

METAFISICA

LECCION XV

DEFINICIÓN Y OBJETO DE LA METAFISICA

1. Definición de la Metafísica.

La Metafísica (o Filosofía primera) que es el saber filosófico por antonomasia, *estudia el ser en cuanto ser*. Debido a ello la Metafísica es la ciencia filosófica fundamental, ya que al estudiar el ser en cuanto ser busca el conocimiento de la totalidad de las cosas, de todo lo que existe o puede existir.

Mientras que las demás ciencias estudian el ser «en cuanto es cuerpo» (el ser corpóreo) o el ser «en cuanto que es racional» (el ser humano), la *Filosofía primera* estudia el «ser en cuanto que es ser». Por eso se refiere a todas las cosas, pues la idea del ser es la más universal de todas las ideas. La Filosofía primera se refiere, pues, a todas las cosas; luego éstas son *su objeto material*. Pero sólo puede referirse a todas las cosas unitariamente desde la idea que a todas las abarca, precisamente la idea de ser.

El ser, en cuanto ser, es el objeto formal de la Filosofía primera.

2. Teoría de los tres grados de abstracción.

Nuestro conocimiento se despierta gracias a los sentidos, que nos dan a conocer el mundo material. Lo primero que conocemos es el mundo material.

Todo lo que existe en el mundo material es individual; así, existe *esta casa*, *aquel hombre* concreto. Sin embargo, el entendimiento tiende siempre a universalizar, a conocer las cosas en general y no en concreto. Por esto—decía ARISTÓTELES—el niño llama «padre» a todos los hombres que ve, de-

bido a que al principio ve en su padre no la individualidad completa, sino los rasgos genéricos que comparte con los otros hombres.

El entendimiento humano es, por lo tanto, abstractivo: enfoca hacia los objetos abstractivamente, y sólo gracias a esto puede conocerlos científicamente (véase la lección XXIII), pues cuando logra *concretar* sus conceptos, entonces lo hace gracias a los sentidos, que nos notifican lo variable y contingente, sobre lo cual no podemos fundar ninguna ciencia perfecta.

Al mirar a su padre, el niño ha separado de él espontáneamente las propiedades individuales y concretas; el niño ha retenido, en cambio, las propiedades que su padre tiene comunes con otros hombres. Esta separación mental que el entendimiento practica sobre los objetos, para retener solamente ciertas propiedades, se llama *abstracción* (y lo que retenemos, *concepto abstracto*). Ahora bien: lo que separamos es lo material, que es lo que aparece a los sentidos, los cuales nos ligan a las cosas concretas. Pero gracias al entendimiento, cuando estamos, por ejemplo, ante un disco de madera, no nos limitamos a contemplar *esta* madera, que tenemos presente, sino que en ella vemos de algún modo todas las maderas. (Por lo tanto, lo *abstracto* es inmaterial, pero no es espiritual, pues la idea de madera no es espiritual. La idea de madera sólo es espiritual en cuanto idea subjetiva o noética. Pero en cuanto idea objetiva o abstracta es sólo *inmaterial*.)

La inmaterialidad, por lo tanto, es tan sólo la condición que hace posible que una idea sea universal, es decir, que pueda referirse a más de un objeto real, aunque éste sea material.

Pues bien: cuantas más notas separemos, más extensión o generalidad tendrá el concepto abstracto.

Hay tres escalones o tres grados en el proceso de *abstracción formal*:

1.º *La abstracción física*. En ésta retiramos la materialidad individual y retenemos la materialidad *sensible*, es decir, retenemos aquellas propiedades que sólo pueden existir en las cosas visibles, aunque ya las contemplamos abstractamente, o sea suprasensiblemente. Por ejemplo, ante el disco de madera vemos la *madera* en general.

2.º *La abstracción matemática*. Mediante ella separamos las propiedades «sensibles» y retenemos aquellas propiedades que son materiales pero sólo pueden *entenderse*, y por eso se llaman «materia inteligible». Por ejemplo, el

espacio infinito o la hiperesfera. Retenemos, pues, la materia inteligible o imaginativa.

3.º *La abstracción metafísica.* Separamos toda materia, sensible o inteligible, y retenemos solamente aquellas propiedades o notas que son inmatrimales, es decir, que han sido liberadas de toda ligadura con los sentidos o imaginación, y, por tanto, se extiende a un campo indefinido, a todo lo que existe.

Inmaterial no es, pues, espiritual; simplemente, *es una propiedad o nota que no es esencialmente material o sensible*, pero que también puede verificarse en lo material. Por ejemplo, las ideas de *ser*, de *unidad*, de *sustancia*, de *relación* y otras muchas están pensadas desde la abstracción metafísica.

Cuando concebimos la idea de *relación* no afirmamos que sea espiritual (pues puede haber relaciones entre cosas materiales); decimos solamente que es inmaterial, es decir, que aunque pueda encarnar en la materia, no encarna en ella necesariamente, porque puede verificarse en lo espiritual. Otro tanto puede decirse de la idea de *sustancia*, de la de *unidad*, etc.

3. Otras definiciones de la Metafísica.

Al abstraer el concepto del ser, como inmaterial, podemos alcanzar algunos *entes* que con la abstracción física o matemática eran inabordables. Así, los espíritus o Dios. Estos solamente podemos conocerlos en abstracto (en cuanto tienen relación con la materia, después de la abstracción de la materia). Por esta razón la abstracción metafísica nos da acceso a otros entes, que son peculiares de este punto de vista, y así definen a la Filosofía primera. Puede definirse a ésta como *Ciencia de Dios* (Teología), no porque trate sólo de Dios, sino porque es la Ciencia natural que trata de Dios. Lo mismo cuando la llamábamos ciencia de la *sustancia* o de los *espíritus*.

La Metafísica estudia el ser en cuanto ser; por eso estudia también a Dios, a la sustancia y a lo espiritual, y puede definirse por este estudio, pero no porque estudie solamente a estos objetos, sino porque es la única ciencia que los estudia. Sin embargo, también estudia los seres materiales en lo que tienen de común con los demás seres, o sea en lo que tienen de inmaterial.

4. Qué queremos significar cuando decimos «ser».

Constantemente empleamos la palabra *ser*. Decimos que yo «soy», que «existen» las plantas, que el Imperio romano «existió». A todo lo que podemos concebir le aplicamos necesariamente la idea de *ser*: *el ser es el predicado más universal de todos*.

Pero no por ello *ser* es un predicado «vago», es decir, insignificante, que por mucho abarcar pierde fuerza y llega a ser un concepto vacío y hueco. Por el contrario, si nos fijamos bien, cuando decimos que *algo existe*, decimos todo: decimos la «mayor cantidad» de cosas que se pueden decir de ese objeto. Basta meditar un poco en lo que significamos en la frase «yo existo». No afirmo con ello algo genérico o vacío; al contrario, estoy simultáneamente diciendo tal abundancia de conceptos que casi me producen vértigo al acumularse en tropel en mi entendimiento. Cuando afirmo *yo existo estoy* a la vez diciendo que existe mi consciencia actual, mi pasado en mí, mi cuerpo, mis proyectos, mi familia y amigos.

La idea de *ser* es la idea más universal de todas cuantas poseemos, pero no por ello es la más vacía, sino la más rica y abundante en contenidos, a los que se refiere inmediatamente.

Esto no sucede con todas las ideas. Ordinariamente, las ideas, cuanto más genéricas son, se hacen más vacías y «pálidas». Aumenta, eso sí, su extensión, pero su contenido se debilita. Cuando en lugar de decir «icosaedro» digo «figura» inmediatamente se me escapa una porción inmensa de particularidades y detalles interesantísimos, y si me mantuviera solamente en la idea de figura, poca Geometría podría saber.

Por esto no sucede con la idea de *ser*; es tan peculiar que, pese a ser la más universal de todas, es también la más rica, en el sentido de que no pierde ningún contenido, antes bien, a todos los acoge y ninguno puede escapar a ella, pues dejaría de ser concebible. Pero esto no quiere decir que la idea de *ser* sea un conjunto caótico de todas las cosas. Aunque las designa y abraza a todas, lo hace de un modo unitario. Pero este modo de unidad es distinto del que concierne a los conceptos meramente genéricos, y cuanto más genéricos, más vacíos.

La filosofía escolástica expresa admirablemente esta diferencia, diciendo que el modo de unificar utilizado por los conceptos genéricos es el de la *abstrac-*

ción unívoca, mientras que el modo de unificar de la idea de ser es el de la *abstracción analógica*. El concepto unívoco logra formar unidades nocionales (por ejemplo, la idea de figura) a costa de prescindir de las diferencias especiales o particulares (por ejemplo, las diferencias o propiedades del icosaedro). Los conceptos analógicos, en cambio, logran unificar, sin prescindir de las diferencias, sino incluyéndolas (véase lección V, punto 5).

La idea de *ser* es por esta razón la idea que más intensamente acucia al espíritu filosófico, en cuanto que busca conocer lo más universal y lo más profundo de las cosas.

Sin embargo, pese al uso constante que hacemos de la idea del *ser* en la vida ordinaria y en el pensamiento científico, tenemos que reconocer que no sabemos claramente lo que queremos *significar* con esta idea. La sabemos utilizar, la sabemos emplear, aplicándola o retirándola de las diversas situaciones, pero cuando se nos ocurre reflexionar sobre lo que decimos al afirmar *ser* nos encontramos perplejos. Por esto es necesario preguntar: ¿Qué sentido tiene la idea de ser?

5. El ser y el devenir.

Supongamos que sólo conocemos un ser simple y que este ser es inmóvil. Entonces no podríamos plantearnos la pregunta: ¿Qué sentido tiene la idea de ser? No tendríamos que preguntarnos nada; veríamos con una luz deslumbrante *que el ser es*, y nada necesitaríamos preguntar.

Si sólo conociéramos un ser simple e inmóvil, el *sentido* del ser sería uno sólo, y se nos manifestaría por sí mismo con evidencia inmediata y luminosa. *

Esto es lo que PARMENIDES (nacido c. 540 a. C.) supuso: que sólo existe un ser inmóvil, y, por consiguiente, que no había problema de ningún tipo.

Pero la posición de PARMENIDES es hipócrita. Su interés es enorme, precisamente porque ha servido para que nos demos cuenta de lo que acabamos de decir: que si sólo hubiera un ser no habría problemas acerca de lo que significa el ser, y, por consiguiente, que si el ser plantea problemas es debido a que existen seres, y, en consecuencia, diferentes aplicaciones y sentidos de la idea de ser.

En efecto, basta que el *ser uno e inmóvil* presupuesto, tuviera partes (no fuese simple) para que ya pudiéramos decir: la parte A *es*; la parte B *es*; y con ello ya teníamos planteado el problema del ser.

Donde con mayor violencia vemos la distinción entre unos seres y otros, es decir, los *diversos sentidos de la idea de ser*, es en el hecho del *devenir*, del llegar a ser unos seres que antes no existen o en el dejar de ser de cosas que existían.

Ante una persona conocida podemos hacer siempre esta reflexión: este ser, que es, para mí al menos, tan presente y destacado, tan completo y pleno, sin embargo hace unos años no existía, y dentro de unos pocos más dejará de existir. ¿Qué quiere decir, entonces, que esta persona *existe* o *es*? Es un sentido del ser muy particular: el *ser*, ahí, tiene el sentido de una «presencia» muy nítida y brillante, pero fugaz. Un sentido, por tanto, bien diverso al ser de la esencia triángulo, o al ser de Dios, que nunca dejará de existir ni nunca comenzó a ser tampoco.

En el *devenir* (o sea en el movimiento) el entendimiento vive con la máxima intensidad el problema del sentido del ser, debido:

1.º A que en el devenir se nos manifiesta la pluralidad de los sentidos de la palabra ser (ya que todo movimiento supone distintos *estados* de un ser, o sea distintas aplicaciones de la idea de ser).

2.º A que en el devenir, contemplado metafísicamente, estos sentidos se nos presentan totalmente destacados y autónomos, es decir, en sí mismos, comparados no ya con otros seres, sino con el no-ser. En el devenir decimos que un *ser* antes no existía y luego dejará de existir. En el devenir, por lo tanto, *el sentido del ser* se compara con la nada, que es su opuesto, y de ahí la máxima problematicidad y paradoja del sentido del ser.

Cuando comparamos unos sentidos del ser con otros, entonces el problema no es tan acuciante, pues inmediatamente relacionamos unos sentidos con otros, tejiéndolos en una unidad superior. Así, si comparamos los hombres con los animales, o, en el mismo devenir, cuando lo analizamos físicamente (no metafísicamente) y vemos que el nuevo ser—por ejemplo, el agua—ha «nacido» de otros seres (el hidrógeno y el oxígeno). Entonces comparamos al sentido del «ser agua» con el sentido del «ser oxígeno» o «hidrógeno». Pero si vemos el agua como ser, o sea metafísicamente—y no sólo como «materia»—, entonces el oxígeno e hidrógeno aparecen, antes que como seres como seres que *no son* (agua), o sea, como *no-seres*, y por eso decimos que el *ser* (del agua) ha venido del *no-ser*.

En el devenir se nos ofrece la ocasión de comparar el *sentido* del ser con el no-ser, con lo cual la significación que puede albergar la idea de ser: a), se intensifica mucho más ante el entendimiento; b), se hace mucho más

problemática y misteriosa, puesto que el sentido del ser aparece no ya sólo en la proximidad de otros sentidos distintos del ser, sino incluso en la proximidad del sentido más opuesto que pueda concebirse: el no-ser.

Esto explica que la especulación filosófica fuera estimulada en un principio por los problemas del movimiento (presocráticos).

6. Lo que buscamos al preguntar por el sentido de Ser y del devenir.

Lo que inquieta y asombra al entendimiento es que existan varios sentidos de la idea de ser, que en unos seres «no sean» los otros, y que, sin embargo, este «no ser», lejos de ser algo ajeno al ser, es algo familiar y tan próximo al ser que en el *devenir* el ser se nos revela implantado en el no-ser (y hasta puede decirse que «fluye» de él y vuelve a él).

Por consiguiente, lo que buscamos es comprender cómo es posible que estos sentidos del ser puedan componerse sin romper la unidad del ser, y en especial cómo el *ser* puede «relacionarse» con el no-ser (o sea cómo es posible el movimiento por el cual el ser se transforma en no-ser y el no-ser viene a convertirse en ser).

7. Las dos soluciones extremas: Univocismo y equivocismo de la idea.

Ante el problema de la pluralidad y del movimiento del ser, el entendimiento se inclinará ante una de estas dos soluciones opuestas:

A) A atenuar de tal manera la diversidad de los sentidos del ser que en el límite llegue a no advertir más que un solo sentido del ser. Esta solución constituye el *monismo del ser*. La idea del ser sería una *idea unívoca*.

El monismo del ser hace inconcebible el movimiento, pues si existe un solo ser, éste ya no puede moverse: en efecto, si se moviera deberíamos distinguir al menos dos sentidos al ser: el ser de partida y el ser de llegada. (Nótese que la comparación del ser con el no-ser en el movimiento surge al considerar a los seres de partida o llegada como *no-seres*.) Cabría pensar que podíamos comparar directamente el *ser* con la nada, como si se *crease* por sí mismo o se *aniquilase* por sí mismo también. Pero este pensamiento (que hoy defienden ciertos existencialistas) ni nos conduciría a un movimiento ni siquiera es pensable. Es absurdo que un ser, por sí mismo, surja de la nada sin el concurso de un ser infinito que lo crea.

B) A exagerar de tal manera la diversidad de los sentidos del ser que se llegue a concluir que no existe entre ellos ninguna unidad; la idea de ser sería *equivoca*.

La equivocidad del ser conduce a un *monismo del devenir*. Si cada sentido del ser es distinto en cada momento, no podrá admitirse *nada común* entre los diversos estados de una transformación: sólo existirá la transformación misma. HERÁCLITO formuló este monismo del devenir, así como PARMÉNIDES defendió el monismo del ser.

8. La solución verdadera: analogía del ser.

La idea de ser es análoga. Es decir, se aplica a los diversos entes no con un sentido enteramente idéntico, pero tampoco con un sentido totalmente distinto. Cuando digo que *Dios es*, que el *astro es*, que la *encina es* (en potencia) significo ciertamente cosas distintas, pues es muy distinto el ser de Dios que el ser del astro o que el ser potencial de la encina en la bellota. Pero todos estos sentidos del ser guardan cierta *analogía de proporcionalidad*, que puede ser expuesta así:

Dios	=	Astro	=	Encina en potencia
su existencia		su existencia		su existencia

Cada existencia es ciertamente distinta: la existencia de Dios es *a se* (Dios tiene la *aseidad*). La existencia del astro es *ab alio*. La de la encina en potencia, además, ni siquiera tiene una existencia actual y plena.

Además de esta analogía de proporcionalidad entre todos estos sentidos del ser, se da una *analogía de atribución* entre ellos, siendo Dios el primer analogado, puesto que todo ser procede de Dios y se aplica a El en un sentido primero y eminente, y a los demás en un sentido secundario.

La analogía de proporcionalidad puede ser *propia* o *impropia* (o metafórica). Cuando llamo «ojo del espíritu» al entendimiento (por la proporcionalidad que su función guarda con el ojo del cuerpo) estoy formulando una metáfora. Pero la idea de *ser* no se aplica propiamente a unos entes y metafóricamente a otros: pues la aplicación metafórica es extrínseca y supone un sujeto que la recibe (así el entendimiento recibe exteriormente la denominación de ojo, pero, por sí mismo, ya es algo). Mas ¿cómo podría aplicarse «desde fuera» la idea de ser a algunos entes? Estos ya *serían*, con lo cual la aplicación de la idea de ser será interna y no metafórica.

NOTA. «Ente» es cualquier objeto del que puede decirse que *es*. Así como «viente» es todo objeto del que puede decirse que *vive*. La Metafísica mira a todas las cosas como entes.

9. Propiedades transcendentales del ser.

Son ciertas propiedades que no son absolutamente sinónimas con el ser, sino que se distinguen de él con distinción de razón (no con distinción real), aunque con fundamento real. Estos predicados siguen a todo ser. Son los siguientes:

1. *Res* («cosa»). Todo lo que es, es «una cosa». De aquí que «cosa» sea un predicado trascendental. «Cosa» es el mismo ser, considerado en sí mismo y de un modo positivo.

2. *Unum* («unidad»). De todo ser, de toda cosa, podemos decir que es *una*. La unidad es el mismo ser considerado en sí mismo, pero de un modo negativo: en cuanto individuado o indiviso en sí mismo.

3. *Aliquid* («algo»). De todo ser podemos decir que es «algo». Algo es ser en cuanto se considera no ya absolutamente o en sí mismo, sino por respecto a otros seres, frente a otros: en cuanto que todas las cosas se distinguen o disconvienen unas de otras, se dicen que son algo (*aliquid* = *aliud* — quid, «otro»).

4. *Verum* («verdadero»). De todo ser podemos decir que es verdadero (aun el que es falso tiene algo de verdad; el actor que representa a Segismundo es un falso Segismundo, pero es un verdadero actor). Por eso se dice: *Verum et Ens convertuntur* (todo es verdadero, y todo lo verdadero es ser). Lo verdadero—la verdad metafísica u ontológica—es el mismo ser en cuanto se considera en razón con el entendimiento (divino y humano). Ante el entendimiento divino el ser se ofrece como algo que es medido y dependiente de él; ante el entendimiento humano el ser se presenta como mensurándolo y determinando la verdad criteriológica (que reside en el entendimiento). Véase lección XIV, punto 11.

5. *Bonum*: («bueno»). Puede decirse de la Bondad trascendental lo mismo que de la Verdad, pero sustituyendo entendimiento por *voluntad* o *apetito*. Un modo especial de la *Bondad* es el *Pulchrum* (belleza); todo ser es bello (trascendentalmente).

La belleza es la misma bondad en cuanto se refiere no al apetito en general, sino al apetito de las facultades cognoscitivas: lo bello es el *bien* de las potencias cognoscitivas, lo que las sacia y satisface. Por eso la belleza sensible se subordina a la espiritual.

LECCION XVI

TEORÍA DEL ACTO Y LA POTENCIA. LAS CAUSAS

1. Los modos del ser.

La idea de *ser* no significa siempre lo mismo (aunque entre los sentidos que tiene medie cierta proporción o analogía). La idea de *ser* significa ante todo dos cosas totalmente distintas: el *acto* y la *potencia*, es decir, la idea de *ser* unas veces hay que interpretarla en el sentido de *ser en acto* y otras veces en el sentido de *ser en potencia*. Este sentido se necesita para explicar el movimiento.

¿Cómo es concebible que algo se mueva? Cuando algo se mueve, algo que no existía pasa a existir. ¿De dónde ha salido esto? Si miramos las cosas desde la abstracción física no se presenta el problema: diremos que el animal ha nacido—ha salido de la madre o la encina de la bellota—. Pero si miramos las cosas desde la abstracción metafísica (desde el *ser*) parece que hay que concluir que el *ser* (pues el animal o la encina son vistos ahora como un *ser*) ha salido del *no-ser* (ya que antes no existía el animal o la encina). Y entonces se ve el problema: el *ser* no puede salir del *no-ser*: de la nada, nada sale. PARMÉNIDES concluyó: luego no hay movimiento, y el *ser* es uno. HERÁCLITO: luego no hay seres, y el *ser* es múltiple.

Ahora bien: si postulamos, en virtud de una confianza de principio en los sentidos, que el movimiento es real, la única solución es la siguiente:

Luego el nuevo *ser* ni ha salido de la *nada* ni de un *ser* del mismo tipo que el suyo (que llamaremos *ser actual*); luego ha tenido que salir de algo que ni es la nada ni es el *ser actual*. Este algo es lo que ARISTÓTELES llamó *potencia*.

La potencia es, pues, algo *real*, que existe de hecho en la naturaleza, hasta el punto de que todo, absolutamente todo lo que «nace», debe estar contenido en ella, si bien de un modo singular (potencial). La idea de potencia es, pues, un concepto real, no lógico (la *posibilidad*). A la potencia real se la llama *potencia subjetiva*.

El ser tiene por de pronto dos sentidos principales: *ser en acto* y *ser en potencia*.

Además de estos dos sentidos o modos fundamentales del ser, ARISTÓTELES enumeró en el libro V, capítulo 7, de su *Metafísica* otros sentidos diversos del ser: 1.º El *ser per se* y el *ser per accidens*. 2.º El *ser verdadero* y el *ser falso*. 3.º El *ser predicamental*, que se dice de diez modos distintos, correspondientes a las diez *categorías*, de las cuales la primera es el ser como *sustancia*, y las otras son el ser como *accidente* (*cantidad, cualidad, relación, habitus, situs, ubi, quando, acción y pasión*). Entre todas las categorías el modo de ser primero y más importante es la *sustancia* (véase la lección XVII). No significa esto que sólo existan sustancias. También existen los accidentes, pero éstos existen en la sustancia, que es individual (sustancia primera).

2. El movimiento.

Al moverse una cosa que no existía pasa a existir. ¿de dónde procede? No puede proceder del no-ser, pues de la nada, nada sale. Tampoco puede proceder del ser, es decir, de un tipo de ser del mismo orden que el conocido por los sentidos, pues en este caso ya existiría del mismo modo que ahora, y no podría decirse que ha aparecido. Luego procede del ser en potencia. Por consiguiente, la teoría del ser potencial real está basada en la confianza en la realidad del mundo que nos muestran los sentidos; esta realidad tiene un tipo de ser (el ser actual), que debe respetarse y del que partimos.

El ser en potencia se ha transformado en ser en acto; esta transformación es el movimiento, que ya no es el paso del no-ser al ser, sino el paso del ser en potencia al ser en acto.

Ahora bien: si nos fijamos en un movimiento real (por ejemplo, el desarrollo de la oruga en mariposa) vemos que el ser en acto (la mariposa) sale

de otro ser en acto (la oruga); luego el *ser en potencia* exigido por el razonamiento metafísico estará «localizado» en un ser en acto; la potencia existe, pues, en un ser en acto, y por esto decimos que la oruga (en acto) *tiene en potencia* la mariposa. Es imposible imaginarse de qué manera está la mariposa en la oruga. Sabemos que tiene que estar *totalmente*, pero según el modo de ser potencial; es una ingenuidad, por lo tanto, imaginar una mariposa pequeña contenida en la oruga y que luego crece, como pensaron los preformistas.

Cuando decimos que se verifica una transformación del ser en potencia en ser en acto es menester tener en cuenta que tomamos el ser en potencia, en cuanto que es potencia, no en cuanto que es o está en acto (por ejemplo, la mariposa en potencia es la oruga en acto). Todo esto quiso decir ARISTÓTELES en esta su famosa definición del movimiento:

El movimiento es el acto del ser en potencia, en cuanto está en potencia.

3. Caracteres del acto y de la potencia.

El acto y la potencia desempeñan funciones ontológicas diversas. Por de pronto es preciso no confundir el ser en potencia con el ser posible, o posibilidad lógica. La posibilidad lógica no es una función ontológica, mientras que *la potencia es un componente realísimo del ser infinito*. Hasta el punto de que la potencia es *el principio de la limitación del ser* y el principio de la multiplicidad. El acto, en cambio, es el principio de la unidad del ser y aquello que hace posible la propia potencia (no hay potencia sin acto, aunque sí puede haber acto sin potencia, en el caso del Ser infinito).

La potencia comprende en sí misma a los contrarios, y es el acto el que determina uno de ellos. El acto es lo que separa, lo que da lugar a las unidades de los seres, separándolos unos de otros. El acto es también el principio de la actividad. Por esta razón es imposible una serie infinita de causas. Siempre corresponde a un acto el determinar el movimiento del ser en potencia. Si no hubiese un principio absolutamente primero, todas las series desaparecerían.

Algunos filósofos han sostenido que, en el principio, es preciso poner la potencia y no el acto. Según esto, el ser actual estaría al final del Universo y no al principio: podría decirse que Dios todavía no existe, sino que se está haciendo a través del ser móvil, y en especial de nosotros mismos. Esta teoría que ha defendido HEGEL y modernamente BERGSON, es absurda desde el punto de vista de la teoría del acto y de la potencia.

4. La teoría hilemórfica.

En el movimiento, un ser en potencia se transforma en un ser en acto. Como el ser en potencia a su vez está en otro ser en acto, lo que ha sucedido es: que un ser en acto ha adquirido algo que antes no tenía, y ha perdido algo que antes tenía. Pero en esta transformación, algo ha quedado común en el cambio, que es el *sujeto* mismo que se ha movido. Si la oruga ha perdido su forma y en su lugar ha aparecido otra, esto es porque la forma de la oruga residía en un *sujeto* que es *el mismo* que recibe a la forma de la mariposa. Pero como, a su vez, la oruga procedía de otros seres, resultará: que en todos los seres reales de la Naturaleza, hay una *forma* que descansa y moldea a un *sujeto*.

En el *movimiento*, lo que sucede es que este sujeto recibe formas distintas de las que tenía. Como, en principio, todas las cosas pueden transformarse en las demás, resultará que hay un sujeto común a todos los seres de la Naturaleza. Este *sujeto* en sí mismo, estará totalmente indeterminado, tendrá en potencia a todas las formas: por eso es *potencia pura* y por eso no existe separado (pues lo potencial sólo existe en un acto). Existe siempre actuado, informado, así como la forma no existe separada, sino en un objeto (salvo en los ángeles).

Lo que existe es, pues, el compuesto de sujeto y forma. Al sujeto le llamó ARISTÓTELES *materia prima*. De aquí que su teoría de la composición de todos los seres de la Naturaleza material, según el sujeto y la forma, se llama *Hilemorfismo* (hile = materia; morfé = forma). La materia es lo común, el fundamento de la unidad de la naturaleza: la forma es lo peculiar, el fundamento de la diversidad de las especies. El acto separa, dice ARISTÓTELES.

No debe confundirse la materia prima con la materia de la Física moderna, que tiene ya una forma: la de la cantidad (el ser extenso). La materia de la Física moderna es materia segunda, que tiene en potencia otras formas. Pero sólo la materia primera es potencia pura.

5. Las cuatro causas.

Para que el movimiento se produzca es necesario no sólo disponer de un compuesto de materia y forma (éste es siempre individual y concreto, no abstracto), sino también de algo que determine que un compuesto hilemórfico pierda su forma y adquiera otras (así la oruga necesita cierta temperatura, alimento, etcétera, para desarrollarse).

Esto que determina desde fuera (extrínsecamente) el movimiento, es decir,

la aparición de un nuevo ser, se llama causa extrínseca, y debe estar en acto. Hay dos causas extrínsecas: la *eficiente* y la *final*.

Se llama *principio* a todo lo que es anterior a otro ser. La causa es principio siempre, pero no todo lo que es principio es causa. Causa es todo ser que «suministra ser» a otros entes. Por eso también la materia y la forma son causas del compuesto, si bien son causas intrínsecas. Estas dos causas, más las dos causas extrínsecas, suman las *cuatro causas* del movimiento. Cuando el mármol se transforma en estatua, la *causa material* es el mármol; (mármol, que es materia segunda); la *causa formal* es la figura de la estatua. (No siempre la forma ontológica es también forma física o *figura*; también es forma el alma.) La causa eficiente es el escultor que cincela. Pero si el escultor no tuviese una finalidad, el cincel no se movería como se mueve: luego la causa principal es imprescindible para explicar el movimiento. Sin la causa final, las causas eficientes quedarían totalmente indeterminadas, y no habría razón suficiente para que se ejerciesen en un sentido más bien que en otro.

El movimiento implica cuatro causas:
dos extrínsecas, la *eficiente* y la *final*, y
dos intrínsecas, la *material* y la *formal*.

Si el mundo es un conjunto de seres que se mueven, será porque son movidos por causas eficientes y finales, que han de ser motores en acto. Ahora bien: un motor, aunque sea en acto, puede serlo en acto compuesto. La acción de mover es para él, a su vez, un movimiento; luego necesita de otras causas que le pongan en disposición de mover. Por consiguiente, es necesario terminar en un motor en acto, sin mezcla de potencia, ya que en otro caso sería precisa una serie infinita de motores, lo cual es absurdo.

El primer motor es acto puro, ser perfectísimo que mueve sin ser movido por nadie: mueve por su propio ser, por ser acto puro, y por lo tanto inmóvil, por carecer de potencia.

6. La esencia y la existencia.

Esencia es aquello por lo que algo se constituye en determinado tipo del ser. *Illud per quod res constituitur in proprio genere vel specie* (SANTO TOMAS).

La *existencia* es aquella perfección de la esencia por la cual ésta sale de su estado de posibilidad, e ingresa en el estado de realidad. Existencia significa etimológicamente «estar fuera de las causas». La existencia es por eso el acto supremo de la esencia.

En los seres materiales la esencia está compuesta de *materia* y *forma*. La esencia se llama también, entonces, *naturaleza*. El fundamento de las esencias es la mente divina.

La esencia se distingue de la existencia en las cosas creadas, con distinción que, por de pronto, es distinción de razón (en Dios la esencia es idéntica a la existencia: su esencia es su existencia). Pero ¿se distinguen también *realmente*, en las cosas finitas, la esencia y la existencia? Algunos escolásticos, siguiendo a SANTO TOMÁS, afirman esta distinción real. Otros, entre los que se encuentran el español P. SUÁREZ (1548-1617), niegan la distinción real entre esencia y existencia en los entes finitos.

LECCIÓN XVII

ESTRUCTURA DEL SER REAL.

1. Sustancia y accidentes.

Observemos un ser real, por ejemplo un árbol. Vemos que el árbol es una unidad, pero una unidad fundada sobre varias partes: las raíces, el tronco, las ramas y las hojas. Además, la corteza, los tejidos internos, las células, la savia. Todas estas cosas son seres, e incluso pueden separarse del conjunto. Pero cuando están como partes de él, vemos que se refieren las unas a las otras, se refieren internamente, formando una sola unidad. Por eso mismo cada parte no existe propiamente en sí misma: existe entroncada con las demás y todas ellas residen en un sujeto invisible, pero real, que es la *sustancia* del árbol. La sustancia del árbol es, por lo tanto, lo que enlaza internamente a las partes visibles y las constituye en una unidad, o sea es el *vínculo sustancial* entre las partes, que no están unidas entre sí de un modo externo y yuxtapuesto, sino íntimo y continuo. Por esto mismo, la sustancia es lo que soporta a todas estas partes, sin que a ella nadie la soporte. Las partes, en cambio, residen o *inhieren* en la sustancia, recayendo sobre ella: por eso se llaman éstas *accidentes*.

Accidentes, en el árbol, es todo lo que se percibe por los sentidos, pues la sustancia sólo se conoce por la razón. Todo lo que percibimos—colores, ramas, etc.—son accidentes (cantidades, cualidades, *ubi*, etc.).

Sustancia (*sub-stare*, «lo que está debajo») es aquello que es en sí, y no en otro. Los *accidentes*, en cambio, son los seres que son en la sustancia, en la cual residen como en sujeto de «inhesión».

Por esta razón, el ser pertenece, ante todo, a la sustancia y sólo a través de ella a los accidentes. La sustancia encarna más profundamente y más plena-

mente la idea de ser que los accidentes. Los accidentes *son* gracias a que la sustancia los soporta y los hace brotar.

2. Sustancia y causa.

No hay que confundir la sustancia con la causa. La sustancia existe en sí; pero no existe *por sí*, sino gracias a que otros seres le han dado existencia. El árbol existe en-sí, pero no existe por-sí mismo.

La idea de sustancia no debe ser confundida con la idea de lo que no necesita ser causado. Las sustancias tienen causas intrínsecas (materia y forma, las sustancias materiales) y extrínsecas (eficiente y final).

DESCARTES (1596-1650) y ESPINOSA (1632-1677) confundieron la idea de sustancia con la idea de causa. Definieron la sustancia como el ser que es *por sí*. De aquí que ESPINOSA llegase al panteísmo. Pues si todo lo que es sustancia es ser por sí, será causa de sí mismo, o sea Dios.

3. La sustancia y el individuo.

La sustancia es individual, no universal. La sustancia que existe, la sustancia real, es *este* árbol, pero no el árbol en general (que es un universal). La sustancia real, individual, es la sustancia primera (las ideas universales no son sustancias. Se las llama a lo sumo «sustancias segundas»).

Individuo es todo aquello que no puede multiplicarse en los *inferiores*: lo que no tiene extensión lógica. Por consiguiente, lo que es *incomunicable* con las diferencias multiplicadoras.

La idea de animal no es individual, porque puede comunicarse con diferencias multiplicadoras (específicas o numéricas) que dan lugar a los distintos animales (sustancias animales primeras).

No sólo las sustancias son *individuos*. También los accidentes lo son. Por ejemplo, *este color verde* de la hoja es individual y concreto—a diferencia del color verde abstracto. En efecto, también los accidentes reales son *incomunicables* con cualquier diferencia multiplicadora. Pero se comunican con otras partes y con el sujeto de inhesión. Por eso los accidentes son seres *in alio*.

La *incomunicabilidad* del individuo no es, en modo alguno, *incomunicabilidad total*, sino sólo *incomunicabilidad con diferencias multiplicadoras*. Pero

las partes individuales de la sustancia se comunican entre sí y la misma sustancia individua puede comunicarse con otros principios, como ya veremos.

4. El principio de individuación de la sustancia.

Las sustancias pueden ser espirituales y materiales. Los ángeles son sustancias espirituales. Los árboles son sustancias materiales.

¿Qué es lo que hace que las sustancias sean individuales? ¿Cuál es el principio de individuación de las sustancias?

Las sustancias espirituales son formas separadas, formas sin materia. Pero esto no significa que carezcan totalmente de composición. Sólo Dios es un ser absolutamente simple. Los ángeles, aun espíritus puros, ya tienen composición de esencia y existencia. La existencia es el acto. Dios, acto puro, sin mezcla de potencia, es infinito. Por lo tanto, lo que introduce la limitación es la potencia y la esencia. (Dios no tiene esencia distinta de su existencia. Su esencia es su propia existencia.)

Lo que individua a los ángeles es la esencia misma. La esencia les hace seres reales, *unos* en sí mismos y distintos de los demás; incommunicables en el sentido del individuo.

Ahora bien: ¿Qué es lo que individua a las sustancias materiales? Pues la esencia parece precisamente que es el principio común, lo que hace que todos los árboles sean de una especie, o todos los hombres de la suya.

Los *realistas exagerados* negaron la existencia de los individuos. Sólo existen—enseñaron—las especies o los géneros. Los *nominalistas*, en cambio, niegan las semejanzas y sólo admiten la existencia de los individuos. Para el nominalismo no existe el problema del principio de individuación.

Las esencias de las sustancias materiales están compuestas de materia y forma (hilemorfismo). Si la forma es el principio específico, sólo la materia puede ser el principio individual, la raíz de la individuación.

Lo que determina a las sustancias materiales a la individuación es la materia. Pero la materia, por sí misma, en cuanto principio sustancial e indeterminado que es, no podría determinar nada individual. Si la materia ha de ser lo que individúa, es porque se la considera según una perspectiva capaz de individuar. Esta perspectiva es la ordenación *radical* hacia la producción de la *cantidad*. La cantidad (que es un accidente, cuyos atributos son la extensión, el peso, el volumen, etc.) existe en la sustancia (por tanto, en el compuesto de materia y forma). Pero su fuente está en la materia. Pues bien: la cantidad ya puede individuar, en tanto que una porción de cantidad se diferencia de las otras.

La materia, en cuanto determinada por la cantidad y hacia la cantidad (*materia signata quantitate*) es el principio de individuación de las sustancias materiales.

5. Sustancia y supuesto (= hipóstasis).

La sustancia individuada es ya un ser apto para subsistir, es decir, para existir en sí mismo y plenamente, como un supuesto.

Pero no puede identificarse la sustancia y el supuesto. Si no hubiera sido por los dogmas teológicos, acaso no hubiera llegado la Filosofía a distinguir entre la sustancia y el supuesto. Sin embargo, gracias a la luz sobrenatural, proyectada por los Dogmas de la Trinidad, de la Encarnación y de la Eucaristía, la razón natural o filosófica ha podido llegar a esta conclusión:

A la sustancia le falta todavía algo para poder existir plenamente como supuesto. Lo que le falta es la subsistencia.

La sustancia individuada dice ya incomunicabilidad esencial con diferencias inferiores; excluye la capacidad de inherir en otro ser (como los accidentes). Dice independencia en todo sujeto de inhesión. La sustancia individuada está ya casi terminada en el orden de la esencia, y es ya principio de acción, de actividad. La sustancia individuada, en cuanto que es principio de las operaciones, se llama *naturaleza*.

Ahora bien: aunque la sustancia individuada excluya todo sujeto de inhesión, no excluye todo co-principio intrínseco sustancial que, uniéndose profundamente con ella, produzca un solo ser realmente sustancial y realmente subsistente.

Jesucristo tomó la Naturaleza humana, es decir, la sustancia humana individuada, pero no la Persona humana, puesto que sólo tiene una Persona, que es la divina. Esto demuestra que la naturaleza humana, aunque ya individuada, pudo unirse sustancialmente a otro ser superior, dando lugar a una sola realidad plenamente subsistente, que es el Supuesto o Hipóstasis divina, es decir, la Persona divina de Jesús. (Los supuestos, cuando son de *naturaleza* racional, se llaman personas.)

La *subsistencia* importa, no sólo independencia del sujeto, de inhesión, sino también independencia de todo coprincipio intrínseco sustancial. La subsistencia es un modo que termina o completa a la naturaleza, *clausurándola*

perfectamente, es decir, perfeccionándola en su esfera, independizándola, tanto de todo sujeto de inhesión, como de todo coprincipio intrínseco sustancial, con los que llega a ser incomunicable.

Supuesto (o hipóstasis) es toda sustancia subsistente. Subsistencia equivale a supositalidad, es decir, a la propiedad de ser supuesto.

El supuesto es completísimo e incomunicable en el género sustancia, pero puede recibir todavía a los accidentes.

Algunos escolásticos (CAPREOLO, los COMPLUTENSES) afirmaron que la subsistencia es la *existencia* misma de la sustancia. Pero subsistencia es un modo o perfección esencial, no existencial, aunque es distinta de la individuación y de la naturaleza. Dios tiene (aunque en sentido analógico, no unívoco) una naturaleza que se *termina* en tres Personas; Cristo tiene dos naturalezas (la humana y la divina) terminadas en una sola Persona.

6. La persona.

Los supuestos pueden ser irracionales o racionales. Cuando los supuestos tienen una naturaleza racional se llaman Personas. La clásica definición de BOECIO (470-524) dice así: Persona es una sustancia individual (y subsistente) de naturaleza racional (*Rationalis naturae individua substantiae*).

Persona deriva, etimológicamente, de *per-sonare*, es decir, de la máscara que se ponían los actores griegos y romanos para presentarse en escena. De aquí pasó a significar a los actores mismos (que eran las *personas*) y después a todos los hombres, salvo a los esclavos, que no tenían la posibilidad de actuar por sí mismos. Filosóficamente, sin embargo, los esclavos también eran personas, pues aunque carecían de libertades políticas tenían, sin embargo, libertad ontológica, derivada de su racionalidad.

La *Persona* es, por lo tanto, la sustancia o individuo sustancial más noble entre todas las sustancias, pues tiene razón, y, por tanto, es libre y responsable de sus actos.

Los juristas, que estudian a la persona en cuanto sujeto de derechos y deberes, llaman *persona* al hombre solo en cuanto vive en Sociedad y se relaciona jurídicamente con los demás, reservando la palabra *individuo* para el hombre en sí mismo, en cuanto que es un ser aislado, fuera de la sociedad. Filosóficamente, estos conceptos son inseparables.

LECCIÓN XVIII

DIOS, ACTO PURO Y CAUSA PRIMERA

1. La existencia y la naturaleza de Dios como problemas filosóficos.

El tema de Dios es la culminación de la Filosofía. La ciencia filosófica llega al tema de Dios por estos dos caminos:

a) La consideración del Mundo y del Hombre, los cuales se nos presentan como injustificados por sí mismos, y necesitados de un Fundamento ontológico, que es Dios.

b) La consideración de la Religión, como virtud y práctica de los hombres que se edifica sobre el culto y amor a Dios.

En el primer caso, el tema de Dios da lugar a la ciencia metafísica más elevada, que es la *Teología natural o Teodicea*.

En el segundo caso, se constituye la ciencia filosófica llamada *Filosofía de la Religión*.

Pero la Filosofía de la Religión sólo trata de Dios indirectamente, a través de la Religión, por ejemplo, en tanto que Dios es el objeto del culto de lairía. (Pero lo que aquí se considera directamente es el culto mismo, como *acción humana*.)

Algunos filósofos sostienen que la Filosofía sólo puede ocuparse de Dios con ocasión de la Filosofía de la Religión. Esta afirmación exclusivista implica la negación de que el entendimiento, filosofando, pueda llegar al conocimiento de Dios a partir de la consideración del mundo. Y esta negación es formulada por las teorías agnósticas o escépticas. El agnosticismo no niega la existencia de Dios (como el ateísmo): sólo niega que podamos conocerlo. Así, por ejemplo, es agnóstico KANT. Los agnósticos, entonces, que, sin embargo, conservan el amor a Dios, defenderán que sólo a través de la Religión podemos conocer algo de su existencia y de su naturaleza. Esta teoría se llama *fideísmo*. Hoy día ha sido renovada por algunos «existencialistas cristianos».

Ahora bien: nosotros no negamos, en modo alguno, la Filosofía de la

Religión; lo único que negamos es que ésta sea el camino exclusivo para llegar al conocimiento de Dios. En efecto: basta que no rechacemos el valor trascendente de nuestro conocimiento, y basta que conozcamos la existencia del mundo, para que el problema de Dios se plantee inmediatamente a la Metafísica.

Sería ridículo querer negar el valor trascendente de nuestro conocimiento y, con el Positivismo, sostener que sólo conocemos lo que nos dicen los sentidos. Miremos a nuestro alrededor: ¿qué vemos? Una mesa, una ventana, una ciudad y, por fin, nubes flotando en el espacio. Nos representamos, inmediatamente, todo el mundo material. Este mundo ya no lo ven nuestros sentidos: los traspasa con mucho. Además, nosotros sabemos con certeza que este *mundo* hace mucho tiempo que existe: tampoco esto lo vemos. Y, sin embargo, si nosotros nos empeñásemos en afirmar que estas cosas que vemos no existen, o no las conocemos, todos nos tendrían por locos.

Si conociéramos a Dios inmediatamente y con toda evidencia, Dios no sería un problema: sería, simplemente, un axioma, una proposición inmediata.

Esto es lo que defendieron algunos escolásticos. GIL DE ROMA, por ejemplo, dijo que la proposición «Dios existe» es *per-se-nota*, es decir, inmediatamente evidente: tan clara que no necesita demostración. Algo así es lo que defiende también el ontologismo, desde MALEBRANCHE hasta GIOBERTI (1801-1852) y ROSMINI (1797-1855). Según el ontologismo, Dios es la primera idea que la mente conoce: sin ella nada podríamos conocer. Por consiguiente, Dios no necesita demostración, por sernos inmediatamente evidente.

Sin embargo, esta tesis acerca del carácter axiomático de la proposición: *Dios existe*, que va de buena fe dirigida contra el ateísmo, prueba demasiado: ¿Cómo podría la razón natural tener una intuición directa, inmediata, del ser infinito siendo finita? La razón humana sólo puede llegar al conocimiento del ser infinito a partir de las cosas finitas, que son, para él, evidentes.

Pero el conocimiento de las cosas finitas es un conocimiento incompleto, puesto que el ser finito no tiene en sí mismo la razón del ser: la Filosofía, que busca las razones últimas, llega naturalmente al planteamiento del problema de la existencia y de la naturaleza de Dios.

2. Necesidad filosófica de la existencia de Dios.

Si lo que conocemos es, ante todo, las cosas finitas, y si éstas no tienen en sí mismas la razón de ser, es necesario que exista una Razón suprema que explique filosóficamente las cosas finitas. Si esta Razón fuera incognoscible, o si no existiera (como sostiene el ateísmo), habría que declarar fracasada total-

mente la Filosofía: la Filosofía como ciencia sería imposible. Su impotencia sería tan grande, que no merecería el dictado de científica.

Solamente puede decirse que la Filosofía es una ciencia, cuando ha logrado demostrar la existencia de Dios, pues sólo entonces puede dar una explicación última y filosófica del Universo. El agnosticismo y el ateísmo no son filosofía, sino la negación de la Filosofía.

3. Clasificación de las pruebas de la existencia de Dios.

Las pruebas pueden ser de tres clases:

- 1.º *A posteriori*.
- 2.º *A priori*.
- 3.º *A simultáneo*.

Una prueba es *a posteriori* cuando procede del efecto a la causa. El efecto es ontológicamente posterior a la causa; sin embargo, es lo más frecuente que lo conozcamos antes que la causa. El orden del conocer es, con frecuencia, inverso al orden del ser. Así, por ejemplo, el humo es posterior al fuego, como efecto suyo que es y, sin embargo, muchas veces, lo primero que vemos es la humareda, y de ahí inferimos que existe el fuego que la causa.

Una prueba es *a priori* cuando procede de las causas a los efectos. Por ejemplo, de la observación de la naturaleza de un animal, yo deduzco que tiene que morir. *A priori* puedo también saber que si interpongo un cuerpo opaco entre un foco luminoso y mi ojo, dejaré de verlo: la interposición es causa del eclipse.

A simultáneo probamos algo cuando llegamos a establecerlo a partir de otros principios que no son ontológicamente ni anteriores ni posteriores a él, sino simultáneos. (Por ejemplo, los extremos de una relación de igualdad son simultáneos; no puede ser ninguno anterior o posterior a otro, ya que entonces no habría relación.)

Es imposible probar la existencia de Dios *a priori*; sólo es posible probarla por argumentos *a posteriori* y, según algunos, *a simultáneo*.

En efecto: para que pudiera haber una prueba *a priori* de Dios, debería existir algo anterior ontológicamente a Dios, lo que es absurdo, puesto que Dios es anterior a todo ser. Luego sólo quedan como posibles los argumentos *a posteriori* y *a simultáneo*.

La prueba *a simultáneo* característica es el «argumento ontológico» de S. ANSELMO, que deduce la *existencia* de Dios a partir de su *esencia* (sin que con ello quiera significar que la *existencia* divina sea anterior a la *esencia* divina, puesto que son simultáneas).

Las pruebas *a posteriori* se reducen a los cinco argumentos (cinco vías) que SANTO TOMÁS expuso en la Suma Teológica. Estos argumentos parten todos de la consideración del mundo real, en cuanto que, por ser finito, ofrece distintas perspectivas, cada una de las cuales da motivo a un argumento contundente y definitivo.

1. Las «cinco vías».

En el ser finito o creado, podemos distinguir:

- a) Su actividad.
- b) Sus operaciones.

Así, por ejemplo, en el hombre podemos distinguir: su *ser racional*, y los *actos racionales*. El operar sigue al ser: primero es el ser, luego, la operación de este ser. El ser es más bien estático; el operar es dinámico, es movimiento.

En el ser, podemos distinguir: el *ser* en sí mismo (en su razón de ser o existir), y la *duración* de ese ser.

El movimiento consta de tres elementos:

- a) Un móvil.
- b) Un motor.
- c) Una dirección del movimiento. No puede concebirse un movimiento que no se dirija a un fin o término. (Ver lección, XVI, punto 4).

De aquí que resulten estos cinco aspectos del ser finito, cada uno de los cuales da lugar a una *vía* diferente:

Ser finito ...	{	Como operación... ..	Como móvil... ..	Primera vía.
			Como motor.	Segunda vía.
			Como dirección... ..	Quinta vía.
		Como ser	En su duración... ..	Tercera vía.
			En su razón de ser ...	Cuarta vía.

Los argumentos de SANTO TOMÁS constan todos ellos de cuatro fases o momentos:

- 1) Un punto de partida.
- 2) El principio de causalidad. Todo efecto tiene una causa.
- 3) El principio de que es imposible una serie infinita de causas subordinadas esencialmente.
- 4) La conclusión del argumento.

La *primera vía* es la siguiente:

- 1) Existen cosas que se mueven. Esto es un hecho cierto (contra PARMÉNIDES), como consta por los sentidos.
- 2) Todo lo que se mueve, se mueve por otro.
- 3) Pero es imposible proceder al infinito en la serie de los motores.
- 4) Luego tenemos que detenernos en un *Primer Motor Inmóvil*, que es Dios.

La *segunda vía* parte de que existen *causas eficientes* (motores) en el mundo: termina en que tiene que existir una *Causa primera*, que es Dios.

La *quinta vía* parte de que existen fines en todo movimiento de la naturaleza: luego tiene que existir un *Fin último*, que es Dios.

La *tercera vía* parte de que encontramos en la Naturaleza cosas contingentes, que pueden ser y dejar de ser: que no tienen en sí la razón de su existencia: *Ser necesario*, que es Dios.

La *cuarta vía* parte del hecho de que en la Naturaleza hay diversos grados de perfección en los seres: luego tiene que existir un *Ser perfectísimo*, que tenga el grado supremo e infinito. Este ser es Dios.

5. La cognoscibilidad de la naturaleza de Dios.

Las cinco vías nos prueban que existe un *Primer Motor Inmóvil*, una *Causa primera*, un *Fin último*, un *Ser necesario* y un *Ser perfectísimo*, que son todos nombres filosóficos de Dios.

Ahora bien: ¿cómo es Dios en sí mismo? ¿Cuál es su naturaleza?

Hay quien, con MAIMOINIDES, ha sostenido que no podemos saber nada acerca de la Naturaleza de Dios. Dios estaría tan alejado de nuestro conocimiento que sólo podríamos saber que existe. Lo único que podríamos decir de Él es que es *Incognoscible*. Sólo podemos llamarle *el Incognoscible*, como hizo SPENCER.

Supuesta la teoría de la analogía del ser, es absurda la tesis de que la Naturaleza de Dios sea incognoscible.

En efecto: si el ser es análogo, debe haber al menos una analogía entre Dios, que es el Ser supremo, y los seres finitos. A partir del conocimiento de los seres finitos, podemos elevarnos al conocimiento de los atributos de Dios por tres métodos distintos:

- a) El método de la negación (*vía negativa*). A Dios le negamos todo lo que signifique imperfección (v. gr.: la materialidad).
- b) El método de la causalidad. Determinaremos ciertos atributos y su existencia.
- c) El método de la sublimación. Aplicamos a Dios, en el grado eminente e infinito, las perfecciones que vemos en el Mundo.

2. Los atributos entitativos de Dios: Refutación del Panteísmo.

Por estos métodos, y razonando con seguridad, podemos llegar al conocimiento de numerosos atributos o propiedades de Dios, que en Dios están realmente unidos, pero que nosotros, con fundamento virtual, conocemos distintamente, por la razón natural.

Existen atributos tales como la *Trinidad* a los que la razón natural no podría alcanzar y que conocemos por Revelación. Creer que todos los atributos, aun los revelados, pueden demostrarse por la pura razón, es un error: el *Gnosticismo*.

Las *cinco vías* nos conducen a un Ser necesario, Motor inmóvil, Ser perfectísimo, etc. ¿Cómo es este Ser en sí mismo? Entre todos los atributos que podemos distinguir en Él, habrá alguno que sea el primero (y se llamará *Constitutivo formal*). ¿Cuál es el *Constitutivo formal* de Dios?

Los teólogos escolásticos han opinado en este punto de diversas maneras. Para ESCOTO, el constitutivo formal de Dios es la Infinitud: pero más que atributo es propiedad de todos los atributos. Para OCCAM, el constitutivo formal no puede ser una perfección, sino el conjunto de perfecciones.

Dentro del tomismo, hay dos teorías principales:

- a) Para JUAN DE SANTO TOMÁS, es el *Ipsum intelligere subsistens*, el «noesis noeseos» o pensamiento de los pensamientos.
- b) Para CAPREOLO, es el *Ipsum esse subsistens*, el existir puro, sin

potencia ni esencia: *Ego sum qui sum*. En Él la esencia es idéntica a su existencia.

En el fondo, estas dos teorías son compatibles, pues una considera a Dios en su Ser (entitativamente) y la otra en su Operación (operativamente).

Ahora bien: fácilmente se demuestra que además de este atributo *entitativo*, Dios posee otros muchos atributos entitativos, que podemos descubrir por vía de negación. El mundo es compuesto, imperfecto, limitado, mudable, plural. Luego Dios será: Simple, Perfecto, Infinito, Inmutable (y Ubicuo), Uno y «Eterno».

Como simple corolario de la exposición comparativa de los atributos entitativos de Dios y los del Mundo, se infiere que es absurdo identificar a Dios y al Mundo. Dios no es inmanente, sino trascendente al mundo, en contra del Panteísmo.

7. Los atributos operativos de Dios: Refutación del Deísmo.

Entre los atributos operativos de Dios, en cuanto ser Infinito, está la capacidad de crear de la Nada al Mundo, ya que es la máxima perfección que cabe concebir en una causa: que de la nada pueda producir entes.

Entre los atributos operativos, derivados de la Perfección suprema, resalta la Ciencia divina, y, por tanto, la *Providencia* y gobierno del mundo.

Es absurdo, como quieren los deístas, que Dios no conozca *a priori* los sucesos del Mundo y de la Historia, lo cual no se opone en modo alguno a la libertad humana.