasfondo doctrinal que la alimenta—, vive simultáneamente de una afirmación originaria —no es, por tanto, específicamente “trascendental”— y de unos textos clásicos aceptados. Podría formularse como una implicación reflexiva del *dictum* aristotélico tal como se ofrece en el libro *Gamma*: “El ente se puede decir de muchos modos” o de la “literal” afirmación parmenidiana: “Es necesario decir y pensar que el ente permanece”⁵¹ (*Ens est*). Se trata de espiar y ponderar la necesidad del *dictum* o, con mayor rigor, la necesidad prolativa del pensar. Si el pensar (logos) primariamente es un *dictum* (legein), BOFILL medita la expresión y su nativo origen, la memoria. Ahora bien, el recordar y el expresar se ejercen en contenidos o enunciados. Estos enunciados son lo directamente conocido. BOFILL habla de un conocimiento indirecto en lo directamente conocido, “*veritas enuntiabilium non est aliud quam veritas intellectus*”.⁵² Es fértil y posible aislar por reflexión el conocimiento de la “*natura principii activi quod est intellectus*”. Este conocimiento que otros filósofos, v.g. FICHTE, sorprendieron, supone la atención precisa (indirecto conocimiento) sobre el acto enunciativo. Se advierte, desde ello la verdad de lo enunciado: “*veritas enuntiabilium non est aliud quam veritas intellectus*”.

Hay que distinguir con delicadeza el área acotada por la reflexión y su difícil acceso. Aunque a continuación voy a estudiar temáticamente esta cuestión, adelantemos que no es otra que el tránsito prerreflexivo —reflexivo—. Sólo en su inserción “necesaria” puede afirmarse que los enunciados atañen al *cogito*.

El conocimiento “indirecto” ha sido delimitado cuidadosamente en el primer artículo de la *Metafísica del sentimiento*. No es quidditativo ni posee los atributos de claridad y distinción. No es intuitivo como quiere FICHTE en sus primeras obras (se ha de respetar la crítica de KANT respecto a toda intuitividad de la mente). BOFILL dirá que sólo en Dios se adecuan perfectamente el orden entitativo y el orden intencional. Cabe, empero, una tercera posibilidad que “recoge de la intuición su condición de presencialidad, mas sin el elemento de “claridad y distinción”, de precisión nocional que ella entraña... Se trata de un conocimiento *vivido*, no *expresado*. Si puede llamarse *ontológico* y no simplemente *óntico* se debe a que, produciéndose en una “*ratio*”, en una inteligencia, está en ella según su modo espiritual de ser, aunque *a manera de principio*, no *a manera de término*

admirablemente la tradición poética de una generación. (Nunca podría recomendar suficientemente la lectura de ese prólogo para iluminar la silueta viva del autor que presento.)

Con razón M. SUGÁN aplica a J. BOFILL aquellas palabras de A. MACHADO, “Hay hombres —decía JUAN DE MAIRENA— que van de la poética a la filosofía, otros van de la filosofía a la poética. Lo inevitable es ir de lo uno a lo otro, en esto como en todo”. (Citado en el número homenaje de *Convivium*.)

51. No hay que repetir la reiterada ausencia crítica de estas citas literales.

52. Citado en FCM., p. 33.

o efecto de un "legein" objetivante".⁵³ Dejemos por ahora el análisis temático de este conocimiento que B. contrapone al conocimiento objetual; atendamos a lo que tal conocer conlleva. Según el autor —sigue con ello afirmaciones de la Escuela—, este conocimiento, "quasi quaedam reflexio", comprende y sorprende, por concomitancia no más, A) el ser *individual* del acto pensante (lo tradicional "conversio ad phantasma" o indirecto conocimiento del singular material); B) el ser o la *existencia* actualmente ejercida del acto cognocitivo; y C) toda vez que "existentis est agere", lo conoce como principio de *actividad* intencional.

Respetando literalidades de la Escuela, B. atiende a la principalidad *singular, existencial y operativa* que connota cualquier enunciación. Utiliza y explica un término general que engloba estos tres acentos; es el término *protensión*⁵⁴ y su peculiar clímax, "sentir conocimiento". ¿Por qué hablar de "protensión"? Se trata de extraer significado al cruce y tensión de dos tradiciones, la agustiniana y la aristotélica. La conocida y discutida iluminación de las *Confessiones*, del *De magistro*,⁵⁵ rompe la dualidad excluyente acto-potencial en el conocer; nos entrega un estadio intermedio, el *habitus*. "Parcialmente activo, parcialmente pasivo, el sujeto humano se encuentra, previamente a su contacto con lo que le circunda, en una situación singular. En primer lugar, no puede asirse a sí mismo, ni es su estado el de una vigilia. Mas no es tampoco un puro sueño, porque respecto al conocimiento de sí, se encuentra, no en la situación de una pura potencia, sino de un *habitus*; ni esta situación suya tiene el carácter, frente a posibles objetos, de una potencialidad indiferenciada, sino de una actitud expectante. Sordamente, más adentro de toda posible conciencia, algo está en vela en él."⁵⁶ Pondremos las sugerentes oberturas de lo dicho. BOFILL hace pender todo conocimiento de este *habitus* o "a priori" *material* que admite graduaciones intensivas de presencia u ocultación. El *habitus*, cierto, se actualizará en la sollicitación exterior. Pero hay que mantener un primado del *habitus*, previo a tal sollicitación. Según BOFILL, el *habitus* mantiene el primado del *intellectus agens*. La explicación óptica del conocimiento *habitual* posee un ascendiente agustiniano que se expresa en "redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in se ipsa".⁵⁷ La inmaterialidad o intimidad relativas de la criatura inteligente explican la relativa sistencia o virtual latencia de la intelección. El conocer despertará lo que, germinalmente, ya estaba y hará ingresar en una luminosidad interior al objeto conocido. La *species impressa* afectará obviamente a los sentidos receptivos para ser transformada a su vez por la mente activa. A tal transformación la llamará la Escuela *species expresa* o palabra interior. El cognoscente conoce lo exterior en su expresión interior (*intus spiciendo*). Lo que ha elegido B. en

53. FCM., pp. 29-30.

54. FCM., pp. 28-32.

55. Para la difícil cuestión de la iluminación agustiniana véase el libro de J. PEGUEROLES, *El pensamiento filosófico de S. Agustín*, Nueva colección Labor, 1972. La iluminación del *De trinitate* es estudiada también por J. PEGUEROLES, en su artículo inédito, *El fundamento del conocimiento de la verdad de S. Agustín: la "memoria Dei"*.

56. FCM., pp. 30-31.

57. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, Ia, p. 14, artículo 2, ad. Im.

una precisa tradición cultural permite abrir vastas perspectivas y hora es de mostrarlo. Fundamentalmente se cifra la grieta en trasmutar a través de prioridades intensivas todo el conocimiento objetivo. La trasmutación se logra en distintos niveles que enumero.

I. El *habitus* de la *mens*, previamente al conocimiento actual, posee una determinada calidad o intensidad ontológica que afectará, selectivamente a su correlato objetivo.

II. Este *habitus* es vida mental e integra todos los armónicos de la estructura psíquica. (Aquí hay que repensar la complicidad en el conocimiento intelectual de lo que los escolásticos llamaron sentidos internos: *cogitativa-memoria-imaginatio-estimativa*.)⁵⁸

III. Si el *habitus* supone un estado intermedio entre actualidad o pasividad de la mente, se ha de ver en él —previamente a distinción de facultades— niveles de gestación causal, “*operari sequitur esse*”. (En el agente humano, tal *operari* dirá, también, razón de libertad.)

IV. La “gravedad” o densidad del *habitus*, su impregnación de “*intentiones insensatae*” —piénsese, v.g., en la imaginación o el afecto—, su calidad operativa se remansan en la *species expressa* o palabra interior, *medium in quo* de cualquier conocimiento.

A la luz de lo dicho, leamos la definición de experiencia que nos ofrece el autor: “Por experiencia entendemos aquí la prolongación, en contacto y unidad psíquicos, del contacto y unidad físicos que enlazan con un sujeto, no cualquiera, sino precisamente humano, las cosas que constituyen su circunstancia”.⁵⁹ Y, más adelante: “Toda objetivación, en efecto, propiamente dicha de lo que en la experiencia se ofrece pende, primero, de la existencia de una *comunidad óptica* entre objeto y sujeto, patentizada en el caso del hombre bajo la forma de un *affici* a la vez intencional y orgánico; de una *impresio* que constituye la aportación de la sensibilidad; pero además, de la subsunción del contenido aprehendido bajo la acción reguladora de los *primeros principios*, o, lo que es lo mismo, de su consideración *sub ratione entis*; aportación, ésta segunda, de la inteligencia que tiene lugar en el juicio, no en una aprehensión simple”.⁶⁰

Tras la cita transcrita, algo hay que añadir. La regulación de los principios vive prendida de la reflexión misma en su dimensión perfecta e imperfecta. Si *reflexio* equivale a inmanente unidad, las facultades que traducen imperfecta unidad son legalizadas por una *reflexio antecedente*. Ésta legalizará lo conocido en unidades objetivas. Supone lo dicho algo sorprendente: los principios formales refractan tan sólo coherencias formales que, previamente, han sido vitales. Estas coherencias vitales, distendidas, provocarán inevitablemente, en su caída, incoherencias objetivas. La lógica posee, por tanto, una normativa. (Habrà, pues, que estudiar el origen, sólo aparentemente autónomo, de legalidades puramente formales; llamémoslas ya nominales.) La *reflexio indirecta* accede también *ad originem potentiae*;

58. El estudio de las *intentiones insensatae* del tomismo podría ser objeto de estimulante y curioso estudio desde la actual perspectiva cultural (quede aquí la sugerencia).

59. FCM., p. 25.

60. FCM., p. 28.

descubre el fundamento de la certeza según el conocido texto agustiniano "Sic notitia animae habetur inquantum intuemur inviolabilem veritatem ex qua perfecte, quantum possumus, definimus, non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat".⁶¹

En cuanto a las pruebas de Dios (no desarrollo este punto), no duda B. en afirmar: "Se comprende ya, una vez considerado todo esto, que santo Tomás apoya el conocimiento de Dios y del Espíritu puro en general en el conocimiento del alma. Ello no dejará de desconcertar a quienes se han empeñado en arrancar sus famosas *cinco vías* de unos conceptos genéricos empobrecidos, calcados sobre una realidad cosificada e inerte".⁶² El conocimiento divino se alcanza en nosotros mediante una prueba "a posteriori". Ahora bien, la posterioridad de la prueba supone una aprioridad relativa que logra sólo en el alma su expresión actualizada. (En este sentido la connotación anímica de la prueba "a posteriori" condicionará su propia validez en estricta consecuencia. Tal afirmación perfectamente ortodoxa resulta en extremo subversiva respecto a una lectura usual de los textos tomistas.)

Resumen de lo dicho. En la geografía subyacente, que refleja una simbólica (preferentemente agustiniana) y extiende una red o un trazado categorial, BOFILL seleccionó una particular región, "sentir conocimiento". El oblicuo conocimiento que hemos señalado le entreabrió un lugar de confluencias: la *operatividad* del pensamiento —pensar es un peculiar menester como es un peculiar hacer—; la *existencia* —sinónimo de mano integral y, en cierto modo, mano integralmente legalizada—; la *individuación* —aquella previa exterioridad que la mano, el intelecto, recogen—. De dicha elección brotan una porción de corolarios que no detallo (radialmente una buena caza dispara horizontes mentales inesperados).

Se ha de precisar en qué sentido los dos artículos sobre lo que B. denominó sentimiento, constituyen una aportación a la ontología fundamental. Hace hincapié BOFILL, siguiendo a KANT, en que la metafísica como ciencia traduce la metafísica *natural* de la razón. Supone ello estudiar el primer momento razonable, que no es otro sino el saber, inconsciente aún, que se expresa en el lenguaje natural. Una ontología, más radicalmente que pretender el ensamblaje de los lenguajes ya formalizados e inevitablemente desfigurados, debe atender al "refrán", al dicho. Lo ha entendido así cualquier pensador que ausculta la resonancia o el eco probatorio de su pensar. No se trata de preocupaciones "especialmente" filológicas, sino del subsuelo que nutre la experiencia natural de la razón. Escribe BOFILL: "La estructura óntico-mental resultante se revelará en las estructuras fundamentales del lenguaje. La unidad resultante: lenguaje-pensamiento-realidad, es la unidad primitiva sobre la cual trabajará necesariamente la reflexión filosófica".⁶³

¿Dónde situar en la terminología filosóficamente acuñada la "disposición natural de la razón"? Creo que en el transvale incesante entre las locuciones espontáneas con sus connotaciones prerreflexivas y las parciales adecua-

61. S. Agustín, *De trinitate*, L. IX, c. VI, B.A.C., n.º 39, p. 112.

62. FCM., p. 41.

63. MS., p. 142.

ciones reflexivas que el ser histórico lentamente va asumiendo en un esfuerzo asintótico. A lo primero lo llamamos prerreflexión, a lo segundo reflexión. Cuando la estructural condición reflexiva, normalmente por quiebra de su proyecto, hace tema de sí misma, nos encontramos con una ontología y en el límite con una ontología en mayúsculas. (Algunas tradiciones filosóficas llamarán Dios a la verdad de tal asunción; las ponderaciones filosóficas del cristianismo “reencontrarán” filosóficamente al Dios de la Revelación.) Pues bien, B. medita en sus dos artículos el recogimiento o integración de horizontes internos y circunstanciales que supone cualquier expresión. Estudia también por qué esta primera integración es necesariamente expresiva. Secundariamente B. insiste en que la abreviación, superlativamente abreviadora, de la reflexión segunda: “pienso que pienso”, ha de recoger todo lo que subyace en la actividad psíquica del pensar. Debe también el “pensamiento pensado” vivir del vigor del “pensamiento pensante”. Respecto al “realismo” de la reflexión o del pensamiento pensado, afirma: “El «realismo» requiere, además (que las relaciones intencionales) sean efectivamente, la «operación» o «acto» en que se manifiesta y por el que se entrega el *sujeto mismo* que conoce o ama. Mas esta «pertenencia al sujeto» del conocimiento y del amor, y la correlativa entrega y personal compromiso del sujeto en y por ellos, que constituye su «sinceridad» y «autenticidad», *encuentra justamente en el «sentimiento» el modo de darse en la conciencia*”.⁶⁴ Desmenuzamos la última parte de esta cita. Se debe interpretar, a mi entender, del siguiente modo. Si la reflexión dobla o espejea a la prerreflexión, su posible verdad o su posible espejismo dependerá de *sentir* o no sentir conocimiento; traductible por un desdoblar sin desdoblar del todo. (No habrá que detallar aquí la preocupación contemporánea de SARTRE en nuestros días centrada en esa doble posibilidad.) Piénsese en *La transcendence de l'égo* y en los largos análisis de *L'être et le néant*.⁶⁵ FICHTE⁶⁶ y, desde otra perspectiva, HUSSERL⁶⁷ con mayor limpidez piensan “sólo” este problema y —curioso— llama FICHTE sentimiento a esta experiencia concomitante.⁶⁸ Más recientemente lo hace P. RICOEUR en *Finitude et culpabilité*.⁶⁹ En definitiva, sin “sentir conocimiento” no hay conocimiento auténtico fiable. ¿Por qué? Un conocer o mejor un cogitar, repite y opera desde una *Lebenswelt* y, cuando pierde pie fuera de ella, es arrastrado fatalmente al vértigo de los objetos pensados: es pensado.

El análisis nos retrotrae más lejos. Pensar, en la primera acepción prerreflexiva, puede ser un deleite y así lo cree BOFILL. Se recuerda el deleite

64. MS., p.133.

65. J. P. SARTRE, *La transcendence de l'égo*, 1936 (hay traducción española). *L'être et le Néant*, Gallimard. Especialmente el c. I de la segunda parte, problemática entorno al *cogito pre-reflexivo*.

66. FICHTE, obra citada.

67. Cito para mayor comodidad, E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Traducción de P. Ricoeur, Gallimard, 1950. Léase especialmente el c. II de la 3.ª sección, que trata de las estructuras generales de la conciencia pura.

68. Véase en especial la lección 23 y en ella la acepción del término *Gewissheit* que según JULIA DIDIÉR no debe confundirse con la *Gewissen* hegeliana.

69. P. RICOEUR, *Finitude et culpabilité*. I *L'homme faillible*, Aubier, c. IV, La fragilité affective, pp. 97-148.

que acompaña, según ARISTÓTELES, a la propia operación. BOFILL escribe al respecto: "Dado, en efecto, que el obrar no es deleitable sino como plenitud y manifestación del vivir, el deleite que acompaña al obrar no es deleitable sino como plenitud y manifestación del vivir, modalización del deleite primitivo del «vivir» y de «sentirse vivir»; el cual lo es, ante todo, para el hombre perfecto".⁷⁰ Pero con esto ya regresamos al primer dato, un tanto carismático, del pensar de BOFILL: "Per hanc cognitionem cognoscitur *an est anima*, sicut cum aliquis percipit se habere animam". Aquí la *jaris* radica en que son prodigio entre los hombres quienes, sin largos intervalos vacíos, se sienten vivir. "Sentir conocimiento" supone, pues —son modos puramente ilustrativos de hablar— sentirse llamados a la existencia o sentirse "relativamente" necesarios y apurar esa bella oportunidad: "Redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem ipsam subsistere in se ipsa". La subsistencia logra aquí su dimensión de solidez y, en versión temporal, se arraiga a *tergo* y queda ilusionada o vocativamente abierta en el futuro. El que la deleitable operación redunde en sus expresiones o conceptos, no requiere ya explicación. (A esto podemos llamarlo ontología espontánea, metafísica natural de la razón, saber arraigado. Es indiferente la nominación.)

Se debe, aun a riesgo de resultar reiterativo, no dejar "indiferenciado" este pensamiento entre las otras múltiples ontologías fundamentales. (No hace más de una década, el pensamiento filosófico fue muy pródigo en ellas entre nosotros.) Contra lo que pudiera parecer, no insiste B. preferentemente en la continuidad procesual del *logos* que dobla su ser óntico con un ser intencional. No, BOFILL persiste con audacia en el momento estrictamente óntico —físico diría J. ZUBIRI— del pensar. No ahorra B. los acentos arraigados de dicha dimensión entitativa. Pensar tiene para B. connotaciones "realistas" en un sentido "prius" a los momentos estrictamente conceptivos. Una calidad "físicamente" real del pensar permite y origina el arraigo intencional, el realismo intencional. De ahí que haya hablado BOFILL, siguiendo a ARISTÓTELES, de deleite o resonancia satisfactoria del pensar como en cualquier operación vital plenamente ejercida. La acentuación sapiencial o gustativa de este pensar se explayará en su momento verificativo; en aquella ratificación —eco probatorio—, mediante el cual lo intencional o intelectual, que brotó de una calidad entitativa, regresa a la misma. Casi podría hablarse de una deliberada omisión temática de momentos precisivamente intencionales. Siguiendo esta distinción entre entitativo e intencional, solía hablar BOFILL de su propia obra como un completar, en el orden entitativo o físico del conocer, los correspondientes análisis intencionales de JOSÉ MARECHAL.⁷¹ Si explicitamos un poco más ciertas semejanzas con el contemporáneo esfuerzo de X. ZUBIRI, sugiero un cotejo entre dos autores que con predilección han insistido en el momento sentiente del intelecto y han hecho incansable hincapié en el realismo correspondiente a dicho momento sen-

70. MS., p. 132.

71. MS. II, pp. 144-153. Estos análisis, desde perspectiva distinta, los lleva a cabo con brillantez F. CANALS en su artículo, *El Lumen intellectus agentis*, *Convivium* n.º I, 1956.

tiende.⁷² En lo que afecta al momento cultural *simpliciter*, no puede menos de chocar la excepcionalidad o la "inocencia cultural" de quien experimentó o tocó pie en momentos enrarecidos y reacios a cualquier experimentalidad o creencia. Por lo que se refiere a la cuestionada posibilidad (objeción del logicismo), de un discurso "correctamente" realista, BOFILL, a mi ver, colocó la cuestión en un lugar certero. Para él, la dimensión existencial no se expresa primordialmente en el equívoco "es" del juicio. Se ejerce, previamente, en la actividad —no contenido—, del juicio o de las afirmaciones. Sólo, después, una asunción reflexiva toma acta notarial de dicho "es".⁷³ (No satisfará lo dicho al positivismo lógico; no le puede satisfacer. La realidad, el ente, se puede decir de muchas maneras; una de ellas es la del positivismo lógico. Para aceptar esto hay que "abandonar previamente un «ismo»".)

D'una teoria de l'acte a una teoria de la relació interpersonal (la reflexió perfecta).

"La referencia al *esse* es la dimensión metafísica de la inteligencia (la metafísica a título de disposición natural de la razón); dimensión que se actúa plenamente con la elaboración de la metafísica como ciencia." ⁷⁴ Esta afirmación que se inserta a título de nota en la segunda parte de la *Metafísica del sentimiento*, halla su realización más acabada en el importante artículo, *D'una teoria de l'acte a una teoria de la relació interpersonal*. El subtítulo lo promete: *Notes d'ontologia*. Aquí hay que decir —se pide una correcta comprensión— lo siguiente: es en la ontología, quizá, donde el discurso humano fragua el más audaz antropomorfismo y ello en su sentido literal. Piensa la realidad, toda la realidad, a su imagen y semejanza. La ontología viene a ser, para aclarar lo dicho, una operación de tercer grado donde generalizamos nuestro peculiar *logos* y proyectamos, desde él, un *logos* más perfecto. Queda así condenado el discurso ontológico, si se sabe mínimamente crítico, a un doble balbuceo. Un peculiar *logos*, el suyo, se extrapola, inevitablemente, como *logos* a secas. La extrapolación se realiza mediante un doble vaivén: retrospectivamente, se recuerda la calidad más pura del pensar; se sorprende el temblor que anida en el mismo, su *cor irrequietum*. Prospectivamente, mediante un forcejeo —paradójicamente natural, pues la metafísica es disposición natural de la razón—, se desnuda la perfección recordada de toda precariedad. Así podemos caracterizar el tránsito necesario de ontología fundamental a ontología general. De ahí, dos consecuencias: 1) Siendo la ontología general una derivación de la meditación primera y teniendo, por paradoja, su objeto a *retro*, salta al vacío

72. Véase detenidamente los análisis de X. ZUBIRI en su obra *Sobre la Esencia*, Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid, 1972. En lo que respecta a J. BOFILL, LÓPEZ QUINTAS ha estudiado con notable precisión la *Metafísica del sentimiento* desde este punto de vista. Es el estudio de LÓPEZ QUINTAS, a mi juicio, lo más preciso y detallado técnicamente que sobre BOFILL se ha escrito.

73. MS. II, "El juicio de existencia", pp. 153-161.

74. MS. II, p. 140.

desde el impulso, cualitativo o no, del que procede. (Una ontología que evite vaciedad, no tanto de objeto cuanto de forma, pide una experiencia anterior y vive de ella. Lo contrario añade a la audacia ontológica una adicional insensatez. Intenta avalarse a sí misma por pura coherencia formal que ni es coherente o puramente formal ni tensamente material); 2) Lo importante en "las" ontologías no es tanto sus parentescos formales cuanto la peculiar proyección de lo que recogen o transpiran del discurso fundante. (Una y otra observación atienden respectivamente a la tensión formal del discurso ontológico y a la refracción temática de su peculiar fundación.)

El carácter balbuciente del artículo que comento radica en que B. es consciente de regresar (cambiando el discurso), no sólo a los artículos sobre el sentimiento, sino a la primitiva temática de la *Escala de los seres*. En versión creacionista, la *imago* se encuadra como parte en un *ordo* natural ingresando en el general *exitus et reditus*. Es ella misma un autónomo microcosmos en el cosmos. Digamos, en forma condensada, que es una parte privilegiada. Creatura que se sabe, inaugura en el *ordo* general la comprensión del mismo y esto doblemente. Inteligente, entiende la lectura del libro creado entendiéndolo y entendiéndose. Más radicalmente, entendiéndosese barrunta en sí como imagen y en los vestigios, las huellas de quien creó. Una metafísica creacionista en su saber del ente, incluye en el vértice de su no comprensión indicios de Dios (es así más teología que ontología).

El problema delicado va a ser deducir, por inducción en la propia perfección, un global comportamiento y, previamente, una estructura del ser primero.

De este "clímax" —hay que hablar así—, formalmente deductivo e intensamente inducido, participa la estructura curiosa del artículo que comento. BOFILL va a encadenar en sus *Notes d'ontologia* 33 proposiciones conexas (lapidarias por balbucientes), coronando ontológicamente su reflexión. A cada afirmación, a cada axioma, corresponde con frecuencia un escolio o una glosa donde se repiten, en nuevo discurso, temas que ya conocemos, vg., los de la *Metafísica del sentimiento*. En el tono inacabado de estas proposiciones creo ver una necesidad inevitable del discurso tal como lo he desarrollado anteriormente. Se trata de una meditación sobre la causación o, más rigurosamente, de las implicaciones reflexivas y por ello unitarias del *ese* o del *acto*; "la referencia al *esse* es la dimensión metafísica de la inteligencia... dimensión que se actúa con la elaboración de la metafísica como ciencia".⁷⁵ En una visión de conjunto se glosan en este artículo *las implicaciones reflexivas de la creación a imagen y semejanza del Dios Trino*. En cuanto glosa de la creación, hemos hablado de causación; en cuanto meditación trinitaria podemos hablar, fundiéndola en lo primero, de una reflexión sobre lo *uno*.

1) "La unidad es anterior a la diversidad y constituye su origen. La diversidad, sin embargo, no brota de la unidad como pura diversidad, sino siempre constituyendo un *ordo*, una *compositio*, una «síntesis»." 2) "En el vértice del ser ha de haber un «Uno» absoluto; trascendente, en cuanto

tal, al *ordo* que origina.” 3) “Cada elemento de este orden, así como el orden mismo tomado en su totalidad (*ordo universi*, transcendentemente anterior a sus partes o elementos, en los cuales, por otra parte subsiste) posee, *per influentiam essendi*, aquel *unum transcendens* en una unidad derivada, inmanente a él; unidad a la vez originaria y finalizadora, que la ontología ha conceptualizado tradicionalmente como «acto» o *esse*.” 4) “La unidad de «acto» o de *esse* inmanente a todo ente finito no puede ser aislada en él como un momento absoluto, ni en la unidad de un concepto ni en el de una experiencia; está en intrínseca y constitutiva correlación de mutua dependencia con el *ordo* en el cual aquel ente consiste, y tiene en aquel *ordo* su subsistencia. Dirá por tanto, también, razón de «resultado».”⁷⁶

He creído oportuno transcribir íntegras las cuatro afirmaciones primeras de este artículo audaz. BOFILL, con feliz acierto formal, separa cada uno de estos enunciados mediante glosas explicativas que suavizan, por resonancia interior en el texto, los contornos categóricos de lo afirmado. Quizá pueda hablarse aquí de una auténtica elipsis temporal en la que el autor mima, a nivel expresivo, la discontinuidad real de una reflexión viviente. En la reflexión, como ya lo hemos indicado, se dan calados reflexivos (prerreflexión, —reflexión, reflexión sobre la reflexión—), y diacronías o intervalos temporales en la discontinuidad de quien piensa. Pues bien los niveles del pensar y sus discontinuidades son evocados mediante la puntuación aditiva de las cuatro afirmaciones y el corte de sus escolios.

Atendamos a los cortos escolios para ilustrar este comienzo programático. BOFILL aclara su primera afirmación advirtiendo que existen dos diversidades o particiones distintas: la fragmentación del continuo (de la cual no hablará, pues en ella el “uno” es principio a modo de parte), y la diversidad o diferenciación específica (grados de realidad) en la que el “uno” es principio o fundamento. Comentando el segundo axioma, aclara B. que entiende la trascendencia de “uno” respecto a sus partes *per modum artis*. La trascendencia del uno, respecto de las partes, es requerida, pues de lo contrario “más pronto o más tarde será arrastrado por el mismo fluir que intentaba estabilizar”.⁷⁷ Y, a la vez, el *modus artis* permite, de entrada, un vislumbrar tal trascendencia. Repite el *modus artis*, mediante implicación aclaratoria, el tema de lo “uno”: la reflexión perfecta es unidad. La reflexión supone, por tanto, entender y libremente amar operaciones reflexivas. No hablamos de un “uno” indeferenciado, sino “justamente de una inteligencia y un amor”... Estamos, pues, autorizados (en un primer grado de aproximación) para llamarlo “Dios”.⁷⁸

Aunque irruman aquí consideraciones sobre desarrollos posteriores del artículo, advierto que la pluralidad será vista a lo largo del escrito como una ambivalente mezcla de imperfección y perfección. La “alteridad”, en un esquema trinitario, implicará, cierto, imperfección en la criatura (“ex indigentia”); pero también —por ello se da *imago*— alteridad superabundante o, técnicamente, “perfección pura” (“ex plenitudine”). Se explicita

76. DAR., pp. 209-212.

77. DAR., p. 209.

78. DAR., id.

este tema con claridad en el fragmento 15 donde se toman distancias respecto a la determinación “empírica” del cuadro causal aristotélico. Ya SAN AGUSTÍN vio en el *De trinitate* que “el despliegue del ente en sustancia-relación no nace, en cuanto tal, de potencialidad o accidentalidad (aunque en el campo de nuestra experiencia, donde se alimentan nuestros conceptos, esté intrínsecamente vinculada), sino trasciende, por sí, toda categoría... Este punto de vista es solidario con la afirmación de una pluralidad como perfección pura, que es característica esencial de la teología trinitaria”;⁷⁹ esta característica no deja de revelarse por indicios en la actividad intencional, especialmente cuando su término dice razón de “persona”. “La distinción interpersonal, en efecto, tanto más se acusa cuanto más las personas son «una sola cosa».”⁸⁰ Se ilustra así de qué pluralidad tratamos. En el vértice, de una pluralidad generosa. (Véase el título del artículo *D’una teoria de l’acte a una teoria de la relació interpersonal*). Tratamos, asimismo, de una unidad *per modum artis* que se realiza en la reflexión perfecta y, circularmente, revierte a la perfecta solución de dos antinomias: inmanencia-trascendencia del diálogo intersubjetivo. Tal ampliación —el artículo desde sí mismo— supone desbrozar mínimamente otro “leiv motiv” de BOFILL que se reitera en este artículo. Descendentemente, la realidad será vista desde su caso “típico”, *Unusquisque videtur esse quod est potius in ipso*. Si en el orden creado el vestigio se vincula a la *imago*, desde ella, desde su *reflexio* incoada, verá B. idealísticamente todas las realidades. Se lee en la glosa del fragmento octavo: “Sería conceptualizar pobremente la «estabilidad» de la sustancia, la permanencia que le conviene por razón de su *esse* («esse ad manendum refertur»), tomar como paradigma la «inercia» de los cuerpos materiales, de los «sólidos»; se debe por el contrario buscar (el paradigma de toda estabilidad) en la libertad del espíritu, poder de decidir *irrevocablemente*. Esta «estabilidad» es energética; es un «amor», si por tal entendemos un *«stabilimentum voluntatis in bono volito»*.”⁸¹

La causación. Hay que detenerse —el escrito obliga a ello— en los recodos del camino por esa curiosa condición de los mismos que los va “acelerando” en recodos de alegría. BOFILL entrevera la especulación con los momentos ponderativos o más bien admirativos. Veámoslo en lo anteriormente expuesto. El dogma trinitario confiere a B. la referencia y también el empuje o inspiración de la temática reflexiva como paradigma de lo real. Hemos notado cómo en la dualidad uno-múltiple (meditación sobre lo uno) es vista la alteridad más desde su plenitud que desde su vertiente indigente. Previamente, la dualidad uno-múltiple es insertada en el “modus artis”, o sea, se la entiende como despliegue reflexivo (esto quiere decir *modus artis* contrapuesto a un *modus naturae*). Hasta aquí detendríamos el momento especulativo. La “ponderación” sobre el mismo se expresa en este escrito

79. DAR., p. 220. Adviértase cómo la utilización de lo que técnicamente llamamos *perfección pura* puede alterar la pureza de un discurso estrictamente filosófico. ¿Es el discurso de BOFILL “puramente” filosófico? Aventuro una respuesta negativa que se dobla de una afirmación discutible: el filósofo creyente, en realidad, sólo “pondera” su fe.

80. DAR., p. 220.

81. DAR., p. 214.

y en el resto de la obra; se trata de aquel generoso “circularismo” del que ya hicimos mención. BOFILL flexibiliza los contrarios o las “contrariedades” mediante trilogías o terapias reflexivas. Todo reza con todo si atentamente consideramos.

Introduzcamos ahora la meditación sobre la *causación* o la “creación” que así es entendida etimológica y artísticamente. No se yuxtaponen las dos meditaciones; antes bien, la meditación trinitaria —concretamente el acento de su “alteridad” generosa— comunica o “crea”. Una absoluta *sistencia* —tema regalado por la primera meditación— nos entrega o se entrega en *virtus* creativa. Hemos de hablar más adelante de esta doble vertiente admirativa de la causación. Ciñamos primero el tema especulativo. Las partes están penetradas por el todo “*per influentiam essendi*” y así están vigorosamente trabadas. Ahora bien, la curiosa situación de la parte —interiormente “constituida” (*influentia essendi*) y trabada en *ordo*— radica en no dejar, por ello, su condición finita de parte. Sobre esa doble consideración o alternancia elabora B. su especular de lo creado, de la causación.

Veamos enquistada en un adagio tomista esa peculiar condición de la parte: “*operari sequitur esse*”. El adagio, como es sabido, dice en su nivel más claro: la condición creada vive dividida entre *esse et operari*. En un registro contemporáneo —ya “*ad modum artis*”—: si el conocer es operación, lo conocido no adecua lo a conocer. Pues bien, la capacidad erosiva de B. va a posar sobre ese “*sequitur*”, al parecer, perfectamente ajeno a todo misterio. Veamos cómo en tres direcciones restallan también aquí especulación y admiración. Se hará en tres direcciones radiales y reencontraremos de paso nuevos presupuestos sobre el “realismo” y el *habitus* que nos ocupó anteriormente.

La distinción entre ser y operación funda sucesivas disociaciones o mejor sucesivas distinciones que pueden dar lugar a disociación o integración psíquicas. “Todo ente finito sufre una distensión de su actualidad en un acto primero que le constituye como unidad y actos segundos u operaciones en los cuales aquel acto se expansiona y se realiza en cuanto tal. Esta distensión es la característica última de la finitud de un ente”⁸² (primera acepción del “*sequitur*” del adagio).

Ahora bien, dentro de ese margen generoso en el que las parcialidades son “constituidas y sustentadas” (*per influentiam essendi*) y donde pueden asumir su distensión, hay un límite. “La *esencia* (en una primera acepción del término), es la medida, immanente al ente, de su potencialidad, es decir, de la distensión del acto.”⁸³ Para BOFILL, la *esencia* es un límite trascendental y trascendente al “*sequitur*” del adagio. Digamos que lo configura en un nivel intensivo de riqueza ontológica. Este límite, B. le ha llamado *esencia*, puede ser visto también como “identidad”. Antes de aclararlo, advirtamos que *esencia* e “identidad” penden de una causación donde se agranda o radicaliza el adagio “*operari sequitur esse*”. Si la *esencia* se distingue de la “identidad” por el acento más marcadamente conceptivo del

82. DAR., p. 212.

83. DAR., id.

segundo término, atrevámonos a añadir que, para B., en perspectiva idealista o reflexiva, se emparentan *esenciar* y *concienciar*. Porque *esencia* y *conciencia* penden, hay que remacharlo, de la “*influentia essendi*”. Y, en la medida misma en que *concienciar* suponga una mayor o menor identidad o comprensión de la propia *esencia*, puede leerse: “La identidad del ente no es la «identidad» abstracta que traduciría un «primer principio» tomado en su nivel mínimo, es decir, montado sobre la «univocidad» del ente. El juicio «A es A» no es una tautología (simple aseveración de una situación de hecho); no se limita tampoco a expresar especulativamente la pertenencia de una forma a un sujeto; ni, inversamente, la adscripción del sujeto a una cierta «clase» en razón de una convención que se le atribuya. Debe entenderse el juicio como un acto, mediante el cual, profesa y certifica el «yo» que le consta, por una toma de conciencia objetiva, la tendencia del ente concreto —mentado por el sujeto— a realizarse, bajo la condición del acto (*esse*), en identidad con la “forma” mentada por el predicado a modo de «idea» o «ideal» que da la medida de lo que el sujeto es capaz: «Unusquisque videtur esse quod est potius in ipso».”⁸⁴ Mediante este texto endiabladamente encabalgado y casi quijotesco, se ratifica una nueva acepción del “*sequitur*”. Fija el *sequitur* una *esencia*, una toma de conciencia objetiva. Fija —lo destaco aparte— una *necesidad*. Es necesario que el ser opere de una determinada manera, la suya. En tal necesidad cifra su mismo ser, toda vez que “*operari sequitur esse*”. La necesidad del juicio traduce la única necesidad: vivir en la consistencia o en la “*influentia essendi*”.

Estamos preparados para la comprensión de una tercera acepción —me refiero siempre al *sequitur* que ya podemos traducir por “es”—, corolario de las dos anteriores. Si la creatura está “distendida” entre un acto primero y actos segundos, si tal “distensión” se enmarca en el límite de una *esencia* a realizar, veamos el corolario: “*operari sequitur esse*” traducirá, curiosamente, una *potencia*, una *virtus*, unos *hábitos*. Aclaremos de entrada que se juega aquí la cuestión del *ezos*, de la ética. La “potencia” será, no sólo el residuo psicológico de una facultad originada por distinguir ser y operación; será más bien el poder de asumir la acción. Tal poder, estructuralmente distendido, contendrá espontaneidad por su eje cardinal (*esencia*) y laboriosidad en el margen de lo que le es dado, virtuosamente, como tarea. Difícilmente irá reencontrando la facilidad. (El *habitus*, como muchos autores han destacado, acentúa el carácter lento pero arraigado del existir). Así entiende B. lo que llama “difícil-facilidad”. Este *sequitur* expresa a un tiempo la distensión y la vinculación del *operari* al *esse*. Ha de interpretarse como un *est*: un *est* que copula *esse* y *operari* según una doble dirección. En el momento de la espontaneidad, “*esse est operari*”, es decir, ser es vivir, inmergirse en la acción sobre la circunstancia; en el momento de la *reflexio*, “*operari est esse*”. El obrar adquiere la sistencia en sí de una interiorización perfecta, de una perfecta inmanencia en el espíritu del obrar en que su *esse* se despliega. Es un *nascor* ontológico, un fundamento fundante de

la abertura, a la cual es (¿hasta qué punto?) correlativa, en la cual está comprometido.⁸⁵

Cerremos la difícil especulación diciendo tan sólo, en resumen, lo siguiente: el *habitus*, lugar temático del pensar de B., ha sido alcanzado en su dimensión ética. Bajo tal dimensión es principio de vida mental ya que, en definitiva, observa cálidamente BOFILL: "No es posible entender a un ser al margen de su obra"⁸⁶ ("operari sequitur esse").

La andadura desabrada de estos desarrollos provocará sin duda una doble objeción: poco tiene que ver, casi es un pretexto, con el adagio mentado. Otra objeción repetirá la consabida queja respecto al pensar especulativo. A la primera objeción respondemos: es cierto, añadiendo que cualquier adagio de prosapia griega salta en añicos cuando se le inyecta savia cristiana. La segunda objeción, a saber la queja sobre la especulación en general no tiene respuesta. (Confesemos que dos libros importantes en nuestro país, *Sobre la esencia*, de ZUBIRI, y *Obra filosófica* no tienen lectores.) Es posible, con todo, abstraer del andamiaje reflexivo dos palabras *sistencia* y *virtus* en el hacer y en el pensar. Su contenido es ya más traducible en pregnante vernácula. *Sistencia* se opone a dispersión. Ya advertía ARISTÓTELES sobre la zona *sinbebekos* que enturbia nuestra vida mental.⁸⁷ Las circunstancias de nuestro momento histórico pueden ya convertir en "aceptada" una situación de pérdida colectiva y personal (*sinbebekos*). *Virtus* sugiere necesidad y atrevimiento; supone, en una palabra, aventura y creatividad históricas. *Sistencia* y *virtus* reclaman lo que más se ha perdido, a saber, el mínimo arraigo o creencia en la realidad. Una abdicación de actitud, más que de doctrina, ontológica consume esta triple aceptación: fragmentación colectiva del discurso, experiencia colectiva de la gratuidad, olvido colectivo de toda raíz. A una cultura que acepte un funcionamiento tal, sólo le quedan las reglas de juego estipuladas por las convenciones (formalismos) y una interior desazón (enfermedad). J. L. ARANGUREN ha distinguido, en otro contexto, "formas noéticas" y "formas patéticas" de religiosidad y pensamiento.⁸⁸ Podría apostillarse esta distinción: no hay realidad más patética que la frialdad de ciertas formas noéticas.

III. DE LA UNIDAD DE TEMA A LA UNIDAD DE INTENCIÓN (la existencia reflexiva)

Todo lo anterior no era sino un paréntesis necesario para potenciar, a través de la vicariedad del concepto, aquel "per hanc cognitionem cognoscitur «an est» anima, sicut cum aliquis percipit se habere animam". El palpo silencioso fue lo único que en vida, docencia y escritos, comunicó con admi-

85. J. BOFILL, *Sobre els principis* (artículo inacabado).

86. DAR., p. 214.

87. ARISTÓTELES, Libro V, *passim*.

88. ARANGUREN, *Zubiri y la religiosidad intelectual*, Obras completas, Plenitud, Madrid, 1965.

nable *virtus* J. BOFILL. Se intenta ahora, por difícil retracción, sorprender y resumir los grandes alientos que posan en cualquier recodo del concepto. Utilizó con frecuencia B. lo que BERGSON llama "imágenes mediatrices".⁸⁹ Entiende BERGSON por imagen mediatriz, algo que, equidistando entre intuición y concepto, abrevia en plástica exterioridad aquello que la intuición debe silenciar y el desarrollo sistemático no acaba de expresar. La mediación imaginativa que utiliza el autor que presento se concreta en la robustez del verbo *se erexere* o, variantes, como *stare* por oposición al simple *jacere* o *keisai*.⁹⁰ En acepción cognoscitiva, B. nos habla del pensar *necesario*, por contraposición al "tanto importa" alrededor del cual se articulan con frecuencia nuestras coherencias formales. Se trata, en definitiva, del primer dato donde radica aquella dimensión entitativa que se encuentra, se recuerda a sí misma en vigorosa identidad ("sicut cum aliquis percipit se habere animam"). Anterior y fuente de cualquier reflexión objetivadora, está una *reflexio* en el sentido literal de vuelta a sí creadora y arraigada. Mediante ella, sordamente, percibimos el alma. Si se me permite una extrapolación de género literario que exterioriza, de paso, la silueta misma de BOFILL, BAROJA ha hablado, en limpio autorretrato, de ese silencio en el que una imagen entorpecedora del propio ser desaparece para permitir nuevas emergencias. Leemos en *Elizabide el vagabundo*: "Su inercia y su pereza era más de pensamientos que de manos; su alma huía de él muchas veces; le bastaba mirar el agua corriente, contemplar una nube o una estrella, para olvidar el proyecto más importante de su vida...".⁹¹ También BERGSON caracteriza dialécticamente a la memoria como capacidad de olvido respecto a la percepción inmediata. Lo dice admirablemente, "toute perception est déjà memoire, nous ne percevons pratiquement que le passé, le present pur etant l'insessable progrès du passé rongéant l'avenir".⁹² Me atrevería a afirmar que de esta gracia olvidadiza nacen los ricos conceptos. Cuanto más apuran éstos su cercanía al lugar preconceptual, con mayor vigor asumen su pretensión ontológica; más "son".

BOFILL comprendió bien las alternancias dolorosas de presencia y ausencia memorativas que sostienen cualquier expresión reciamente intelectual. En penetrante simetría habló B. de una correlación rigurosa. Las fragmentaciones de nuestro discurso expresivo traducen fragmentaciones vitales. Como ya vimos, una ley radical de no contradicción vital o, en versión positiva, de afirmación o necesidad de ser, aguantan y sanean nuestras identidades formales. A más de sorprender esta radical condición, profundiza B. en las situaciones regresivas o turbias donde toda unidad se quiebra. La imagen del mundo aparece fragmentada porque nosotros, previamente, lo estamos. BOFILL habla de una huida del tiempo, excelente versión de la

89. BERGSON, *L'intuition philosophique*, Edición del Centenario, P. U. F., pp. 1.345-1.363.

90. DAR., p. 215. La captación profunda de la metáfora *stare* nunca la obtendrá un artículo académico como el presente. Remito pues a otra captación privilegiada: *Pour Jaume Bofill de Monelle Picard*, con el emocionado recuerdo de HANS RUDOLF PICARD, *La comprensión actual de la música de Mozart* (n.º homenaje *Convivium*) y a las evocadoras notas de quien sólo le conoció por lectura, DOMINGO MELERO (escrito inédito).

91. P. BAROJA, *Cuentos*, Alianza.

92. BERGSON, *Matière et Mémoire*, Edición del Centenario, p. 291.

huida memorativa. La huida temporal hay que entenderla bergsonianamente, como un decaimiento de la *durée* (*reflexio*), en el tiempo indefinido o genérico (espacializado diría BERGSON). Una vez dissociada, por explicables cansancios, nuestra interior unidad, aparecen "reificaciones" o "contrariedades excluyentes" en nuestro horizonte visual. "Toda dualidad que aparezca en un nivel ontológico finito ("distensio") tienden a adoptar el modo de "oposición de contrarios".⁹³ Cada uno de sus términos intentará adecuar el acto originario, autoafirmándose en un "acto" que acapararía totalmente, si fuese posible, las indefinidas virtualidades que un determinado nivel permite. Al convertirse, así, en un falso "absoluto", excluiría en la misma medida el término opuesto; "situación dilacerante, porque no dejan de estar sometidos ambos términos a una ley previa de unidad que exigiría su conciliación".⁹⁴

Profundiza más B. en tal situación negativa de "contrariedad". Ve en ella una posibilidad estructural que nos pide actitudes más o menos recias para soportarla. A propósito de su interpretación de *Vol de nuit* leemos una aguda descripción de la actitud "expectante" ante situaciones contradictorias. "La honestidad y la sinceridad le impedirán, entonces, la evasión en cualquiera de las falsas direcciones que, tantas veces, determinan nuestra opción: el recurso a conciliaciones eclécticas, puramente verbales, por no considerar la dificultad real de la vida, o la absolutización de uno de los valores en conflicto, con la indebida postergación de otros... Pero no escamotear las dificultades, quiere decir poseer la fuerza, ecuanimidad, tenacidad de colocarlas o mantenerlas sobre la mesa tanto tiempo como sea necesario; soportar la tensión, diferir todo «no» o todo «sí» que, lograda una mayor madurez, se obtenga la conciliación por aquello que un autor... llama «elevación mental»." ⁹⁵

Apura más BOFILL la dificultad en un texto del que ya hemos hecho mención. Más allá de una actitud positivamente expectante ante los contrarios o contradictorios (sería interesante ver a esta luz la diferencia contrario-contradictorio), habla B. de una victoria negativa. En ella cree ver un último reducto mental y en su raíz vital. Lo caracteriza como una posible abstención justificada siempre por un saber, aquí residual, que permite comprender el "no puedo comprender". Gustó recoger escalonadamente estos tres niveles de asunción ética de los "contrarios" de la vida cotidiana: comprensión circular o reflexiva en la cual privan las trilogías, en cuanto flexibilizadoras, reflexivas de los dualismos; expectación esperanzadora de una conciliación que "directamente" se nos escapa; abstención en el límite, de cualquier abdicación por humillante y ética comprensión negativa.

Toda nuestra visión de la realidad sociopersonal y religada, penden de este admirable tesón. "Como esta victoria no conseguida positivamente, puede serlo en negativo, no podemos tratarlo aquí: limitémonos a indicar que, en el orden moral, constituye la última posibilidad de la libertad, cuando pueda parecer definitivamente perdida." Nos hallamos, por tanto, ante una

93. DAR., p. 218.

94. DAR., id.

95. OF., p. 260.

auténtica *de intellectus emendatione* en la cual, salvadas las varias direcciones, se cifrará siempre una ontología.

El peculiar horizonte conceptivo de B. lo hemos tematizado ya anteriormente. El ser humano se encuentra tenso entre trinidades reflexivas o reflexión sin más, y dualidades que revelan la imperfección de su reflexión. La tradición del gran siglo racional calificó el estadio de "contrariedad" como situación pasional e intentó, como es sabido, una terapia de lo imaginativo-pasional.⁹⁶

Este estudio —se habrá observado y la autoironía mínima lo confiesa— no encuentra su tono. Se debate entre distancia expositiva y complicidad elogiosa. La distancia se abre desde la exposición misma a distancias más radicales. BOFILL concretó su ontología, digámoslo así, en un mundo que no dudé en calificar de abrigado. Léase el cálido artículo sobre *Les realitats medials*.⁹⁷ Será fácil circunscribir en un tiempo y un espacio que ya pasó las ramificaciones normales en las que configuró el existir. Su vida y la circunscripción de su entorno no podrán ni deberán repetirse. En la medida en que meditó B. su realidad, nos queda ésta ajena en cuanto tal y la meditación misma que la envuelve. Así, vida y ontología nos son extrañas, restando como un recuerdo de algo que fue. No otra cosa afirmaba al comenzar este artículo: destacaba la distancia, y la negación casi, de un magisterio, del lugar ontológico de este magisterio. Acháquese, pues, tan sólo, a adherencias cordiales la imposibilidad de una fría exposición doctrinal. Podrá ya aclararse —"si comprehendis non est Deus"— en qué sentido, biográficamente íntimo, se anuda aquí con JAIME BOFILL a través de una negación que, a la vez, encuentra también posibilidad de anudar y anidar.

"La metafísica es la consideración de la realidad en aquel nivel en que la referencia a Dios está inmediatamente exigida."⁹⁸ Exigida tal vez, en cuanto exige fidelidades que deben alternar con diferencias. BOFILL habló —y lo he pormenorizado en esta exposición— de la situación "dilacerante" en la que dos contrarios se excluyen. Su vigor ontológico —su vigor heredable— negó que la exclusividad de los contrarios fuese palabra definitiva. Aceptó sí la "contrariedad" de soportar tal situación; pidió incluso la "tenacidad de colocarlos y mantenerlos sobre la mesa tanto tiempo como sea necesario". Es éste el lugar de las fidelidades y las distancias inevitables. "Si comprehendis non est Deus", frase de la teología negativa, puede ser lugar ontológico y también teológico. "Deus semper maior", dijeron los medievales. Revelaron con ello fe y capacidad de misterio; revelaron también el arranque de cualquier aventura o novedad. Tal vez sea ésta la dimensión natural de la razón o la metafísica a título de disposición natural: la denuncia de toda reificación fácil de uno u otro signo (su tematización refleja sería discurso metafísico *stricto sensu*).

La cuestión última se reduce a preguntarnos sobre la vigencia sociocultural de una actitud ontológica así entendida. Aventuro una respuesta afirmativa.

96. F. ALQUIE, *Le désir d'éternité*, P. U. F., 1968.

97. OF., pp. 245-259.

98. MS. II, p. 149.