

La experiencia metafísica en Jaume Bofill

PEDRO CEREZO GALÁN*

No puedo hablar del maestro y amigo Jaume Bofill sin hacer algún tipo de confesión. Séame, pues, permitido un pequeño apunte autobiográfico. Cuando hace años obtuve mi primer destino académico en Barcelona, con una cátedra de filosofía en el Instituto Ausias March, un ilustre profesor que había formado parte de mi tribunal de oposiciones me recomendó vivamente que, a mi llegada a Barcelona, me pusiera en contacto con el profesor Jaume Bofill, catedrático de metafísica en la universidad. Posiblemente había descubierto en mí, durante los ejercicios académicos, una vocación metafísica, y quería que la siguiera cultivando a la sombra de quien tal vez había sido su maestro. Se lo prometí y le agradecí de todo corazón la recomendación. Cuál no sería mi sorpresa, casi recién llegado a Barcelona y cuando aún andaba atareado con el trabajo de acomodarme a mi nueva circunstancia, al recibir un buen día en el instituto una breve nota de Jaume Bofill, quien me felicitaba por mi nuevo destino y me invitaba a visitarle a su casa. El discípulo también se lo había advertido a él, que así se adelantaba tan generosamente a mi propósito, venciendo acaso mi pereza o mi pudor. Fui a verle, con verdadera avidez, una tarde luminosa de primavera; me recibió amablemente en su casa y charlamos sobre mi formación y mis intereses vocacionales, mis aficiones y mis primeras impresiones de la

* Catedrático emérito de filosofía de la Universidad de Granada.

ciudad, y, al final, me invitó a acercarme al seminario de *Convivium* cuando me fuera posible. Recuerdo que fue una charla apacible con cierto aire de confianza y en un clima de sinceridad y cordialidad, que suscitaba espontáneamente su sola presencia. Yo había perdido a mi padre dos años antes y estaba muy sensible a cualquier gesto de solicitud. Había dejado, además, mi círculo cultural de Madrid, en torno a José Luis Aranguren, en la Universidad Complutense, donde comenzaba a abrirme camino como ayudante, y de repente me sentí acogido con una generosidad inmerecida, que era un don y una promesa de amistad. Luego he sabido que aquellos años, de 1963 a 1965, fueron para él, ya tocado por la enfermedad, sus «años de propina», y algo de ella me alcanzó a mí, que me acercaba a él en su hora postrera, cuando era más intensa y concentrada su luz interior.

Bajo tales auspicios comenzó la historia de nuestra relación, breve por desgracia, pues llegué a Barcelona en la primavera de 1963, y en noviembre de 1965, mientras me hallaba en Heidelberg en una estancia de estudio, me llegó la noticia de su muerte. Unas semanas antes había recibido una postal suya, con un bello paisaje de Viladrau, en la que me animaba en mi soledad y bromeaba con un cartarro que podía llevarle a la tumba. Yo sabía que estaba enfermo, o, para decirlo mejor, lo adivinaba a veces en su cansancio y la melancólica expresión de su rostro, pero era tan viva y tenaz su voluntad, tan franca y confiada su sonrisa, que a su lado no era posible percibir la menor sombra acechante. Más tarde, al releer aquella postal, vi en ella una delicada y entrañable despedida. Nuestra amistad fue breve, pero para mí intensa y fecunda. Pocas personas han tenido una influencia de tan gran calado en mi vida, no sólo por sus escritos, de una penetrante gravedad metafísica, sino también por su estilo mental, fino y elegante, lleno de *esprit*, su gesto acogedor y su actitud (una rara «gravedad de ser», humilde y leve, que irradiaba serena y confiada alegría).

A los pocos días de conocerle me acerqué a la Facultad de Filosofía y asistí a algunas de sus clases de metafísica. Aquella facultad barcelonesa de los años sesenta, a diferencia de la Complutense en la que había estudiado, era mucho más abierta en cuanto a ideas y actitudes mentales. Tenía sobre todo una particularidad que me lla-

mó vivamente la atención. Bofill solía invitar cada año a algún prestigioso profesor extranjero, que impartía un minicurso o seminario de varias conferencias, recogidas más tarde en *Convivium*, la revista de la Facultad de Filosofía y Letras. Así conocí a Max Müller y a George Gadamer, quien me animó a mi primera estancia de estudio en la Universidad de Heidelberg. Se celebraba, además, en la Facultad, un seminario conjunto del profesorado de filosofía, o, al menos, de buena parte de él, que se congregaba en torno a Bofill. Cuando asistí por primera vez a sus sesiones, éste me presentó con toda sencillez como un amigo, recién llegado a Barcelona y que necesitaba compañía. Allí conocí a compañeros de la redacción de *Convivium*: Cuéllar, Canals, Álvarez Bolado, Gomá, Pérez Ballestar, Mañé y Salvá, con algunos de los cuales, especialmente con Alfonso Álvarez Bolado y Francisco Gomá, he mantenido una firme, fecunda y entrañable amistad. Aquel año, el tema de debate era la *analogia entis*, y yo, que acababa de presentar mi tesis doctoral en la Complutense con un trabajo sobre la metafísica de Aristóteles, pude contribuir al tema con un protocolo, que fue debatido con sumo interés. Muy pronto descubrí que *Convivium* no era sólo una prestigiosa revista de ideas, sino, ante todo, un círculo de amistad intelectual. Cada año se debatía un tema en sesiones periódicas, quincenales o mensuales, y la puesta a punto final se celebraba con una convivencia de fin de semana en la masía de la familia Bofill en Viladrau. Había, sí, un espíritu de *Convivium*, que hacía honor a su nombre, de franca convivencia y cálida compañía, de búsqueda gozosa en común, y su inspiración la proporcionaba, tal vez sin proponérselo, Jaume Bofill, con su presencia leve y acogedora, su delicada elegancia de trato, y su *esprit de finesse*. A menudo callaba en las sesiones, absorto en el ritmo de su pensamiento, y, de vez en cuando, una pregunta, una cita oportuna, una fina consideración nos devolvían un destello de aquella luz interior. Bofill tenía el don de acoger y comprender, de orientar con una palabra o un gesto, de pensar conjugando la verdad y la amistad. Alguna vez, mientras lo escuchaba, me acordé de aquel lema paulino, *facientes veritatem in charitate*, que él vivía con absoluta sencillez y connaturalidad. Como dejó escrito en «Contemplación y caridad» (1950), «el pensamiento, de sí, tiene su gravedad; las ideas,

su peso»,¹ pero éste gravita sobre el corazón, que las hace vivas y fecundas. Su pasión intelectual era concentrada y cálida, como una fragua con los yunques a punto, a diferencia de su trato, tan sereno y apacible como su mirada o su sonrisa luminosa. Como ha escrito Luis Cuéllar, «a su contacto todo se hacía más puro y a la vez más grave y trascendente».

Después de escucharlo en clase, quise conocerlo a través de su escritura y conseguí dos números de la revista *Convivium*, donde había aparecido un estudio suyo verdaderamente magistral, «Para una metafísica del sentimiento»,² casi como un programa de orientación de toda su empresa filosófica. En el ejemplar que cayó en mis manos, y que guardo como una reliquia, en la pasta estaba pegado el *ex libris* de Jaume Bofill, un monje sentado ante un grueso libro, al que señala con un dedo de su mano izquierda, mientras que en la derecha apoya sus mejillas con un gesto meditativo. Delante del libro aparece una lámpara encendida, como un símbolo de muchas vigiliass, y sobre el hombro del monje se ha posado un pájaro, que parece dictarle al oído lo que éste se afana en comprender. Al verlo pensé en el pájaro solitario, en que Juan de la Cruz encarna el espíritu de la contemplación, entre cuyas características —dice el santo—, «es que siempre tiene vuelto el pico donde viene el aire. Y así el espíritu vuelve aquí el pico del afecto hacia donde viene el espíritu de amor».³ Aun cuando tal vez este pájaro del *ex libris* de Bofill sea el mismo espíritu de amor, que insufla a la par, en quien quiere escucharlo, la verdad y la caridad. Una doble aura, unida en forma de corazón, envuelve al pájaro y la cabeza del monje en un acorde de armonía. La estampa que acabo de describir parece una miniatura de un libro de horas, que nos transporta a otro mundo, con su ritmo de *ora et labora*, su aire de silencio meditativo y sus éxtasis de contemplación y de amor. «Primado de la contemplación», pues, pero «contemplación amorosa», como él la define. «La fuerza que la sostiene no es el *amor de ver*, el amor del acto, sino *el amor de la persona*

1. BOFILL I BOFILL, Jaume. *Obra filosófica*. Barcelona: Ariel, 1967, pp. 89-90.

2. Ídem, *Convivium*, I (1956), pp. 19-54.

3. JUAN DE LA CRUZ. *Cántico espiritual*, «Declaración de las canciones XIV y XV».

contemplada»⁴ en trance de participación y comunión. En el fondo, Jaume Bofill era un monje de alma, sencillo y humilde, con una mirada unguada por muchas meditaciones, plantado en un tomismo nada convencional o escolástico, porque él lo reanimaba desde un fondo cordial agustiniano, que hacía de él una filosofía existencial. «Un contemporáneo anacrónico», lo ha llamado con cariño Álvarez Bolado, por aquella fuerza mental con que se alzaba desde el tiempo presente, tan convulso y desorientado, a una tradición viva y fecunda. «Este anacronismo, que tiene aquí el sentido activo y heroico de una *anábasis*, de un ascenso a las fuentes de nuestra humanidad —dice Bolado certeramente— es una de las fuerzas más imprescindibles y fecundas para el futuro del hombre.» A su lado, escuchándolo y releyéndolo, se sentía esta honda vibración de eternidad, que intentaba salvar al tiempo vivido de su desorden y dispersión.

Jaume Bofill nos ha dejado en su obra registros de estas meditaciones y de estos raptos contemplativos, que eran el ritmo interior de su vida en medio de la prosa cotidiana —prosa que él no desdeñaba, pero que tenía asumida y elaborada artísticamente en clave de otra cadencia superior—. Hace años, en 1967, cuando apareció reunida su *Obra filosófica* en la editorial Ariel, compilada por la mano amiga de Josep M. Calsamiglia, tuve la ocasión de hacerme eco de ella en una recensión de urgencia, aparecida en *Convivium*.⁵ Me referí entonces al «carácter intermitente» de su pensamiento, en destellos o ráfagas, o, si se prefiere, en raptos de contemplación, pero subestimé su unidad interna, que no es sólo «de estilo o de intención», como entonces decía, sino sustantiva, como ha hecho ver Joaquín Maristany en su denso artículo «Jaime Bofill, memoria y expresión». Hoy pienso que hay un núcleo originario, que integra estudios como «Por una metafísica del sentimiento», «Ontología y Libertad», «Intencionalidad y finalidad» y «D'una teoria de l'acte a una teoria de la relació interpersonal», en una unidad programática y sustantiva, e incluso sistémica, indiscutible. Y me parece muy acertada, por lo demás, la ordenación que propone Maristany, que ad-

4. BOFILL I BOFILL, Jaume. *Obra filosófica*, op. cit., p. 96.

5. CEREZO, Pedro. *Convivium*, 26 (1968), pp. 105-111.

vierte «en la “metafísica del sentimiento” una ontología fundamental y en “D’una teoria de l’acte” el esbozo de una ontología general o también de una teología». A continuación, voy a esbozar la primera, por tratarse del punto de partida de su pensamiento y, a la vez, de la experiencia más radical de su propia vida, salvando, claro está, la propiamente religiosa.

La obra de Bofill se inscribe en un amplio movimiento regenerativo de la filosofía de inspiración cristiana, que trata de restablecer su clave interna de constitución en la metafísica tomista, salvándola de la degeneración que sufrió en la Baja Edad Media, por obra del intuicionismo y la teoría de la doble verdad. Este amplio círculo de estudios subraya, ante todo, el valor de la síntesis ontológica (de *essentia* y *esse*), así como la tesis central de la *analogia entis*, frente al univocismo formal racionalista y al intuicionismo esencialista. En este empeño se hallan obras metafísicamente tan valiosas como *El punto de partida de la metafísica*, de Joseph Maréchal; *El ser y la esencia*, de Étienne Gilson; *Siete lecciones sobre el ser*, de Jacques Maritain, y *Espíritu en el mundo*, de Karl Rahner. Lo propio de Bofill es centrarse en una metafísica del alma, como ya había hecho A. Gardeil (*La structure de l’âme et l’expérience mystique*), inflexionándola en un sentido ontológico existencial, lo que le permitía situarse en la dimensión del existencialismo personalista cristiano (el espíritu encarnado de Gabriel Marcel) y poder entrar en diálogo con el pensamiento moderno desde Descartes a Husserl y Heidegger. Como se sabe, la ontología fundamental, a diferencia de la general, se propone dilucidar el lugar del fundamento. No es, pues, una teoría de la realidad, sino de su *primordium* onto-lógico, desde donde se posibilita un logos o saber de lo real. Tampoco tiene un carácter proemial, ni meramente introductorio, salvo que se entienda la introducción como una apertura y justificación del propio ámbito metafísico. En la tradición aristotélico/tomista, se trata de una teoría del alma (*psiche*, *anima* o *mens*), que por ser «en cierto modo todas las cosas (*quodammodo omnia*), según un adagio de la Escuela, posibilita, en su constitución y dinámica interna, el acceso al orden trascendental de lo real (el *ens qua ens*) y de los primeros principios». Otros la llaman psicología reflexiva o bien psicología trascendental. Por eso habla Bofill

en «Para la metafísica del sentimiento», invirtiendo la formulación de Gardeil, de «un estudio de la conciencia psicológica como punto de partida del conocimiento metafísico». ⁶ Precisamente, Joseph Marechal había analizado la tradición filosófica moderna desde «el punto de partida de la metafísica», y, en el tomo v de su vasta obra, desarrolla en pormenor, en el marco tomista, el problema del conocimiento y su dinámica interna, buscando el anclaje de la afirmación ontológica. Cuando Bofill ataca este problema, se propone corregir el planteamiento rígidamente intelectualista, en Rousselot y hasta en el propio Marechal, abriéndolo a una dimensión ontológico/existencial. Con ello, Bofill se sitúa en diálogo implícito con su propio tiempo, con la analítica existencial de Heidegger, que buscaba en la primacía óptico/ontológica del *Dasein* el punto de apoyo para establecer el sentido del *ser*, ⁷ o con Husserl, quien en su *Lógica formal y trascendental* perseguía este mismo problema, pero desde un enfoque intencional objetivista. Bofill se mantiene dentro de la rica tradición tomista, pero buscando en Tomás de Aquino aquel trasfondo existencial agustiniano que le permite entroncar con la dimensión vertical ontológica del acto de ser. De ahí el brillante análisis bofilliano del tema de la *duplex cognitio* en la cuestión disputada de la mente, ⁸ para mí la pieza más lograda, de fondo y forma, de todas las suyas.

Según el planteamiento de Tomás de Aquino, a la mente o al alma se puede acceder por dos tipos de conocimiento. Uno, el eidético, a través del cual llegamos a conocer qué es la mente a partir de los objetos sobre los que recae la intencionalidad de sus actos, y de éstos a sus potencias, y por fin, a la propia esencia del alma. Se trata, pues, de un proceso reflexivo, que partiendo de la universalidad objetiva del conocimiento, alcanza el *verbum mentis* o *species* inteligible, en que el alma comprende el objeto y se hace una con él, y desde la inmaterialidad de la *species* se infiere la propia inmaterialidad o espiritualidad

6. BOFILL I BOFILL, Jaume. *Obra filosófica, op. cit.*, p. 107.

7. HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2009, párr. 4.

8. TOMÁS DE AQUINO. *Quaestiones disputatae de veritate. Quaestio X (De mente)*, a. 8.

del alma. De ahí que Bofill lo llame un conocimiento objetivo según la «unidad de forma», pues todo el proceso transcurre en el plano de las formas objetivas. Ahora bien, este conocimiento esencial, aplicado al modo en que se conoce cualquier objeto, plantea un problema, como reconoce Bofill: ¿cómo salvaguardar entonces la evidencia objetiva de lo real?, esto es, ¿cómo garantizar la afirmación ontológica de que el objeto conocido es puesto como siendo (*habens esse*)? Para alcanzar esta nueva dimensión, no meramente formal, sino existencial, se requiere un segundo tipo de conocimiento del alma, «por el cual la mente se alcanza a sí misma, *no a modo de término, sino como principio* de conocimiento, y, en general, de toda la actividad psíquica del sujeto». ⁹ Se lleva así a cabo un paso de la línea de la forma a la línea del acto, y, por ende, a la dimensión existencial del alma *ut origo et principium*. Se trata, pues, de un nuevo tipo de conocimiento del alma, «perceptivo, presencial, existencial», como es propio de la captación de su propio acto en ejercicio, lo que le permite implantar en el orden del *actus essendi* todo el conocimiento objetivo o quiditativo. En lo que respecta al objeto conocido, ahora es posible complementar e integrar las dos fases del conocimiento, la eidética y la vital, la de la *quidditas* y la de su acto existencial (*habens esse*), «por cuanto por virtud de esta fase vital primitiva el conocimiento esencial ulterior se encuentra justamente implantado en el ser». ¹⁰ Este segundo tipo es también reflexivo, pues el alma se capta en sus actos, pero *ad originem potentiae*, esto es, no por vuelta o rodeo formal a partir de sus objetos conocidos, sino de modo inmediato, en su directa presencialidad, o, como señala Bofill, se «atiende a la propia *actividad* del sujeto pensante, por la cual el objeto es puesto en la existencia, a saber, al *cogito*, y junto con ello, al *sum* que acompaña en todo momento en la conciencia a aquella actividad». ¹¹

Así, enlaza Bofill expresamente con la tradición moderna de la subjetividad, como polo activo fundante del conocimiento (*cogito*), pero, a la vez, la inflexiona o corrige, pues no se trata de un cono-

9. BOFILL I BOFILL, Jaume. *Obra filosófica, op. cit.*, p. 115.

10. *Ibíd.*, p. 117.

11. *Ibíd.*, p. 120.

cimiento del acto pensante *per modum obiecti*, en cuanto paradigma de claridad y distinción, que pueda servir luego de criterio de objetividad del conocimiento, como sostenía Descartes, sino *per modum acti*, en su real ejercicio de ser pensante, lo que lo convierte en «el fundamento de toda certidumbre existencial».¹² Ya Heidegger alegaba contra Descartes que éste había dejado sin dilucidar el *sum* del *cogito*, esto es, la estructura ontológica que lo constituye en cuanto ser pensante, para fijarse exclusivamente en el modo de la *cogitatio*.¹³ En un sentido análogo, Bofill acentúa la experiencia ontológica del *sum cogitans*, esto es, de sentir conocimiento y sentirse como principio del mismo en el propio acto de ser:

Al nivel de la *mens*, en cambio, el conocimiento «entraña» íntimamente en el sujeto la realidad conocida; por esto, al propio tiempo que el sujeto afirma la cosa en la identidad y estabilidad de su ser, se afirma a sí mismo en la certeza de su afirmar, no implícitamente, sino temáticamente: dirá, en efecto, no solamente «pienso», sino «yo pienso».¹⁴

Y, más fundamentalmente, yo *soy* pensante, esto es, existo en cuanto acto pensante. Me atrevo a sugerir que el planteamiento de Bofill está más cerca de Fichte que de Descartes, pues lo que le importa es esta autopresencia activa y autoafirmación del yo en su acto, y no el conocimiento objetivo de sí mismo. Niega, sin embargo, enérgicamente, contra Descartes y Fichte, que se trate de una intuición intelectual, pues el hombre no es un espíritu puro, en translúcida presencia de sí, sino encarnado, esto es, vinculado a la materia y vuelto hacia el mundo. Para que haya intuición intelectual se requiere, precisa Bofill, «la inmanencia de un ente a la mente, por modo natural y por modo intencional, de modo tal que sea inmediatamente conocido».¹⁵ Y éste no es el caso en un espíritu finito. Se podría alegar que, al menos, el entendimiento es inmanente a sí

12. Ídem.

13. HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*, op. cit., párr. 6 y 43.

14. BOFILL I BOFILL, Jaume. *Obra filosófica*, op. cit., p. 122.

15. *Ibíd.*, p. 127.

mismo y por eso puede apercibirse de su acto de ser, de modo inmediato, pero se trata de un acto abierto, referido a lo otro de sí, y, por tanto, en su aperccepción no puede captarse a sí mismo de modo objetivo en una intuición eidética de su propia forma. Ahora bien, este segundo tipo de conocimiento del alma en su acto de ser no excluye el primero, sino que se complementa con la *reditio* reflexiva sobre *lo* que es el alma. Se trata de sentir que se *es*, de autoapercibirse *siendo* como polo activo de intencionalidad.

Es justamente en la «energía» de esta actividad vital en lo que el sujeto activo se percibe a sí mismo, como el fondo estable, actual y actuante de aquella actividad; *percipit se animam habere*.¹⁶

Recuerda Bofill a este propósito que Aristóteles llamó vida a este intermedio entre el acto y la operación, y retoma su expresión de sentirse vivir, «sentirse a sí mismo en la plenitud vital del propio ser.¹⁷ De este modo, el *cogito* queda traspasado hacia el *sum* que lo sustenta, pues «en el *cogito* en que es dado el *sum* alcanza justamente este *sum* la plenitud de su sentido». ¹⁸ De ahí que Bofill lo llame «sentimiento fundamental», como Rosmini, como Th. Haecker, e incluso como el propio Unamuno, quien habló en uno de sus ensayos, titulado precisamente «Plenitud de plenitudes y todo plenitud», de «la intuición de la propia sustancialidad», esto es, de sentirse el alma y «sentirse ser y existir como núcleo de su universo», y habla a este propósito de un «tacto» espiritual o contacto con el propio espíritu, que nos revela «la propia sustancia de la conciencia, y con ello, el verdadero mundo sustancial». ¹⁹ Creo que este texto unamuniano, de tono poético, hubiera hecho las delicias de Jaume Bofill, incluso en un sentido complementario, pues aquellos que no se sienten vivir así, tienen, según Unamuno, un sentido hipnótico de la vida, como sombras de un sueño, y Bofill, de modo análogo, solía referirse a un

16. *Ibíd.*, p. 130.

17. *Ídem.*

18. *Ibíd.*, p. 131.

19. UNAMUNO, Miguel de. *Obras completas*. Madrid: Escelicer, 1966, t. 1, p. 1172.

escepticismo vital o existencial, mucho más grave que el meramente teórico, por falta de este arraigo en el sentimiento fundamental del propio vivir. En este sentimiento se abre, según Bofill, la «verdadera experiencia metafísica»,²⁰ pues nos sitúa más allá de las relaciones objetivas, que componen el mundo, en su «límite» mismo, hacia un acto de ser que lo trasciende, y, por lo mismo, puede abrirlo o posibilitarlo. Ya sabía la Escolástica, y más tarde lo ha recordado Max Scheler y el mismo Heidegger, que los sentimientos son intencionales y que nos revelan distintas tonalidades y modalidades valorativas o axiológicas de nuestro ser en el mundo, pero el sentimiento fundamental es aquel por el cual «la realidad no es dada *quoad esse*»,²¹ es decir, en cuanto al ser, y al valor último y trascendental de ser, soporte de cualquier otro valor, pues el acto del *esse*, en cuanto supone subsistir fuera de la nada y contra la nada, encierra en sí un valor absoluto, incondicionado. No es un *factum* empírico, sino una perfección plusquamformal. Ésta es la contribución genuina específica de la metafísica cristiana. De ahí que, aun cuando en cada ente finito el *esse* se dé limitado o coartado conforme a la perfección de la propia *essentia*, de suyo apunta a la perfección irrestricta e incondicionada del *Ipsum esse subsistens*. En virtud de esta referencia al *esse* absoluto *ut principium et finem* del propio dinamismo ontológico, el reino de lo ente se deja ordenar analógicamente en una estructura dinámica de participación y de dependencia (*analogia entis*), en una escala del ser. Así resume Bofill esta tesis central de la metafísica tomista.

La noción de ente es, pues, absoluta y relativa; expresa aquello en que toda realidad consiste y lo expresa, a la vez, como referido necesariamente a todos los demás que participan de esta denominación. Esta comunidad en una noción *una* a pesar de la oposición de sus inferiores es posible por realizarse en ellos una razón no *ex aequo* sino según un más o menos, *secundum magis et minus*, que entraña un orden esencial de derivación.²²

20. BOFILL I BOFILL, Jaume. *Obra filosófica*, op. cit., p. 133.

21. *Ibíd.*, p. 135.

22. *Ibíd.*, p. 59.

Ahora bien, la escala del ser lo es también del conocer. El reino ontológico es una densa red simbólica de relaciones y significaciones, por donde cabe un tránsito y ascenso según la escala de perfección. Ciertamente, al hombre le falta la clave ontológica constitutiva de este orden, y, por ello, no tiene la intuición intelectual propia del *intellectus* creador, pero en su compensación le está abierto el orden del ser en un diálogo inacabable. Como señala Bofill:

Si este conocimiento intuitivo no es posible para nosotros, no por ello deja de constituir el límite de nuestro devenir intelectual; y por tanto alcanzar las cosas *formalmente* como suspendidas del primer Ser, alcanzarlas formalmente como reflejo constituirá el *límite máximo* a que puede llegar nuestro conocimiento de ellas.²³

En el segundo ensayo sobre «La metafísica del sentimiento» (1957), explora Bofill, en confrontación con Maritain, el alcance de esta experiencia radical para la constitución del orden trascendental del *ens qua ens*. Hay que tener presente que el sentimiento fundamental no sólo revela implantación del yo en el ser a través de su acto, sino, conjuntamente, la modalidad de la situación en que se halla el yo en relación con otros seres. Como precisa Bofill, «la situación no significa para el sujeto un simple “estar en”, un *situs*, una determinación puramente empírica, contingente; antes bien le afecta y compromete en este *actus essendi* radical, que unifica y penetra todos los niveles en que estratifica su naturaleza».²⁴ Es, pues, «un modo de ser, que es constitutivamente un *co-esse*»;²⁵ o, dicho en otros términos, co-implica el acto de ser del yo con otras realidades en el universo. De ahí que en esta experiencia radical del *esse*, interiorizada reflexivamente o asumida por el yo, se dé la condición para la afirmación ontológica de la cosa, mediante la síntesis de *essentia* y *esse*, pues la connotación del *co-esse* permite la atribución de existencia a la realidad percibida e inteligida. No se trata de una con-

23. *Ibíd.*, p. 53.

24. *Ibíd.*, p. 150.

25. *Ibíd.*, p. 151.

notación empírica, como lo entiende un craso empirismo, sino del reconocimiento de la cosa en su propio acto de ser. La aprehensión de realidad enraíza así la forma objetiva de la cosa en la presencialidad, en que se me da a sentir en el *co-esse*, y, por eso, puede atribuirle fundadamente su propio ser (*habens esse*). La síntesis ontológica descansa, pues, en esta experiencia metafísica radical, que para Bofill es «el *único fundamento* posible de una metafísica no reducida a mera ciencia formal de correlaciones esenciales, o, lo que es lo mismo, claramente diferenciada de una lógica». ²⁶ Ahora bien, es el acto del juicio, plenitud del conocimiento y sede de la verdad, el que pone «al objeto en sí en cuanto trascendente del sujeto», al reconocerlo en su ser, de tal modo que la reflexión, como *reditio* o vuelta del sujeto sobre sí, en la interioridad de su acto, es congruente con la propia vuelta en sí de la forma objetiva como cosa real. En esta unidad consiste lo propiamente «especulativo» del pensamiento:

La referencia existencial tiene lugar —precisa Bofill— por una reflexión (del sujeto) sobre su acto, llevada más o menos lejos inicialmente (connotación de existencia en el juicio) de aquella *quasi quaedam reflexio* que es continuidad vital-unidad, a la vez, del sujeto y de su acto —que religa el pensar a toda nuestra actividad, a nuestra presencia actuante en el mundo.²⁷

De ahí que todo juicio, a la vez, que afirma una realidad objetiva traduzca o exprese una *fides*, un testimonio existencial que da el sujeto pensante de su propia experiencia del acto y de la verdad. Esta *fides* o certidumbre existencial, resume Bofill, es «constitutivamente, la manifestación de un sentimiento, que, por su parte, prolonga hasta la raíz y el umbral de la conciencia objetiva la comunidad ontológica de acto entre el sujeto pensante y lo que le circunda». ²⁸ En suma, la metafísica bofilliana del sentimiento significa un traspasamiento y sobrepasamiento de la posición de la subjetividad mo-

26. *Ibíd.*, p. 152.

27. *Ibíd.*, p. 158.

28. *Ibíd.*, p. 160.

derna en el propio acto ontológico/existencial del sujeto. Tal como concluye Bofill su ensayo, «reintroducido de esta suerte el problema del *cogito*, lo es ahora en una dimensión nueva, a saber, como acto del sujeto ontológico, en su proyección operativa y moral».²⁹

Decía al comienzo que el del Bofill es un tomismo agustiniano, inspiración que debe a su maestro Ramón Orlandis. Él fue quien llamó su atención hacia la ontología trinitaria de la mente de san Agustín. A la diada trascendental tomista *essentia* y *esse*, a la que se puede añadir el *ordo* ontológico de la escala del ser, corresponde en la tradición agustiniana la tríada factorial *species, modus et ordo*³⁰ y a ésta, a su vez, la estructura trinitaria de la *mens*, en cuanto inteligencia, memoria y voluntad. Es la tesis que desarrolla Bofill en el ensayo «Ontología y libertad» (1957). Bofill pone especial énfasis en su análisis del *modus* en cuanto dimensión existencial del *esse* o del acto y, subjetivamente en la dimensión agustiniana de la memoria, que había quedado relegada en la clasificación tomista de las potencias del alma al orden sensible. Siguiendo a Gardeil, Bofill vincula el sentimiento fundamental del acto del ser pensante con la memoria agustiniana, entendida como la presencia ontológica del alma en sí misma. «Llamaremos memoria —dice— a la *función de presencialidad* que se implica en la relación cognoscitiva misma considerada en orden a su principio».³¹ En cuanto tiene que ver con el *esse* del alma, esto es, con su raíz, «envuelve con su acto todos los fenómenos psíquicos conscientes; y ello, no en razón de su *esse ad*, de su “intencionalidad”, sino de su “inexistencia”».³² Tal *in-esse* (in-existencia) expresa el acto de recogimiento, de presencia a sí, de vida originaria del alma, y por eso san Agustín y el propio santo Tomás la toman como imagen del Padre. El acto existencial (*sum*) de la mente es, pues, *adsum* (presencia a sí) y *possum* (poder o vis activa), atributos que pertenecen a las apropiaciones del Padre. De este acto brotan, pues, los polos intencionales del alma, el intelec-

29. *Ibíd.*, p. 161.

30. *Ibíd.*, p. 155.

31. *Ibíd.*, p. 99.

32. *Ibíd.*, p. 100.

tivo, en cuanto referencia intencional a la forma que así es traída a presencia (*adsum*) y vinculada con ella, y el volitivo, referido al fin o valor, que es el bien objetivo a alcanzar en conexión con el principio subjetivo del querer/poder (*possum*). La *species* inteligible, o *verbum mentis*, mediante el que se conoce algo, es la imagen del Verbo, en que se expresa el Padre, y el bien integral que se persigue manifiesta el Espíritu de amor, que los mantiene en comunidad de vida. La correspondencia entre los dos polos intencionales del alma es perfecta:

Y así como vimos que el término de conocimiento se desdoblaba según una *duplex cognitio*, también se desdobra el «querer», según lo reafiramos al principio o al término de la relación intencional «apetitiva», en voluntad (fuerza de voluntad) y en *dilectio* o amor respectivamente.³³

Esta unidad interna de la mente (alma), que vincula a ambos polos y sus respectivos términos, con su raíz en la presencia, constituye, para Bofill, la libertad en sentido ontológico. Propiamente hablando, la libertad es una «modalidad del querer», por la cual el valor o el bien es proyectado desde la potencia de la voluntad. «La libertad —subraya Bofill— es la Actualidad de un Sujeto para quien el Fin le es inmanente; es decir, en tanto que esa actualidad se proyecta en un querer.»³⁴ Ahora bien, en la interiorización de su Fin, en tanto que éste es el término absoluto de la envergadura de su acto infinito de querer, la libertad está sobre-determinada en su fin último, y por tanto, in-determinada con respecto a los fines particulares de su tender. Y, por lo mismo es autodeterminación de tales fines, al tener que especificarlos según su medida de valor.

La posibilidad de interiorizar el fin como valor (*sub ratione finis*) permite a la *mens* no sólo trascender la concreción individual del ente que es fin, sino, además, trascender el plano mismo del valor particular dado que motiva, en cierto momento, su querer. Todo sujeto que obra por

33. *Ibíd.*, p. 103.

34. *Ídem.*

«valores» los ordenará en una jerarquía. Ésta es la ley constitutiva de la *mens* y puede evidenciarse lo mismo por vía subjetiva que objetiva.³⁵

Tal auto-determinación especificante significa, pues, una auto-trascendencia de la *mens*, conforme a la escala de los valores, en su tender hacia su Fin último. Y en virtud de la correspondencia entre los polos intencionales del alma, este mismo dinamismo del querer puede trasladarse al polo del conocer en su relación a la verdad. Tal sobredeterminación constitutiva en ambas líneas es la ley de su necesidad interna (tanto del conocer con respecto a la verdad como del querer con respecto al bien), necesidad que no es limitativa, sino constitutiva porque expresa la radicación del *sum* o acto de la *mens* en el *esse*. En última instancia, el movimiento de autotranscendencia de la libertad hacia el último fin expresa la progresiva profundidad de arraigo de la *mens* en el ser. En su raíz/vértice, en el *apex mentis*, el alma está abierta e implantada en un Acto de ser, que la trasciende. De todo lo cual puede concluir consecuentemente Bofill:

Si la ordenación a Dios como Fin bajo la moción de Dios como Principio es fundamento y no límite, de la libertad, la unión con Dios actual es la libertad misma, esta libertad que, en el orden de la Gracia, denomina el Apóstol, la «libertad de los Hijos de Dios».³⁶

Así, en el despliegue de la envergadura infinita de su doble polo intencional (*adsum* y *possum*), el alma se muestra no sólo capaz de mundo, sino, sobre todo, capaz de Dios (*capax Dei*).³⁷ A juicio de Bofill, es esta capacidad la que se ha cegado en el pensamiento moderno por no haber implantado la subjetividad en la raíz ontológica de su acto (el *cogito* en el *sum*). Desde esta perspectiva ontológica, la progresiva mundanización de la existencia humana, en cuanto acomodación al mundo, como horizonte último de su cuidado, entraña

35. *Ibíd.*, p. 105.

36. *Ibíd.*, p. 106.

37. TOMÁS DE AQUINO. *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 2, a. 2, ad 5.

una pérdida de la radicación vertical de la *mens* en el *esse*. Se volatiliza así la afirmación ontológica, que es el acto mismo del alma, en que se constituye el orden trascendental analógico de lo ente, y, desde él, la apertura al *Ipsum esse subsistens*. La modernidad se «limitó a explorar la conciencia intencional en todos sus aspectos e implicaciones, prescindiendo de toda afirmación ontológica»,³⁸ dice Bofill en su ensayo «Intencionalidad finalidad» (1960), en una implícita confrontación con Husserl. De ahí la necesidad de reconquistar el espacio de la metafísica desde este encubrimiento del *esse* en el orden de lo entitativo mundano:

De ser posible este empeño, nos parece que una de sus condiciones sería la de valorar adecuadamente la *dimensión teleológica* que la noción de intencionalidad entraña; *dado que ella cabalga de suyo, originariamente, sobre dos vertientes*; primero, la «formal» o de la «idea» a que nos venimos refiriendo, *pero, además, la «tensional» o del «acto», de la que no es legítimo prescindir.*³⁹

El desarrollo sintético de este programa de la doble intencionalidad (*adsum* y *possum* del *sum* de la *mens*) conduce a Bofill a superar la conciencia objetiva, tal como la ha analizado la *Fenomenología*, a la que reprocha un olvido fundamental. Permítaseme una larga cita para subrayar la importancia del trance:

Por su parte, el «acto» originario de este objeto, que lo asume y penetra como principio último de su unidad formal (de su inteligibilidad como «inteligible» en acto), si bien dice ya razón: 1.º de *luz* intelectual; 2.º de *intuición* intelectual, ello lo es todavía en un sentido preciso, pues ni esta *luz* —acto de los inteligibles en acto— es todavía el *esse* mismo que corona el yo en su plenitud existencial, ni la «intuición» de que se trata es «intuición ontológica», sino tan sólo «intuición eidética». ⁴⁰

38. BOFILL I BOFILL, Jaume. *Obra filosófica, op. cit.*, p. 174.

39. Ídem.

40. *Ibíd.*, p. 176.

Es, pues, preciso traspasar la trascendencia gnoseológica de la mente y abrirla a una trascendencia metafísica, cuando la conciencia afirma, además, la actualidad real de su objeto en cuanto *habens esse* (conciencia ontológica), y de ahí, analógicamente, a la afirmación del *Ipsum esse* en cuanto plenitud irrestricta (conciencia teológica). Se trata, pues, de incardinar el *obiectum* conocido en cuanto término de un *proiectum* intencional, radicado ya de antemano en el ser (*esse*) y, por tanto, abierto en su dinamismo a la plenitud saciativa de su acto en el término supremo de su tender (*in-tendere*) existencial:

Tan sólo en la medida en que el «acto» irrumpa en la conciencia objetiva y haga sentir su peso en ella, trascenderá ésta el plano especulativo del «objeto» para entrar en comunión con el «ente»; o, en otras palabras, para traspasar el umbral de la Metafísica.⁴¹

En estos términos se encierra todo el proyecto metafísico de Boffill de vincular las formas objetivas y los valores con el acto existencial en que radican (el *sum* del *cogito*), y el *in-esse* intersubjetivo:

La última razón justificativa de este aserto estriba en que, siendo la conciencia no sólo atisbo de intuición, sino, además, plenitud ontológica, que se derrama en un *verbum* requiere constitutivamente prolongarse, no sólo hacia un término de «cosa» (a la que imponer nombre, revelando su sentido y juzgando de ella a la luz del mismo, en el seno de una narración, poema o canto, en el que se asuma y revele, en el límite, un horizonte absoluto de universalidad, *totus ordo universi*), sino, principalmente, un término de persona, un «tú», que preste oído y comunique íntimamente, por su «intuición» y su *verbum*, con la propia intuición y locución.⁴²

Es la dimensión intersubjetiva de la *mens* como horizonte creciente de verdad y de valor, y, en última instancia, como apertura a la comunidad trinitaria de la misma vida de Dios. Y en la medida en

41. *Ibíd.*, p. 181.

42. *Ibíd.*, p. 183.

que cada cosa, según declara santo Tomás, «está constituida entre dos inteligencias», tesis que Bofill subraya y repite con auténtica fruición intelectual, a saber, la creadora que le ha otorgado su medida de verdad, y la humana, que la busca y persigue para ajustarse a ella, este reino ontológico, mediado de tal modo por la intersubjetividad en un diálogo creciente de expansión infinita, se convierte en un verdadero reino del espíritu.

Pero, lo que más me importa subrayar es que este programa de pensamiento, aquí apenas esbozado, era en Jaume Bofill, sobre todo, su propio argumento de vida, de lo que podemos dar fe los que tuvimos la suerte de conocerlo. De él trascendía una fuerza pensante que era conjuntamente un efluvio existencial y cordial. Era difícil no ser alcanzado por aquella serena fuerza especulativa, que de él se derramaba como un don de amistad. Así lo recuerdo ahora cuando todavía está viva y operante en mí su grave y leve presencia, a la vez exigente y acogedora. Y este programa lo vivió Bofill hasta el último hálito de su vida, *usque ad mortem*, o, por mejor decir, *in morte*. Por eso fue la suya tan fecunda y serena. La clave de su vida está recogida, como un testamento espiritual, en su propia obra:

La «intención de Dios», que, en lo intelectual, puede conducir al espíritu hasta lo que ha sido llamado «contemplación adquirida», se traducirá, en el límite, en la renuncia ascética a toda iniciativa que precondicione su término, para acceder a una «patencia» y «entrega» incondicionadas, a la plena humildad de «ser lo que se es» ante Dios, en oración, ofrenda y espera.⁴³

Granada, septiembre de 2010

43. *Ibíd.*, p. 188.

