

El conocimiento natural de Dios

(Un estudio a través de Descartes y Santo Tomás)

POR EL

DR. JESUS GARCIA LOPEZ

Profesor Adjunto de la Facultad de Filosofía y Letras

SEGUNDA PARTE

EL CONOCIMIENTO NATURAL DE DIOS EN SANTO TOMAS

CAPÍTULO IV

EL CONOCIMIENTO HUMANO SEGUN SANTO TOMAS

Vamos a resumir en este capítulo la doctrina tomista acerca del conocimiento humano, convencidos de que será la mejor introducción para la comprensión de las cuestiones relativas al conocimiento natural de Dios según el mismo pensamiento tomista. Para fijar mejor lo que hemos de decir lo centraremos en las siguientes tesis:

- 1.^a El conocimiento humano es una asimilación.
- 2.^a Las potencias cognoscitivas humanas son pasivas.
- 3.^a El conocimiento humano necesita de «especies intencionales».
- 4.^a Las potencias cognoscitivas humanas son también activas.
- 5.^a El conocimiento humano es una acción inmanente.
- 6.^a La inmaterialidad es la raíz del conocimiento (104).

Hablaremos, además, de la división del conocimiento humano en sensible e intelectual.

1.—El conocimiento humano es una asimilación

En un sentido amplio se dice que dos cosas se asimilan cuando se asemejan o son parecidas. En un sentido más restringido se dice que hay asimilación cuando una cosa incorpora a sí activamente a otra y la hace

(104) Para el establecimiento de estas tesis y la exposición de las mismas nos hemos inspirado en BARBADO, O. P. M., *Estudios de Psicología experimental*, t. II, Madrid, 1948, págs. 5-77.

sustancia propia. En toda asimilación hay siempre dos cosas que se asemejan o convienen, ya en la naturaleza, ya en alguna cualidad accidental; y cuando la palabra asimilación se toma en un sentido estricto la conveniencia—de naturaleza—se da por el hecho de que una cosa incorpora a sí activamente a la otra. Pues bien, el conocimiento humano es una asimilación entendida en sentido estricto, y las cosas que en él se asimilan son, de una parte, la cosa externa o el objeto, y de otra la facultad cognoscitiva o el sujeto. Y no hay que creer que esta asimilación del conocimiento humano es activa por parte del sujeto y pasiva por parte del objeto, pues la verdad es precisamente lo contrario, esto es, que la cosa externa asimila o incorpora a sí misma activamente a la facultad cognoscitiva. Con lo cual se destacan ya aquí estas dos divergencias fundamentales entre la concepción tomista y la cartesiana del conocimiento humano: primera, que para Descartes el objeto del conocimiento son las ideas, mientras que para Santo Tomás son las cosas; y la segunda, que para Descartes el sujeto es independiente de las cosas cuando conoce, mientras que para Santo Tomás el sujeto depende enteramente de las cosas que conoce, al menos en el primer momento del conocimiento, ya que son las cosas las que asimilan activamente a la facultad cognoscitiva. Pero sobre esto volveremos más adelante.

La posesión de una misma forma por parte de dos cosas es lo que hace que estas dos cosas se asimilen o sean semejantes. Pero esta posesión de una misma forma puede ser de varias clases: 1.º Pueden dos cosas poseer, específica y no numéricamente, la misma forma accidental, y entonces se tiene la simple semejanza. 2.º Pueden dos cosas poseer, específica y no numéricamente, la misma forma sustancial, y entonces se da la igualdad. 3.º Pueden dos cosas poseer, específica y numéricamente, la misma forma sustancial o accidental, y esto de tal manera que el modo de posesión sea también el mismo, y en este caso tenemos la identidad estricta o formal. 4.º Finalmente, pueden dos cosas poseer, específica y numéricamente, la misma forma sustancial o accidental, pero de tal manera que el modo de posesión sea distinto, y entonces tenemos un tipo especial de identidad que es la asimilación cognoscitiva. En la asimilación del conocimiento, el objeto —cosa externa— y el sujeto —facultad cognoscitiva— tienen, numérica y específicamente, la misma forma, pero la tienen de modo distinto. En qué consista este modo distinto de poseer la misma forma lo veremos más adelante.

2.—Las potencias cognoscitivas humanas son pasivas

Cuando se dice que las potencias o facultades cognoscitivas humanas son pasivas, no se quiere decir que están privadas de operación propia, pues, como veremos luego, son ellas (las potencias cognoscitivas) las que tienen que llevar a cabo la operación del conocimiento; sino que lo que se quiere decir es que, frente al objeto, se comportan como principios pasivos, y así son trasmutadas o modificadas por el objeto. Pero entendidas así las cosas y supuesto que el conocimiento humano es una asimilación en la que el objeto es activo y el sujeto pasivo, es claro que las potencias cognoscitivas humanas han de ser pasivas, es decir, han de recibir pasivamente una inmutación del objeto que las lleve a conformarse o a hacerse una misma cosa con el objeto. Nuevamente en contraposición total Descartes y Santo Tomás.

Pero nos interesa determinar en qué consiste esa pasividad del sujeto frente al objeto, y esa actividad del objeto frente al sujeto; o de otra manera, nos interesa saber qué es lo que el sujeto recibe del objeto y qué es lo que el objeto da al sujeto.

Por de pronto, lo que el sujeto—las facultades cognoscitivas humanas—reciben del objeto, y lo que el objeto—las cosas exteriores—da al sujeto es una inmutación o modificación consistente en la introducción de una nueva forma. Pero la inmutación del conocimiento, aquella que el objeto produce activamente en el sujeto, y éste recibe pasivamente de aquél, es diferente de cualquier otra inmutación, y la primera diferencia que las separa es que en la inmutación no cognoscitiva hay introducción de una nueva forma sin que desaparezca la forma que había antes. Así, por ejemplo, cuando se introduce la forma de cadáver en el cuerpo de un hombre, desaparece la forma de hombre que allí había, y ésta es una inmutación no cognoscitiva o *natural*; pero cuando se introduce en la facultad visiva la forma de color no desaparece la forma de facultad visiva que allí hay, y ésta es una inmutación cognoscitiva o *intencional*. Pero señalemos otras diferencias entre la inmutación natural y la intencional. Tenemos que en la inmutación natural un sujeto (la materia) recibe una forma *natural*, y en la inmutación intencional un sujeto (la facultad cognoscitiva) recibe una forma *intencional*. Pues bien, he aquí tres diferencias entre estas dos especies de recepción: 1.º En la unión de la forma natural con la materia no se puede decir que la materia sea la forma, y en cambio, en la unión de la forma intencional con la facultad cognoscitiva sí que se puede decir y se debe decir que la facultad es la forma intencional. 2.º En la unión de la forma natural con la materia se obtiene

una tercera cosa distinta de la forma y de la materia, y en cambio en la unión de la forma intencional con la facultad cognoscitiva no se obtiene una tercera cosa, sino que la facultad se hace la misma forma intencional. 3.º En la unión de la forma natural con la materia, ésta es determinada por aquélla en su ser, y en cambio, en la unión de la forma intencional con la facultad cognoscitiva, ésta es determinada por aquélla en su operación (105).

Estas son las diferencias que separan a la inmutación intencional de la inmutación natural. Pero de todas ellas, la más fundamental es la primera, a saber, que en la inmutación intencional, cuando se recibe la forma intencional, no desaparece la forma natural que se tenía. Precisamente hay que buscar aquí en esa capacidad de poseer al mismo tiempo dos formas, la natural y la intencional, lo propio de la facultad cognoscitiva. Pero insistamos todavía en esto.

Cuando hablamos más atrás de la asimilación cognoscitiva, decíamos que en ella el objeto y el sujeto tenían, numérica y específicamente, la misma forma, pero que la tenían de distinta manera. Esta distinta manera es la manera intencional en el sujeto y la natural en el objeto. La cosa externa tiene su forma natural, la facultad cognoscitiva tiene también la suya. Pero, por el conocimiento, la misma forma que es tenida naturalmente por la cosa externa pasa a ser tenida intencionalmente por la facultad. De este modo conocer será poseer intencionalmente una forma ajena, será tener una forma ajena sin perder la propia, o lo que es lo mismo, será unirse con una forma ajena de tal modo, que, al mismo tiempo, se sea lo que se es (en el orden natural), y no se sea lo que se es, sino otra cosa (en el orden intencional). Pero todo esto se entenderá mejor después.

3.—El conocimiento humano necesita de «especies intencionales»

En este momento solicita nuestra atención un problema que ha preocupado extraordinariamente a los filósofos modernos. El problema es éste: Cuando el sujeto humano realiza la operación del conocimiento tiene conciencia de que esa operación no sale de él para terminar en el objeto externo, sino que permanece dentro de él como una perfección que lo enriquece. Pero si la operación del conocimiento no sale del sujeto, ¿cómo puede decirse que el término de ella sea el objeto externo o la cosa extrasubjetiva? Porque no encontraron salida a esta dificultad fué por lo que los filósofos modernos, y Descartes a la cabeza de todos, establecieron, casi unánimemente, que lo alcanzado en el conocimiento no

(105) Cf. CAYETANO, *In I Sum. Theol.*, q. 14, a. 1.

son las cosas externas, sino las ideas o modificaciones subjetivas. Pero en una doctrina del conocimiento que se proclama realista como es la de Santo Tomás, el objeto del conocimiento humano directo no son las ideas, sino las cosas externas, y por ello, hemos de hacernos cargo de la dificultad propuesta y tratar de desvanecerla.

En realidad, la única forma de solucionar el problema que nos ocupa es recurrir a la doctrina de las «especies» del conocimiento. Si el sujeto humano, sin salir de sí mismo, alcanza el objeto externo en el acto del conocimiento, esto sólo es posible porque, con prioridad al acto del conocimiento, el sujeto y el objeto son una misma cosa. El verdadero principio de la operación del conocimiento no es la facultad cognoscitiva sola, sino la facultad y el objeto. Esta afirmación es fundamental en la doctrina tomista del conocimiento humano, y la única que puede resolverse el problema de compaginar la inmanencia del conocimiento con la trascendencia del objeto del mismo. Pero todavía es preciso explicar cómo, permaneciendo ontológicamente distintos, y aún separados, la facultad cognoscitiva y el objeto conocido, pueden unirse noéticamente de tal manera que formen un único principio del cual brote la operación del conocimiento. Y esto es lo que trata de explicar la doctrina tradicional de las «especies» del conocimiento, que tan mal comprendida, y por ello tan duramente criticada ha sido en la filosofía moderna.

La existencia de las «especies» (nos referimos ahora a las «especies impresas» únicamente) no es un hecho de experiencia, pero está suficientemente demostrada a partir de principios evidentes. Si la acción del conocimiento no sale del sujeto y, sin embargo, termina en el objeto externo, y si en el acto del conocimiento el objeto externo está unido al sujeto o a la facultad cognoscente y, con todo, es distinto y está separado, la única solución de estas aporías está en que el objeto externo se una al sujeto o a la facultad, no por sí mismo, sino por un representante suyo, por una semejanza suya. Por tanto, esta semejanza del objeto que es la «especie intencional», es absolutamente necesaria para explicar el acto del conocimiento. La existencia de las «especies» es un hecho incontrovertible.

Pero nos interesa sobre todo determinar la naturaleza de las «especies» del conocimiento. Para ello empecemos por distinguir en las «especies» el ser natural y el ser intencional. Las «especies» del conocimiento pueden ser consideradas en cuanto son algo (en cuanto pertenecen al orden ontológico), y en cuanto son «especies» del conocimiento (en cuanto pertenecen al orden noético). Pues bien, considerados en su ser ontológico o natural, las «especies» del conocimiento no son otra cosa que accidentes o modificaciones del sujeto cognoscente, o mejor, de la facultad cognoscitiva. Además estos accidentes que son las «especies» pertenecen

al predicamento de la cualidad, es decir, no son ni magnitudes ni relaciones, ni acciones, ni pasiones, sino que son cualidades, que informan la facultad cognoscitiva haciéndola poseedora de algo que antes no tenía. Pero consideradas en su ser noético o intencional, las «especies» del conocimiento son unas cualidades *sui generis*, unas cualidades cuya esencia entera se agota en ser una pura semejanza del objeto externo o un puro medio por el cual la facultad cognoscitiva tiende o se orienta hacia el objeto. La «especie» del conocimiento no es más que un vicario o un representante del objeto externo que, al unirse con la facultad, hace que ésta se convierta o se dirija al objeto; no hacia esa «especie» que le informa, sino hacia el objeto, porque la «especie» es un puro medio o una pura semejanza esencialmente abierta al objeto. Por lo demás, esta peculiaridad de las «especies» del conocimiento de llevar hacia el objeto, que se denomina *intencionalidad* (de *in-tendere* = tender hacia), es propia de todo lo relativo al conocimiento y, por eso, al orden del conocimiento se le suele denominar orden intencional. Pero veamos ahora cómo se une la «especie» con la facultad cognoscitiva para constituir con ella el principio único del cual dimana la operación del conocimiento.

La «especie» es producida por el objeto externo, ya directamente (en el caso del conocimiento sensitivo externo), ya indirectamente (en el caso del conocimiento sensitivo interno y del conocimiento intelectual en el cual necesita también de la ayuda del entendimiento agente). Esto es claro; la «especie», en su ser natural, es una modificación o accidente cualitativo que educa de la potencia de la facultad cognoscitiva; pero esa modificación no puede ser producida por la misma facultad en la que inhiere, porque ya vimos que las facultades cognoscitivas humanas son pasivas y porque la facultad cognoscitiva está en potencia para cualquier modificación o «especie», y lo que está en potencia no puede pasar al acto por sí mismo, sino que debe ser movido o actuado por otro. Pero si la «especie» no puede ser producida por la facultad, habrá de ser producida por el objeto externo, el cual puede muy bien llevar a cabo esa producción porque es activo en la asimilación cognoscitiva, y porque está en acto de su propia forma que es lo que, en cierto modo, comunica a la facultad al producir en ella la «especie».

Esto por lo que se refiere a la causa de la producción de la «especie». Por lo que atañe a la naturaleza de esa producción hay que decir que ella consiste en dotar a la facultad cognoscitiva de una nueva forma, en educir de la potencia de la facultad una perfección nueva, y por lo mismo, en modificar o transmutar a la facultad. Pero con una transmutación especial, porque en cualquier transmutación que no sea ésta el sujeto transmutado pierde algo y adquiere algo, mientras que en la producción de la «especie» la facultad cognoscitiva adquiere, en el orden intencional, una

nueva forma y se asimila pasivamente a ella, pero sin perder, en el orden ontológico, la forma o perfección que poseía.

Por esa trasmutación de la facultad cognoscitiva en que la producción de la «especie» consiste, la facultad se une con la «especie» y constituye con ella el principio único de operación del cual ha de resultar luego la operación del conocimiento. Pero esta unión, como hacíamos observar más arriba, es muy distinta de la unión de una forma natural con la materia, pues se trata de dos órdenes diversos, el natural u ontológico y el intencional o noético, que, en frase de Cayetano, «distan más que el cielo y la tierra» (106). Cuando en el orden ontológico se une la forma con la materia, la materia no es la forma; y en cambio, cuando en el orden noético se une la «especie» con la facultad, la facultad ya no es lo que es—escándalo aparente para el principio de identidad—, sino que es la «especie» que a ella se une, o más exactamente, el objeto que esa «especie» representa, supuesto que la «especie» es un puro medio que lleva por necesidad hacia el objeto. Cuando la facultad cognoscitiva se une a la «especie» no se constituye una tercera cosa (como sucede cuando la forma se une a la materia), sino que la unión es tan íntima que uno de los dos elementos, a saber, la facultad, es absorbido en el otro, a saber, en la «especie», y así después de la unión no hay dos elementos, sino uno sólo, la «especie», o mejor, el objeto, en el cual se ha convertido totalmente el otro, la facultad. Y adviértase que esto es posible porque esa unión se realiza en el orden intencional, radicalmente distinto del orden natural y que tiene existencia al lado o encima de ese orden natural. Sería, en efecto, contradictorio afirmar que la facultad cognoscitiva, cuando recibe la «especie», ya no es la facultad cognoscitiva, sino que es la «especie», o mejor, el objeto, y que, sin embargo, sigue siendo la facultad cognoscitiva, si todo esto se afirmara en el orden puramente natural. Pero no es contradictorio que, al recibir la «especie», la facultad cognoscitiva ya no es la facultad cognoscitiva, sino el objeto conocido, en el orden intencional, y que la facultad cognoscitiva continúa siendo la facultad cognoscitiva, en el orden natural.

Todo esto se entiende mejor cuando se advierte que, al unirse en el orden natural la forma con la materia, aquélla modifica o determina a ésta en su ser, y en cambio, cuando en el orden intencional se une la «especie» a la facultad cognoscitiva, aquélla modifica o determina a ésta en su operación. Antes de conocer, la facultad cognoscitiva está en potencia para conocer, no ya un objeto determinado, sino todos los objetos proporcionados a ella. Pero para que la facultad que está en potencia de conocer pase al acto de conocer y conozca, necesita de algo que la deter-

(106) *De Anima*, lib. II, cap. 5.

mine, no ya a conocer cualquier objeto, sino a conocer un objeto determinado. Y ese algo es la «especie» (a la que, por la función que lleva a cabo se le suele llamar también «determinante cognicional»); con lo que se ve claramente que la «especie» no determina a la facultad en su ser, sino que la determina en su operación. Es por esto por lo que pudo Cayetano llamar a la «especie» «complemento intrínseco de la facultad cognoscitiva» (107), pues en verdad la «especie» completa la facultad cognoscitiva, no en su ser, pero sí en su operación propia, y al unirse a ella, como un germen inyectado en su seno, la torna plenamente capaz de proferir el acto del conocimiento.

4.—Las potencias cognoscitivas humanas son también activas

Parece que la afirmación que acabamos de hacer contradice la que hicimos más atrás, a saber: que las potencias cognoscitivas humanas son pasivas. Pero ya hicimos notar que la pasividad de las potencias cognoscitivas humanas no consiste en que éstas carezcan de operación propia, sino en que no pueden ejercer esa operación sin ser previamente determinadas y trasmutadas por el objeto. No hay, pues, contradicción en afirmar que las potencias cognoscitivas humanas son al mismo tiempo pasivas y activas: pasivas frente al objeto, pues de él reciben la inmutación intencional o «especie»; activas en sí consideradas, pues de ellas emana, como vamos a ver en seguida, la operación del conocimiento.

Si las facultades cognoscitivas humanas fueran totalmente pasivas en el conocimiento, el sujeto humano estaría privado de toda operación de tipo cognoscitivo, y así no se podría decir que el hombre conoce o realiza la operación del conocimiento. Por eso, cuando el empirismo establece, como uno de sus postulados básicos, la pasividad absoluta del sujeto en la adquisición de las ideas simples, contradice la más elemental fenomenología del conocimiento, y cae en un error inicial del que se seguirá irremediablemente el más radical fenomenismo.

Pero tampoco se puede caer en el extremo opuesto y afirmar, como hace Descartes y en general todo el racionalismo y el idealismo que de él deriva, que las facultades cognoscitivas humanas son enteramente activas, pues esto conduce derechamente a la concepción del conocimiento humano como creación del objeto, con todos los inconvenientes que tal concepción lleva consigo.

Y es que, en realidad, en el conocimiento humano hay dos acciones distintas: una previa al conocimiento, que lo prepara y hace posible, y en la cual el objeto externo es el que obra, y la facultad cognoscitiva la

(107) Cf. CAYETANO, *In I Sum. Theol.*, q. 14, a. 2.

que recibe; y otra, que es el conocimiento propiamente dicho, y en la cual es la facultad la que obra. Pues bien, hasta ahora hemos hablado de esa acción previa al conocimiento y que hay que cargar en el haber del objeto; pero en adelante nos vamos a ocupar de la operación cognoscitiva propiamente dicha y que hay que cargar en el haber de la facultad.

5.—El conocimiento humano es una acción inmanente

La afirmación que acabamos de hacer es de la mayor importancia en orden a la intelección de la esencia del conocimiento humano. Decimos que éste es una operación inmanente, pero nos interesa determinar con precisión qué sea la operación inmanente.

Hay dos especies de acción: la transitiva y la inmanente. La primera es aquella que, teniendo su origen en un sujeto agente, tiene su término fuera de ese sujeto; la segunda es la que, comenzando en un sujeto agente, termina en el mismo sujeto que la lleva a cabo. La acción transitiva se ordena a la producción de algo o al perfeccionamiento de un objeto distinto del sujeto agente, y por esta razón se la llama también acción *productiva*. La acción inmanente no se ordena a la producción de cosa alguna, y sí al perfeccionamiento del mismo sujeto agente del que emana, y por este motivo se la llama también acción *perfectiva*. La acción transitiva consiste en la producción de alguna cosa distinta de la potencia o del sujeto que la lleva a cabo. La acción inmanente consiste en el simple ejercicio de la potencia que la realiza. En la acción inmanente sólo hay dos elementos: la potencia y la acción: mientras que en la acción transitiva hay tres elementos: la potencia, la acción y el efecto producido. En la acción transitiva la acción pasa de la potencia al efecto y perfecciona a éste. En la acción inmanente la acción permanece en la potencia, que se perfecciona a sí misma.

De lo dicho se infiere la diferencia radical que separa a la acción inmanente de la transitiva. Esta última se define como «algo que fluye del agente con movimiento». Pero en la acción inmanente nada fluye del agente, ni tampoco es esencial a ella el movimiento, aunque a veces la acompañe. De aquí que, si a la acción transitiva se le llama acción, sólo analógicamente se podría aplicar esa palabra para designar a la acción inmanente. Y los escolásticos afirmaron que esas dos especies de acción no pertenecían al mismo predicamento, y así llamaban a la acción transitiva *acción física* y la incluían en el predicamento de la «acción», mientras que a la acción inmanente la llamaban *acción metafísica* y la acomodaban en el predicamento de la «cualidad». El mismo Santo Tomás propone que, para evitar confusiones, se reserve el nombre de *acción* para las

acciones transitivas y señala el nombre de *operación* para designar las acciones inmanentes o perfectivas (108).

Y sabido ya lo que es la acción inmanente, veamos ahora por qué el conocimiento humano ha de ser una acción inmanente. Para Descartes, lo veíamos más atrás, el conocimiento humano no es una acción inmanente, sino una acción transitiva. Si el acto del conocimiento—piensa él—tuviera como término a las cosas mismas no habría modo de explicarlo, pues las cosas están fuera del alcance del sujeto, y éste no sale de sí mismo para conocerlas. Por eso concluye que el término del conocimiento no está en las cosas mismas, sino en las ideas o representaciones de las cosas. Pero, por otra parte, las ideas o representaciones de las cosas se producen en el sujeto en el mismo momento en que éste conoce, pues conocer, para Descartes, no es otra cosa que poseer una idea. Y de este modo, si el conocimiento es al mismo tiempo captador de las ideas o representaciones de las cosas y productor de esas mismas ideas o representaciones, tendrá que ser una acción transitiva o productiva, y la razón es clara, porque si lo alcanzado en el acto del conocimiento fuera la cosa externa, realmente distinta de las ideas, entonces el acto del conocimiento tendría dos términos, uno alcanzado *per se*, a saber: la cosa, y otro alcanzado *per accidens*, a saber: la idea, y con esto se podría concebir el conocimiento como una acción formalmente inmanente (aprehensiva de la cosa) y virtualmente transitiva (productora de la idea). Pero si lo alcanzado en el conocimiento no es la cosa sino la idea, entonces el acto del conocimiento no podrá tener más que un solo término, alcanzado *per se*, que será la idea; y como ésta es producida en el acto mismo del conocimiento, ya no se podrá concebir el conocimiento sino como una acción transitiva o productiva. Ahora bien, ya vimos las consecuencias a que se llega si se admite que el conocimiento humano tiene por objeto a las ideas de las cosas y no a las cosas mismas. Y como esa concepción entraña la de que el conocimiento humano no es una acción inmanente, sino transitiva, hemos de concluir, para evitar aquellas consecuencias, que la acción del conocimiento no es transitiva, sino inmanente. Sin embargo...

Tenemos sabido que el término u objeto del conocimiento humano son las cosas exteriores y no la ideas que las representan. Pero, por otra parte, acabamos de ver que la acción del conocimiento humano ha de ser inmanente, y que, como tal, no puede salir del sujeto que la lleva a cabo. Y la dificultad nos surge apremiante: ¿cómo puede ser externo el objeto del conocimiento, si la acción en la que consiste el conocimiento

(108) «Duplex est actio—escribe Santo Tomás—: una quae procedit ab agente in rem exteriorem, quam transmutat; et haec est sicut illuminare, quae etiam proprie actio nominatur. Alia vero actio est quae non procedit in rem exteriorem, sed stat in ipso agente ut perfectio ipsius; et haec proprie dicitur operatio» (*De Veritate*, q. 8, a. 6).

no sale del sujeto? Esta dificultad ya nos hizo frente más atrás, y la solución no puede ser sino ésta: el acto del conocimiento no tiene por sujeto a la facultad cognoscitiva sola, sino a la facultad informada por la «especie». La facultad cognoscitiva sola es radicalmente incapaz de proferir el acto del conocimiento, pero cuando la facultad ha recibido la inmutación intencional que el objeto produce en ella, está plenamente capacitada para conocer; y entonces, cuando se lleva a cabo la operación del conocimiento, el principio inmediato de esa operación no es la facultad sola, sino la facultad y la «especie» estrechamente unidas. Con un ejemplo caro a Juan de Santo Tomás diríamos que, así como la madre es la que da a luz al hijo, pero no la madre sola, sino la madre fecundada por el padre, así la facultad cognoscitiva es la que alumbró el acto del conocimiento, pero no la facultad sola, sino la facultad fecundada por la «especie» y en último término por el objeto (109).

Los escolásticos suelen distinguir tres momentos en el acto del conocimiento: en el primero la facultad está *en potencia* de cualquier determinación de orden cognoscitivo; en el segundo la facultad está *en acto primero*, cuando ha recibido del objeto la «especie intencional»; en el tercero la facultad pasa al *acto segundo* cuando profiere la acción inmanente en la que consiste el conocimiento. Pues bien, de estos tres momentos sólo el último es propiamente conocimiento; y los otros dos no hacen sino prepararlo y hacerlo posible. De la unión de la «especie» con la facultad resulta el verdadero principio de la operación del conocimiento. El conocimiento sigue a esa unión y es distinto de ella. Pero tampoco es necesario que el conocimiento siga a esa unión mediante un nuevo acto; es suficiente que siga o resulte por simple emanación. Para entender bien esto no hay que perder de vista que el conocimiento no es una acción transitiva, sino inmanente, no pertenece al predicamento de la «acción», sino al de la «cualidad». El conocimiento es una cualidad que nace en la facultad cognoscitiva, y que tiene su principio o causa en la facultad unida a la «especie» o informada por ella. Y esa cualidad que es el conocimiento no nace en la facultad en virtud de una acción encaminada a producirla, porque si fuera así la facultad realizaría una acción transitiva en el acto del conocimiento; sino que emana de la facultad fecundada por la «especie», sin acción alguna especial, y esto porque la cualidad que nace en el sujeto cognoscente, y que es el conocimiento, es ella misma acción, bien que no transitiva, sino inmanente.

(109) Cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus philosophicus thomisticus, Philosophia naturalis*, IV part., q. 4.

6.—La inmaterialidad es la raíz del conocimiento

Después de todo lo que antecede nos encontramos ya en posesión de los datos precisos para poder fijar la esencia del conocimiento. Santo Tomás se expresa así a este respecto: «El ser cognoscente se diferencia del no cognoscente en ésto, en que el no cognoscente sólo tiene la forma suya, mientras que el cognoscente puede tener además la forma de otra cosa» (110). Y hay que advertir en este texto que Santo Tomás no dice que los seres cognoscitivos pueden tener *otra* forma de la que tienen, sino que dice que pueden tener, *además* de la que tienen, la forma de *otra cosa*, y esto porque la capacidad de tener otra forma distinta de la que tienen es propio de todos los seres materiales, y así esa capacidad no puede diferenciar a los seres cognoscitivos de los que no lo son; pero lo propio del ser cognoscitivo es el poder tener, *además* de la forma propia, la forma de *otra cosa*, y en tanto que sigue siendo forma de *otra cosa*; porque cuando el ser no cognoscitivo recibe una forma que no tenía antes, esa forma pasa a ser suya y ya no es de otra cosa; pero cuando el ser cognoscitivo recibe en el acto del conocimiento la forma de otra cosa, esa forma no pasa a ser suya, sino que continúa siendo forma de otra cosa, ya que en la unión intencional del objeto con la facultad por medio de la «especie», la facultad se hace verdaderamente el objeto en el orden del conocimiento, bien que continúa siendo facultad en el orden del ser. Con lo cual se comprenderá bien por qué dicen los escolásticos que «conocer es hacerse otra cosa en cuanto es otra cosa»: *fieri aliud in quantum aliud*. Pues bien, ¿cuál es la raíz o el fundamento último por el que el ser cognoscitivo puede poseer, además de la forma propia, la forma de otra cosa? La contestación de Santo Tomás es ésta: la inmaterialidad.

Hay dos especies de pasividad: una según la cual es recibida la forma en la materia y que se llama pasividad material, y otra según la cual es recibida la «especie» en la facultad cognoscitiva y que se llama pasividad inmaterial. Lo que diferencia a estas dos especies de pasividad es que la primera está colocada en el orden del ser y con ella resulta una tercera cosa al unirse el elemento actual (la forma) con el elemento potencial (la materia), y en cambio, la segunda está colocada en el orden de la operación y con ella no resulta una tercera cosa al unirse el elemento actual (la «especie») con el elemento pasivo (la facultad). Pero la razón de esta diferencia está precisamente en esto: en que cuando se une la forma a la materia, ésta se comporta como potencia con respecto a aquélla; pero cuando se une la «especie» a la facultad, ésta no se comporta como po-

(110) I, q. 14, a. 1.

tencia con respecto a aquélla (aunque en un primer momento sea pasiva), sino como acto, y como dos elementos en acto no pueden componer verdaderamente, es preciso que uno de ellos, la facultad, se convierta en el otro, la «especie», y por medio de ella, en el objeto. No es otra la razón por la que a la pasividad o receptividad propia del ser cognoscitivo se la llama inmaterial, que es lo mismo que actual, y a la pasividad o receptividad propia del ser no cognoscitivo se la llama material, que es lo mismo que potencial. Y en este sentido es en el que hay que decir que la inmaterialidad, o lo que es igual, la actualidad, es la raíz o el fundamento de la cognoscitividad. El ser cognoscitivo, porque no es sólo un sujeto material o potencial que recibe el acto o la forma que le es propia, sino que es además un sujeto actual o inmaterial que recibe el acto o la forma de otra cosa, por eso precisamente es cognoscitivo, y así su actualidad o inmaterialidad es la razón de su cognoscitividad.

Y ahora véase este texto de Santo Tomás en el que está recogida sintéticamente su concepción del conocimiento: «una cosa puede ser perfecta de dos maneras. De una, según la perfección de su ser, que le compete a ella según su propia especie. Pero, como el ser específico de una cosa es distinto del ser específico de otra, a la perfección tenida de este modo por cualquier cosa creada tanto le falta de perfección absoluta cuanto más perfecto se encuentra el ser en otras especies; de modo que considerada en sí misma la perfección de una cosa creada es imperfecta, como parte que es de la perfección del universo, la cual resulta de la agregación de las perfecciones de todas las cosas. Y a fin de que hubiera algún remedio a esta imperfección, se encuentra otro modo de perfección en las cosas creadas, según que una perfección que es propia de una cosa se encuentra en otra; y ésta es la perfección del ser cognoscente en cuanto tal, porque cuando el ser cognoscente conoce algo, esto conocido está de alguna manera en él, y por eso se dice en el Libro III *De Anima* que el alma es en cierto modo todas las cosas, porque puede conocerlas todas. Y según este modo es posible que en una cosa exista la perfección de todo el universo. De donde, según los filósofos, ésta sería la última perfección a que podría llegar el alma, a saber, que en ella estuviese reflejado todo el orden del universo y las causas del mismo, y en esto tienen que poner también el último fin del hombre, el cual lo ponemos nosotros en la visión de Dios [...]. Pero la perfección de una cosa no puede estar en otra según el ser determinado que tiene en aquélla, y por eso para que la perfección de una cosa pueda existir en otra es necesario que se la considere sin aquello que por naturaleza la determina. Y como las formas y perfecciones de las cosas están determinadas por la materia, de aquí que en tanto es cognoscible una cosa en cuanto que está separada de la materia, y de aquí también que aquello en lo que se recibe

tal perfección tenga que ser inmaterial, ya que si fuese material la perfección sería recibida en él según algún ser determinado, y así no estaría en él en cuanto es cognoscible, esto es, en cuanto siendo perfección de una cosa puede también existir en otra [...]. De lo cual se deduce que según el orden de la inmaterialidad de las cosas tal se encuentra en ellas la naturaleza del conocimiento» (111). Precisamente en este orden de inmaterialidad de las cosas se halla el fundamento de la división del conocimiento en sensible e intelectual, que nos interesa analizar ahora.

7.—El conocimiento sensible

La existencia en el hombre de dos especies distintas de conocimiento, el sensible y el intelectual, viene patentizada por el hecho de que el hombre conoce dos especies distintas de objetos: los objetos materiales y sensibles y los objetos inmatrimales e inteligibles. Una cosa, en efecto, es conocer a *este hombre* concreto, que está aquí y que tiene estos caracteres sensibles de color tamaño, figura, etc., y otra cosa muy distinta es conocer *al hombre* abstracto, que no está aquí ni en parte alguna y que prescinde de todos los caracteres individuantes. En el primer caso tenemos un conocimiento sensible; en el segundo un conocimiento intelectual. Pues bien, para llegar a una perfecta delimitación de estas dos especies de conocimiento según la mente de Santo Tomás, vamos a detenernos en examinar, sucesiva y separadamente, el objeto, el sujeto y la operación del conocimiento sensible, y el objeto, el sujeto y la operación del conocimiento intelectual

El objeto del conocimiento sensible, según Santo Tomás, son los accidentes de las cosas materiales, tales como el color, el sonido, el olor, el sabor, la dureza, la temperatura, etc. Pero estos accidentes son el objeto inmediato o aquello que inmediatamente alcanza el sujeto del conocimiento sensible, pues el objeto mediato o aquello que mediatamente alcanza el sujeto del conocimiento sensible son las cosas externas materiales y sensibles en su singularidad y concreción.

En el conocimiento sensible hay dos momentos: la sensación y la percepción. En el primero se alcanzan los accidentes de las cosas materiales; en el segundo, las mismas cosas materiales a través de sus accidentes sensibles. Para la sensación bastan los sentidos externos; para la percepción son necesarios también los sentidos internos. Pero sobre esto hemos de volver ahora.

El sujeto inmediato del conocimiento sensible son los sentidos externos e internos. Los sentidos, en general, son facultades de conocimiento

(111) *De Veritate*, q. 2, a. 2.

orgánicas, es decir, facultades de conocimiento que están arraigadas en un órgano corporal. Los sentidos son: externos —vista, oído, gusto, olfato, tacto— e internos —imaginación, sentido común, memoria sensible y cogitativa—, siendo los órganos de los primeros los ojos, los oídos, etc., y de los segundos el cerebro en sus distintas partes. Las facultades cognitivas sensibles (los sentidos) se constituyen como tales por la unión de estos dos elementos: el órgano, que es como su materia, y la potencia cognoscitiva adecuada a ese órgano, que es como su forma. El órgano del sentido es un accidente del cuerpo humano; la potencia cognoscitiva es un accidente del alma; y el órgano y la potencia unidos, un accidente del compuesto.

La operación del conocimiento sensible consiste en una acción inmanente que lleva a cabo el sentido, fecundado por la «especie» sensible y por medio de la cual éste se hace intencionalmente el objeto sentido. Para que el conocimiento sensible se lleve a efecto es necesario: primero, una acción transitiva del objeto —la cosa material— sobre el sentido por medio de la cual es producida en el sentido la «especie» sensible del objeto conocido, y segundo, una acción inmanente o vital del sentido, informado por la «especie» sensible que tenga como término a la cosa externa misma, presente por su acción en el sentido externo y por una «especie expresa» sensible en el sentido interno. Pero esto requiere alguna aclaración.

Ya tenemos sabido que el conocimiento en general es el acto por el que una facultad cognoscitiva se hace un objeto conocido o se posesiona de la forma de otra cosa inmaterialmente o en cuanto forma de otra cosa. Sabemos también —lo acabamos de decir— que el objeto del conocimiento sensible está constituido, inmediatamente, por los accidentes de las cosas materiales, y, mediatamente, por las cosas materiales mismas en su singularidad y concreción. Luego conocer sensiblemente será posesionarse de las formas materiales de los accidentes sensibles y de las cosas mismas en su singularidad, pero inmaterialmente o en cuanto son formas de otras cosas. Pero esa posesión *inmaterial* en que consiste el conocimiento sensible puede prestarse a confusiones. En realidad, si en algo se diferencia el conocimiento sensible del intelectual es en que en el objeto del primero permanecen las condiciones de la materia y en el objeto del segundo se abstrae o se prescinde de estas condiciones; y esto nos obliga a nuevas precisiones.

En primer lugar hay que decir que las formas sensibles son recibidas en el sentido sin materia o inmaterialmente, y esto es indudable una vez asentado que la inmaterialidad es la raíz del conocimiento. Pero a renglón seguido es preciso decir que las formas sensibles son recibidas en el sentido *con las condiciones de la materia*, o lo que es igual, con la singu-

laridad y concreción que en la materia tienen, y esto también es indudable, supuesto que retener las condiciones de la materia es lo propio del conocimiento sensible, que se arraiga siempre en un órgano corporal. Por lo demás, el conocimiento sensible se explica en su gestación y consumación por el hecho de que, siendo los sentidos facultades orgánicas del conocimiento, pueden actuar directamente en ellos las cosas materiales y producir allí la inmutación intencional o «especie» sensible que determina y fecunda al sentido para que pueda llevar a cabo la acción inmanente en que consiste el conocimiento sensible.

Y ahora veamos las diferencias que separan al conocimiento sensible externo del conocimiento sensible interno. El primero termina en los accidentes sensibles, y a través de ellos en las cosas materiales mismas en cuanto se hallan inmediatamente presentes al sentido externo por la acción que en él ejercen, y de aquí que la existencia de las cosas externas sentidas y su actual acción sobre el sentido externo sean absolutamente necesarias en el conocimiento sensible externo. En cambio, el segundo termina también en las cosas externas mismas, pero no en cuanto se hallan inmediatamente presentes al sentido externo por la acción que sobre él ejercen, sino en cuanto se hallan mediatamente presentes al sentido interno por estar visualizadas en una imagen que el mismo sentido profiere en el acto en que conoce. De este modo, la imagen, llamada también «especie sensible expresa» para distinguirla de la «especie» producida en el sentido externo y que se llama «especie sensible impresa», es el medio en el cual el sentido interno alcanza su objeto, y por ello no es necesario que exista actualmente ese objeto ni que ejerza actualmente su acción en el sentido interno para que el conocimiento sensible interno se produzca. En el conocimiento sensible externo no hay «especie expresa» porque es un conocimiento radicalmente imperfecto y porque, además, el objeto está inmediatamente presente al sentido. Pero en el conocimiento sensible interno la «especie expresa» es necesaria, tanto como expresión de un acto de conocimiento más perfecto, cuanto para suplir al objeto que se halla ausente. Y dejamos para más adelante la explicación de cómo el conocimiento sensible interno, siendo una acción inmanente produce, sin embargo, la «especie expresa».

Las líneas que anteceden pueden dar una idea de la concepción tomista del conocimiento sensible. Añadamos ahora que en el pensamiento de Santo Tomás el conocimiento sensible es radicalmente imperfecto, pero sin dejar por eso de ser conocimiento. Hay verdad en el conocimiento sensible, hay captación efectiva de las cosas exteriores en sus accidentes sensibles y aprehensión inmediata de la existencia actual de las mismas. y en esto es radical la oposición entre Santo Tomás y Descartes. Pero es preciso confesar también que el conocimiento sensible no es del mismo

rango que el conocimiento intelectual. El conocimiento es una perfección análoga con analogía de atribución intrínseca, y por eso hay una gradación y jerarquía en las distintas especies de conocimiento, que depende precisamente del grado de inmaterialidad. El conocimiento sensible es el más imperfecto; el conocimiento divino el más perfecto; pero todavía hay muchas escalas intermedias (112).

8.—El conocimiento intelectual

El objeto del conocimiento intelectual humano —nos referimos al objeto propio— no es precisamente aquello que es de suyo inmaterial o espiritual, sino aquello que, aun siendo material, es alcanzado inmaterial o espiritualmente. De este modo, las mismas cosas materiales y sensibles, conocidas por los sentidos, constituyen el objeto propio del conocimiento intelectual humano, siempre que sean despojadas, no sólo de la materia que las penetra y con la que existen, sino también de las condiciones de la materia que todavía permanecen en el conocimiento sensible. Ahora bien, es evidente que el objeto propio del conocimiento intelectual humano —cosas materiales inmaterializadas—no existe como tal fuera del sujeto cognoscente humano. Lo que existe fuera de nosotros son las cosas materiales —singulares y concretas— y también alguna cosa positivamente espiritual —también singular y concreta—. Y el problema que ahora se plantea es cómo puede conocer el hombre un objeto que, tal como lo conoce, no existe fuera de él. Pero de esto trataremos luego.

El sujeto inmediato del conocimiento intelectual es el entendimiento, facultad de conocimiento *inorgánica* del sujeto humano. Cuando hablábamos hace poco del sujeto del conocimiento sensible y decíamos que eran los sentidos, describíamos a éstos como accidentes del compuesto humano en los que cabía distinguir dos elementos: uno material, el órgano, que es accidente del cuerpo, y otro formal, la potencia cognoscitiva, que es accidente del alma. Pues bien, el entendimiento no es accidente del compuesto humano; es accidente sólo del alma, y esto porque no está arraigado en algún órgano corporal, porque no es una facultad de conocimiento orgánica. Que el entendimiento es una facultad inorgánica se demuestra porque conoce, no sólo despojando a su objeto de la materia (que esto es necesario aún en el conocimiento sensible), sino también eximiéndolo de las condiciones de la materia (lo que no se hace en el cono-

(112) Véase la misma analogía a propósito de la verdad, propiedad del conocimiento, en *De Veritate*, q. 1 per totum.

cimiento sensible). La capacidad del entendimiento de reflejarse sobre sí mismo también es otra prueba de que es facultad inorgánica.

La operación del conocimiento intelectual consiste en una acción inmanente que lleva a cabo el entendimiento fecundado por la «especie inteligible impresa», por medio de la cual se hace intencionalmente el objeto entendido. En el conocimiento intelectual, como en el sensible, hay dos momentos: uno en el que el objeto —la cosa externa— actúa, a través de la imagen sensible, en el entendimiento y produce allí la «especie inteligible impresa»; y otro en el que el entendimiento, fecundado por la «especie inteligible impresa», profiere el acto del conocimiento en el que alcanza el objeto entendido a través de una «especie inteligible expresa», que es producida por el mismo entendimiento en el acto de conocer. Pero detengámonos en analizar con algún detalle cada uno de esos dos momentos del conocimiento intelectual.

En primer lugar veamos la acción del objeto sobre el entendimiento. Tenemos sabido que el objeto propio del conocimiento intelectual humano es la cosa material inmaterializada, y el problema que ahora se plantea es cómo puede la cosa material, que tal como existe en la naturaleza no está inmaterializada, actuar sobre el entendimiento que es inmaterial, o si se admite que la cosa material en su existencia natural no puede actuar sobre el entendimiento, de dónde recibe esa inmaterialización que la torna capaz de tal actuación. Para resolver el problema recurre Santo Tomás a la doctrina de la abstracción. Veámosla brevemente.

La cosa sensible y material actúa sobre el sentido externo —facultad orgánica— y produce en él la inmutación intencional llamada «especie sensible impresa», que completa al sentido para que pueda llevar a cabo su acción cognoscitiva. Entonces el sentido externo conoce y su acción cognoscitiva termina en la misma cosa externa material que se halla inmediatamente presente, por su acción, al sentido externo. Más tarde viene el conocimiento interno. El sentido interno, recogiendo los datos o elementos que el sentido externo le suministra y que lo completan en orden a su operación propia, pasa al acto de conocer y en este conocimiento alcanza a la cosa externa material que se halla mediatamente presente al sentido interno, al estar visualizada, por así decir, en una imagen o «especie sensible expresa» que el sentido interno produce en el mismo acto de su conocimiento. Y aquí termina el proceso del conocimiento sensible. El conocimiento intelectual viene a continuación y supone, como fase preparatoria, todo aquel proceso. Veámoslo. Tenemos ya a la cosa sensible y material existiendo, con existencia intencional, en el sentido interno, o mejor, en la imagen o «especie sensible expresa» que el sentido interno ha producido. En esa existencia intencional (inmaterial) que tiene en el sentido interno, la cosa material se encuentra cierta-

mente más cerca del entendimiento, pero no puede actuar todavía en éste, porque, aunque está despojada de la materia con la que existe fuera del sujeto, no está despojada de las condiciones de la materia que permanecen en su existencia en el sentido interno por ser éste una facultad orgánica, y para que la cosa material pueda actuar en el entendimiento, que es una facultad inorgánica, es preciso que pierda también esas condiciones de la materia. Por eso, y al no poder explicar de otra manera el tránsito del conocimiento sensible al intelectual, es preciso admitir la existencia en el hombre de una facultad inmaterial activa (no cognoscitiva) que sea la encargada de despojar a la cosa material, no de la materia con que existe fuera del sujeto, sino de las condiciones de la materia, que conserva todavía en su existencia en el sentido interno. Esa facultad inmaterial activa, llamada «entendimiento agente», tiene, en efecto, a su cargo la acción (transitiva) que consiste en librar a la cosa material, existente en el sentido interno, de las condiciones de la materia, haciéndola así apta para ser asimilada por el entendimiento que conoce (y que suele designarse con el nombre de «entendimiento posible») y produciendo en él la inmutación intencional llamada «especie inteligible impresa», que es necesaria para que el conocimiento intelectual se lleve a cabo. Y bien, cuando, en virtud de la acción del entendimiento agente, en concurrencia con las especies sensibles, sobre el entendimiento posible, éste se halla fecundado por la «especie inteligible impresa», entonces se lleva a cabo por parte del entendimiento posible la operación del conocimiento intelectual que termina en la cosa material misma, pero no en cuanto existe fuera del sujeto, porque allí está con la materia, ni tampoco en cuanto existe en el sentido interno, porque en él está con las condiciones de la materia, sino en cuanto existe en una representación intelectual, en una «especie inteligible expresa», que el mismo entendimiento posible profiere en el acto de su conocimiento. La «especie inteligible expresa», llamada también concepto, y menos propiamente, idea, es el puro medio en el cual se conoce la cosa externa material inmaterializada. No es por tanto lo que el entendimiento conoce, sino el puro medio en el cual conoce o en el cual existe la cosa material en estado de perfecta inteligibilidad. Y ya sólo queda por explicar cómo la «especie inteligible expresa» es producida en el mismo acto con el que el entendimiento posible conoce, siendo así que ese acto es una operación inmanente y no transitiva. Es el mismo problema que ya nos salió al paso cuando nos detuvimos a examinar la operación cognoscitiva del sentido interno, a la vez captadora del objeto y productora de la «especie sensible expresa». La solución está en considerar a la acción del conocimiento como formalmente inmanente y virtualmente transitiva. La acción del conocimiento es esencialmente inmanente o perfectiva, y así se ordena *per se* o formalmente a la capta-

ción del objeto; pero eminentemente encierra en sí la eficacia de la acción transitiva o productiva, y así se ordena *per accidens* o virtualmente a la producción de la «especie expresa».

Esto por lo que se refiere a la concepción tomista del conocimiento humano. En lo que sigue veremos su aplicación al problema del conocimiento natural de Dios.

CAPÍTULO V

LAS DEMOSTRACIONES TOMISTAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

I

SENTIDO GENERAL

1.—Consideración de conjunto

El tratamiento del tema del conocimiento natural de Dios comprende en Santo Tomás las dos cuestiones tradicionales: *an sit* y *quid sit*. La primera de ellas es siempre primera o previa en la concepción tomista; pues, aunque es verdad que de una cosa no se puede saber si existe, sin saber de alguna manera lo que es, no es menos cierto que no puede resolverse adecuadamente la cuestión esencial sobre una cosa, sin haber resuelto previamente y en toda su amplitud la cuestión existencial.

Pero hay más todavía: Si de una cosa no sabemos plenamente lo que es, conociendo hasta su última diferencia, no podemos decir que hayamos resuelto la cuestión esencial (la *quaestio quid est*), siquiera tengamos algún conocimiento real de lo que la cosa es. En la concepción tomista, la resolución de la *quaestio quid est* lleva aparejado un conocimiento de la cosa en sí misma, un conocimiento acabado y perfecto de la esencia misma de la cosa. Y esto supuesto, se impone la afirmación de que, por lo que se refiere al conocimiento natural de Dios, el hombre itinerante no puede resolver la cuestión esencial, aunque sí puede dar una solución acabada a la cuestión existencial. En este sentido se han de entender los pasajes en los que Santo Tomás niega que podamos tener un conocimiento del *quid sit Deus*, pues, como afirma el propio Santo Tomás, «se dice que el entendimiento sabe de alguna cosa *quid est* cuando la define, esto

es, cuando concibe alguna forma de esa misma cosa que responde plenísimamente a ella» (113). Por eso es doctrina resueltamente mantenida por Santo Tomás que «el «quid sit» del mismo Dios siempre permanece oculto para nosotros» (114). Pero junto a esto, y sin que lo contradiga en lo más mínimo, se ha de afirmar resueltamente que el conocimiento natural de Dios que puede el hombre adquirir en el presente estado de vía no se reduce exclusivamente a la cuestión existencial. El que no podamos dar una solución acabada a la cuestión esencial no quiere decir que no podamos alcanzar algún conocimiento esencial de Dios; y esto, porque, en primer lugar, el conocimiento de que Dios existe lleva ya aparejado algún conocimiento de lo que Dios es, y en segundo lugar, porque el que negara todo conocimiento esencial de Dios por nuestra parte habría imposibilitado en el mismo momento la demostración de la existencia de Dios. Y es que, si ninguno de nuestros conceptos fuera aplicable a Dios, tampoco la existencia podría ser predicada de El; y no vale decir que nosotros, al demostrar la existencia de Dios, no conocemos propiamente esa existencia de Dios, que por identificarse con su esencia es tan incomprendible como ésta, pero que, no obstante, podemos establecer la unión entre el sujeto Dios y el predicado existencia por medio de la cópula *es* que aquí no significa ya la existencia de Dios; pues de lo que se trata es de si es posible esa predicación si se supone que nuestro concepto de existencia no es aplicable a Dios, porque, si no lo fuera, tan erróneo o aventurado sería decir que Dios existe o es existente, como decir que Dios es cuerpo. No; nuestros conceptos, por lo menos aquellos en cuya definición no entre imperfección alguna, pueden ser aplicados a Dios, bien que sea preciso hacer en ellos una distinción que Santo Tomás no se cansa de repetir: la cosa significada y el modo de significar.

Quiere esto decir que el conocimiento de que Dios existe es ya un conocimiento de Dios, y la posibilidad misma de él plantea ya una serie de dificultades de no muy fácil solución. Porque, en efecto, todo conocimiento es una asimilación de lo conocido con el cognoscente, y entre Dios y el entendimiento humano no parece que pueda darse asimilación alguna, por ser aquél infinito y éste finito. La solución que va a dar Santo Tomás al problema del conocimiento natural de Dios no está al margen de esta consideración, y por eso, empieza por hacerse cargo de la cuestión global de la posibilidad de nuestro conocimiento natural de Dios.

En efecto. En *In De Trinitate Boetii*, q. I, a. 2, Santo Tomás habla de dos modos de conocimiento: el conocimiento por forma propia y el conocimiento por forma ajena. El primero, a su vez, puede ser de dos especies: conocimiento por la cosa misma conocida, y conocimiento por la

(113) *De Veritate*, q. 2, a. 1, ad 9.

(114) *De Veritate*, q. 2, a. 1, ad. 9.

forma de la cosa, pero como algo distinto de ella, ya sea porque se haya abstraído la forma, inmaterializándola, ya sea porque haya sido impresa en el cognoscente. El conocimiento por forma ajena, el obtenido, por ejemplo, por la forma de un efecto que siempre debe ser semejante a la causa, puede ser doble: según que el efecto se adecúe con el poder activo de la causa agente (y entonces se llama efecto unívoco), o según que el efecto no se conforme con el poder de la causa (y entonces se llama efecto equívoco). En el primero de estos dos últimos casos se puede tener un conocimiento de la esencia de la causa, pues el efecto se adecúa con ella: mientras que en el segundo la esencia de la cosa resta siempre desconocida en lo que es en sí misma, siquiera pueda ser conocida de alguna manera, por el hecho de que el efecto es siempre semejante a la causa. Ahora bien; de todas estas especies de conocimiento que han sido enumeradas de mayor a menor perfección, sólo la última es posible, según Santo Tomás, para el hombre itinerante, por lo que se refiere a Dios. Y esto lo prueba el Aquinate apoyándose en la doctrina aristotélica del conocimiento, según la cual el conocimiento humano toma origen en la experiencia sensible, pero no concluye en ella, sino que se eleva al plano inteligible, merced a la actividad propia del entendimiento humano que es la abstracción. En primer lugar, no puede el hombre tener, en el presente estado de vía, un conocimiento de Dios por forma propia, porque a) la esencia divina no es objeto natural para el entendimiento humano, por exceso de inteligibilidad; de la misma manera que la luz del sol no es sensible natural de la vista del hombre, por exceso de luminosidad; y b) la esencia divina no puede ser conocida por una semejanza intencional propia suya; y esto, no sólo por lo que se refiere a haber sido abstraída de la materia, pues es claro que esto no es posible tratándose de Dios, que es absolutamente inmaterial, pero tampoco por una especie intencional puramente inteligible, impresa por Dios en el hombre (y ésta es la posición de Descartes), porque ninguna especie o semejanza intencional creada puede expresar la esencia divina, y porque nuestro entendimiento guarda cierta connaturalidad con las imágenes de las cosas sensibles, puesto que de ellas saca todos sus contenidos. En segundo lugar, tampoco puede alcanzar el hombre, en el presente estado de vía, un conocimiento de Dios por la forma de un efecto que sea unívoco con El; pues todo efecto de Dios dista infinitamente de su perfección soberana. Por eso, sólo queda que el hombre conozca a Dios por efectos que sean equívocos con El, siquiera sean propios de El. Y así, el conocimiento humano acerca de Dios será, en verdad, muy imperfecto, aunque no por eso, irreal o puramente negativo.

Según esto, y por lo que se refiere a la cuestión existencial de nuestro conocimiento de Dios, Santo Tomás dirá que «el conocimiento del

efecto se comporta como principio para conocer si existe la causa, como se comporta la quiddidad misma de la causa cuando es conocida por forma propia» (115). Es decir, que tan positivo y perfecto es el conocimiento de que la causa existe, obtenido a partir de su efecto propio, aunque equívoco, como el conocimiento de la esencia de la cosa, obtenido por su forma propia. La relación que guarda todo efecto con su causa propia, en cuanto al conocimiento existencial, es la misma que guarda la forma propia de una cosa con la cosa misma, en cuanto al conocimiento esencial. De aquí la perfección y positividad de nuestro conocimiento existencial de Dios, que Santo Tomás mantiene resueltamente.

Pero la cosa varía por lo que se refiere a la cuestión esencial de nuestro conocimiento de Dios. Y es que no se comporta de la misma manera el efecto equívoco con respecto a su causa propia, por lo que se refiere al conocimiento existencial de esa causa, que por lo que atañe al conocimiento esencial. Por eso aquí es distinta la solución de Santo Tomás, la cual viene montada sobre el principio metafísico de que todo lo que obra produce un semejante a sí. El efecto es siempre semejante en alguna manera a la causa, y por lo mismo, conociendo lo que es el efecto, se puede llegar a saber algo de lo que es la causa, con un conocimiento imperfecto ciertamente, pero no menos real y aún relativamente positivo. La positividad de nuestro conocimiento esencial de Dios es también afirmada resueltamente por Santo Tomás, basándose en que «toda negación del entendimiento se funda siempre en alguna afirmación [...], por donde, si el entendimiento humano no conociera algo de Dios afirmativamente, nada podría tampoco negar de El» (116). Y así Santo Tomás defiende, por una parte, la perfección y positividad de nuestro conocimiento existencial de Dios y, por otra, la imperfección y positividad de nuestro conocimiento esencial de Dios, positividad esta última que no es absoluta, sino relativa, según habremos de ver más adelante.

2.—La necesidad de demostrar la existencia de Dios

Dejando para más adelante las cuestiones relativas a la esencia divina, digamos que para Santo Tomás el primer problema que se plantea en orden a la demostración de la existencia de Dios es el de la demostración misma. Es ésta una cuestión original de Santo Tomás. Frente a sus antecesores y contemporáneos que daban, sin más, las pruebas que creían eficaces para demostrar la existencia de Dios, tuvo el Doctor Angélico conciencia plena de la problematicidad de la demostración misma; y

(115) *In De Trinitate Boetii*, q. 1, a. 2.

(116) *De Potentia*, q. 7, a. 5, c.

esto, porque, en primer lugar, la existencia de Dios no le pareció nunca evidente con anterioridad a la demostración, y en segundo lugar, porque la posibilidad de demostrar que Dios existe tampoco para él podía ser afirmada sin previo examen.

Por lo que se refiere a la necesidad de demostrar la existencia de Dios, fué ésta sentida por Santo Tomás desde el primer momento de su especulación metafísica. Por eso—como ha observado acertadamente Gilson (117)—, ya en su *Comentario a las Sentencias*, obra primeriza, dedica el Aquinate un artículo a demostrar que no es evidente la existencia de Dios, allí mismo donde San Buenaventura y Alejandro de Hales en sus respectivos *Comentarios a las Sentencias de Pedro Lombardo*, habían defendido que era evidente que Dios existe. La misma cuestión es tratada por Santo Tomás en *De Veritate* (q. X, a. 12), en *De Potentia* (q. VII, a. 2, ad 11), en *In Boetii De Trinitate* (q. I, a. 3, ad 6), en *Summa contra gentes* (L. I, cc. 10 y 11) y en *Summa theologiae* (I, q. 2, a. 1), donde encabeza la cuestión con el epígrafe: «Utrum Deum esse sit per se notum». Las varias objeciones que arguye en favor de la evidencia inmediata de la existencia de Dios, antes de fijar su posición, se reducen a tres en la *Suma teológica*, y todas ellas debían estar flotando en el ambiente de su tiempo. Examinémoslas una por una.

«Decimos que es evidente por sí —escribe Santo Tomás— aquello cuyo conocimiento nos es connatural, como es el que tenemos de los primeros principios. Pues bien; «el conocimiento de que Dios existe está naturalmente inserto en todos», como dice San Juan Damasceno. Luego que Dios existe es evidente por sí mismo (118). El conocimiento de que Dios existe está naturalmente inserto en nosotros, había dicho San Juan Damasceno, y esta afirmación venía siendo unánimemente aceptada por los escolásticos, por lo cual no se habían planteado problema sobre la demostración de la existencia de Dios. Santo Tomás, por el contrario, que estaba muy lejos de creer innecesarias las pruebas de la existencia de Dios, o de otorgarles sólo un papel confirmativo o esclarecedor de un conocimiento naturalmente innato en todos los hombres, no contradice, es verdad, abiertamente la autoridad de San Juan Damasceno, pero interpreta el texto que de él cita en el único sentido en que podía ser admitido como verdadero. Contestando a la objeción escribe: «Verdad es que tenemos naturalmente cierto conocimiento confuso de la existencia de Dios, en el sentido de que Dios es la felicidad del hombre, y puesto que el hombre, por ley de su naturaleza, quiere ser feliz, ha de conocer

(117) GILSON, E., *Le Thomisme*, J. Vrin, 1945, págs. 81 y sgts.

(118) I, q. 2, a. 1, 1.—Para la traducción de las citas de la *Suma teológica* utilizamos generalmente la del P. R. Suárez, O. P., B. A. C., Madrid, 1947, que abarca las veintiséis primeras cuestiones, pero en algunas ocasiones la hemos modificado.

naturalmente lo que naturalmente desea. Pero esto no es, en realidad, conocer a Dios, como conocer que alguien llega no es conocer a Pedro, aunque sea Pedro el que llega; y de hecho muchos piensan que el bien perfecto del hombre, que es la bienaventuranza, consiste en las riquezas; otros, que en los placeres, y otros, que en cualquier otra cosa» (119).

Dios es la felicidad para el hombre —se había dicho—; pero todo hombre apetece naturalmente su felicidad, y por ende, como nada es apetecido si no es previamente conocido, el hombre conoce naturalmente a Dios, Pero conocer a Dios bajo la razón de felicidad—contesta entonces Santo Tomás—no es propiamente conocer a Dios; de la misma manera que conocer que alguien viene no es conocer a Pedro, aunque efectivamente sea Pedro el que viene. El razonamiento, sin embargo, lleva implícito un problema que ha preocupado no poco a los tomistas posteriores. ¿Podría de este modo demostrarse la existencia de Dios? El anhelo de felicidad naturalmente inserto en el hombre, ¿puede ser punto de partida para una efectiva demostración de Dios por estricta causalidad final? El problema, como es claro, rebasa los límites de nuestro actual cometido, que no es otro que demostrar la no evidencia de la existencia de Dios; pero no deja de tener íntima relación con él. De todos modos siempre será cierto que Santo Tomás no ha defendido en este lugar la posibilidad de demostrar la existencia de Dios por nuestro anhelo de felicidad; aquí no se plantea ese problema, y es un hecho muy significativo, que habrá de tenerse en cuenta cuando se trate de valorar la prueba de Dios por nuestro anhelo de felicidad, el que Santo Tomás no haya incluido, al lado de sus cinco vías, esa nueva manera de demostrar la existencia de Dios.

La segunda objeción que propone Santo Tomás en favor de la evidencia inmediata de la existencia de Dios en la *Summa theologiae*, es el célebre argumento de San Anselmo, a quien explícitamente cita en *De Veritate* (q. X, a. 12), al proponer la misma objeción. Dice así Santo Tomás en la *Suma Theologica*: «Se llama evidente por sí lo que se comprende con sólo conocer sus términos, cualidad que Aristóteles atribuye a los primeros principios de la demostración; y así, sabido lo que es todo y lo que es parte, en el acto se comprende que el todo es mayor que cualquiera de sus partes. Pero sabido lo que significa este término, *Dios*, en el acto se comprende que Dios existe, porque con este nombre expresamos lo que es más grande que cuanto se puede concebir, y más grande será lo que existe en el entendimiento y en la realidad, que lo que sólo existe en el entendimiento. Por consiguiente, si por el hecho de entender su nombre existe Dios en el entendimiento, síguese que existe

(119) I, q. 2, a. 1, ad 1.

también en la realidad. Luego que Dios existe es evidente por sí» (120). Como puede fácilmente advertirse, el argumento de San Anselmo es citado aquí por Santo Tomás, no en cuanto pretende ser un argumento demostrativo de la existencia de Dios, sino en cuanto que presupone la evidencia inmediata de la existencia de Dios. Descartes, comparando la tercera de sus demostraciones de Dios con ésta propuesta aquí por Santo Tomás, tomándola de San Anselmo, ve entre ellas esa diferencia radical: la suya no supone ni defiende la evidencia inmediata de la existencia de Dios, pues para que su argumento tenga validez es preciso considerar atentamente lo que Dios es, mientras que en la demostración de San Anselmo se da como supuesto la evidencia inmediata de la existencia de Dios, y en este sentido—dirá Descartes—Santo Tomás hace muy bien en rechazarla (121). Pero, aunque sea cierto que el propósito de Santo Tomás es aquí únicamente el de atacar la evidencia inmediata de la existencia de Dios, no lo es menos que la crítica que lleva sobre el argumento anselmiano lo anula en todo su alcance, pues, tras ella, se nos revela inválido, no sólo para confirmar la evidencia inmediata de la existencia de Dios, sino incluso para demostrar esa misma existencia de Dios. Y es que el argumento de San Anselmo tiene para Santo Tomás dos fallos capitales: el primero, suponer que por la palabra *Dios* todos entienden aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, siendo así que algunos han creído que Dios era un cuerpo; y el segundo, trasladar al plano real lo que sólo, por el momento, tiene vigencia en el plano ideal. «Es muy posible—escribe Santo Tomás—que quien oye pronunciar la palabra Dios no entienda que con ella se expresa una cosa superior a cuanto se puede pensar, pues hasta ha habido quienes creyeron que Dios es cuerpo. Pero, aun supuesto que todos entiendan por el término Dios lo que se pretende, es decir, aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, no por esto se sigue que entiendan que lo designado con este nombre exista en la realidad, sino sólo en la aprehensión del entendimiento. Ni tampoco se puede deducir que existe en la realidad, a menos de reconocer previamente que entre lo real hay algo que es superior a cuanto se puede pensar, cosa que no reconocen los que sostienen que no hay Dios» (122). La proposición «Dios existe» no puede ser, por tanto, evidente por sí, porque, en primer lugar, lo que significa el nombre de Dios no aparece tan claro a todos, como lo que significan, por ejemplo, los nombres *todo* y *parte*; pues sobre el significado de éstos nadie yerra, pero sí sobre el significado del nombre Dios, y de hecho algunos han creído que Dios era un cuerpo. En segun-

(120) I, q. 2, a. 1, 2.

(121) Cf. *Respuestas a las primeras objeciones* (t. VII, pág. 115).

(122) I, q. 2, a. 1, ad 2.

do lugar, y sobre todo, no es inmediatamente evidente que Dios exista, porque sólo por el discurso y a partir de los efectos, más conocidos por nosotros, podemos llegar al conocimiento de la existencia de Dios. Todo argumento que intente deducir la existencia de Dios del sólo conocimiento de lo que significa su nombre está irremisiblemente condenado al fracaso. El argumento de San Anselmo, no sólo es inválido para confirmar la evidencia inmediata de la existencia de Dios, sino también para demostrar, siquiera sea a través de un largo discurso, que Dios existe. Y es que en él hay siempre un tránsito ilegítimo del orden ideal al real. De que el término Dios signifique aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, no puede deducirse que lo designado con este nombre exista en la realidad, sino sólo que existe en el entendimiento. En la *Summa contra Gentiles* ha escrito Santo Tomás una frase definitiva a este respecto: «Eodem enim modo necesse est poni rem et nominis rationem» (123); en el mismo orden se ha de colocar la cosa y la razón de su nombre, esto es, los predicados de esa cosa. Cuando el sujeto de una proposición está colocado en el plano ideal, todas las predicaciones que de él se hagan habrán de colocarse también en el plano ideal. Si decimos que Dios es aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, este *Dios* es un sujeto ideal; si luego atribuimos a ese sujeto la existencia, también ésta habrá de ser ideal. La existencia real sólo podría predicarse de Dios, si se hubiese colocado a Dios, desde el primer momento, en el plano real, pues de lo contrario iríamos contra el mismo principio de contradicción, una de cuyas fórmulas podría muy bien ser esa frase de Santo Tomás de la *Summa contra Gentiles*. Pero como precisamente que Dios sea un sujeto real es lo cuestionable, se ha de demostrar antes la existencia real de Dios, lo cual sólo puede hacerse a partir de sus efectos. En una palabra: el argumento ontológico sólo es válido para el caso que exista Dios; pero entonces es menguado argumento. Tal vez sin ser plenamente conscientes de ello, todos los defensores del argumento anselmiano parten del supuesto de un realismo exagerado en la resolución del problema de los universales. Si el universal existe, no sólo *fundamentaliter*, sino también *formaliter a parte rei*, entonces es perfectamente válido el argumento; si el orden del pensar y el orden del ser se identifican, lo que aparece válido en uno, lo será también en el otro, y así, estaría perfectamente justificado el tránsito de uno a otro orden. Precisamente en esta identidad de lo real e ideal, conscientemente defendida por Hegel, encontró éste el fundamento de la validez del argumento ontológico, resucitándole, por decirlo así, después

(123) *Summa contra Gentes*, lib. 1, cap. 11.

de la crítica de Kant. Lo grave del caso es que esta identidad de lo real y lo ideal es completamente falsa.

La tercera objeción en favor de la evidencia inmediata de la existencia de Dios es de menos importancia. Santo Tomás la expone así: «Es evidente que existe la verdad, porque quien niega su existencia concede que existe, ya que, si la verdad no existe, sería verdad que la verdad no existe, y claro está que, si algo es verdadero, es preciso que exista la verdad. Pero Dios es la misma verdad, como se dice en San Juan: «Yo soy el camino, la verdad y la vida». Luego la existencia de Dios es de evidencia inmediata (124). Para contestar a esta objeción es preciso distinguir dos especies muy distintas de verdad: la lógica y la ontológica. Si se trata de la verdad lógica, la objeción no tiene consistencia, porque la verdad misma que es Dios no es una verdad lógica, sino ontológica, en cuanto que Dios es el mismo ser subsistente y la verdad y el ser se convierten. Pero si se trata de la verdad ontológica, es muy cierto que ésta existe, puesto que existen seres que, en cuanto tales, son verdaderos; pero es preciso distinguir todavía entre la verdad en general y la verdad subsistente y suprema que es Dios, porque, como escribe Santo Tomás, «que la verdad en general existe, es evidente; pero no lo es para nosotros que exista la verdad suprema» (125). Que existe la verdad es indudable, de igual manera que es indudable que existe el ser; pero siempre se trata de la verdad en general o del ser en general, y no de la verdad subsistente o el ser subsistente, que es Dios, porque esto ya no es evidente, sino que es preciso demostrarlo con un razonamiento que parta de los seres o de las verdades (en sentido ontológico) como efectos para llegar a su causa primera, Ser y Verdad supremos, que es Dios. Precisamente será éste el procedimiento que utilizará después Santo Tomás en la cuarta vía para demostrar la existencia de Dios.

La doctrina tomista de la inevidencia de la existencia de Dios descansa en la distinción de dos especies de proposiciones *per se notae*. Hay proposiciones que son *per se notae quoad se, sed non quoad nos* y hay otras que son *per se notae quoad se et quoad nos*. Son las primeras aquellas cuyo predicado pertenece a la razón del sujeto, pero permaneciendo éste o aquél ignorados por nosotros, y las segundas aquellas cuyo predicado pertenece a la razón del sujeto y éste y aquél son conocidos por nosotros. Ahora bien; para Santo Tomás la proposición «Dios existe» es de la primera de estas especies, pues, aunque en efecto, la existencia pertenezca a la razón del sujeto, Dios, supuesto que se identifica con él, como lo que Dios es permanece desconocido para nosotros, también la pertenencia necesaria de la existencia a Dios permanece desco-

(124) I, q. 2, a. 1, 3.

(125) I, q. 2, a. 1, ad 3.

nocida, y por tanto, no es evidente para nosotros que Dios existe. Pero citeamos las mismas palabras de Santo Tomás: «Una proposición puede ser evidente de dos maneras: en sí misma pero no con respecto a nosotros, o en sí misma y para nosotros. La causa de que una proposición sea evidente es que el predicado está incluido en el concepto del sujeto; por ejemplo, «el hombre es animal», pues «animal» está incluido en el concepto de hombre. Si, pues, todos conociesen la naturaleza del sujeto y la del atributo de una proposición cualquiera, ésta sería evidente para todos, como lo son los primeros principios, cuyos términos, ser y no ser, todo y parte, y otros parecidos, son cosas tan sabidas que nadie las ignora. Pero si hay quienes ignoran cuál es la naturaleza del sujeto y la del predicado, la proposición en sí misma será, sin duda, evidente, pero no lo será para quienes ignoran aquellos extremos; y por esto sucede, como dice Boecio, que hay concepciones comunes que sólo son evidentes para los sabios, por ejemplo, que «lo incorpóreo no ocupa lugar». Por consiguiente, digo que la proposición «Dios existe», en sí misma es evidente, porque en ella el predicado se identifica con el sujeto, ya que, como más adelante veremos, Dios es su mismo ser. Pero con respecto a nosotros, que desconocemos la naturaleza divina, no es evidente, sino que necesita ser demostrada por medio de cosas más conocidas de nosotros, aunque por su naturaleza sean menos evidentes, es decir, por sus efectos» (126).

Así, pues, la proposición «Dios existe» es evidente por sí, ya que la existencia se une inmediatamente a Dios; más aún, constituye la misma esencia de Dios; pero ni lo que es Dios, ni lo que es la existencia de Dios, ni lo que es la conexión de la esencia y la existencia de Dios, es conocido por nosotros, y por ende la proposición «Dios existe» no es evidente para nosotros. Si conociéramos, empero, la esencia divina y la existencia divina, y viéramos así que son la misma cosa, entonces sería inmediatamente evidente para nosotros que Dios existe. Por eso pudo también escribir Santo Tomás: «Pero en la otra vida, en la que veremos su esencia [la de Dios], mucho más evidente será para nosotros que Dios existe, que nos es ahora el que la afirmación y la negación no son simultáneamente verdaderas» (127). Los términos—concluimos—con que formamos la proposición «Dios existe» no son *per se noti*, necesitan demostración y aclaración, y por eso, no es inmediatamente evidente que Dios existe, sino que lo hemos de demostrar.

Digamos finalmente que, aunque Santo Tomás no conoció el ontologismo en una acepción tan rigurosa como la que alcanza en Malebranche, por ejemplo, esta crítica llevada sobre la teoría de la evidencia inmediata de la existencia de Dios, que alcanzó gran predicamento entre

(126) I, q. 2, a. 1, c.

(127) *De Veritate*, q. 10, a. 12, c.

los escolásticos, sirve, desde luego, para hacer ver la inconsistencia de toda especie de ontologismo.

3.—La posibilidad de demostrar la existencia de Dios

Tras haber demostrado que la existencia de Dios no es evidente por sí, estableciendo con ello la necesidad de su demostración, queda todavía, para resolver plenamente el problema que planteó la misma demostración de Dios, que se aborde el tema de la posibilidad de una tal demostración. Que la existencia de Dios no es evidente por sí y es preciso demostrarla, ya ha quedado establecido, pero ¿puede ser demostrada? He aquí el nuevo problema.

De las varias objeciones que presenta Santo Tomás en contra de la posibilidad de demostrar que Dios existe en los diversos lugares de sus obras, vamos a recoger aquí solamente cuatro, de las cuales, tres las tomamos de la *Suma teológica* y la otra de la *Suma contra gentiles*. Examinémoslas separadamente.

a) «La existencia de Dios—escribe Santo Tomás—es un artículo de fe. Pero lo que es de fe no se puede demostrar, porque la demostración hace ver (*scire*), y la fe es de lo que no vemos, como enseña el Apóstol. Luego la existencia de Dios no es demostrable» (128).

Como hemos de ver más adelante, la fe y el saber tienen para Santo Tomás distinto origen y esferas distintas, por lo que de una misma verdad no puede tener un mismo sujeto y al mismo tiempo fe y saber. Una cosa, o es sabida y entonces no es creída, o es creída, y entonces no es sabida, siquiera esa misma verdad pueda ser para un sujeto determinado objeto de ciencia, y para otro objeto de fe, o incluso que esa misma verdad pueda ser objeto de fe y objeto de ciencia para el mismo sujeto pero en tiempos distintos. Y aquí precisamente radica la fuerza de la objeción: si la existencia de Dios es creída, ¿cómo puede ser demostrada, supuesto que la demostración es un raciocinio que engendra ciencia, y la ciencia y la fe son incompatibles cuando versan simultáneamente sobre una misma verdad? La solución a esta objeción llevará aparejada—es fácil deducirlo—la determinación exacta de las esferas respectivas de la fe y el saber, y de las relaciones que guardan entre sí; pero, al mismo tiempo, habrá de decidirse por una de estas dos cosas: la existencia de Dios es una verdad de fe, y entonces no es demostrable, o la existencia de Dios no es una verdad de fe, y entonces puede pertenecer a la esfera de lo demostrable. Ya veremos cómo Santo Tomás se decide por el segundo término de la alternativa, pero distinguiendo antes entre

(128) I, q. 2, a. 2, 1.

verdades de fe estrictamente tales y verdades que son preámbulos para la fe.

b) La segunda objeción que presenta Santo Tomás en la *Suma teológica* dice así: «El medio de la demostración es lo que algo es o la naturaleza del sujeto. Pero de Dios no podemos saber lo que es, sino sólo lo que no es, como dice San Juan Damasceno. Luego no podemos demostrar la existencia de Dios» (129).

El medio de toda demostración de existencia, aquella base sobre la cual debe construirse, es la esencia o naturaleza del sujeto, cuya existencia pretende demostrarse. Esto parece claro si se tiene en cuenta que, antes de demostrar la existencia de algo, debe saberse de qué cosa se trata, y por consiguiente, lo que es. Apreciación es ésta en la que Descartes había de hacer más tarde extraordinario hincapié, según hemos tenido ocasión de poner de relieve. Pero de Dios no podemos saber lo que es, en sí mismo considerado, y menos, antes de demostrar que existe. Luego no se puede demostrar la existencia de Dios.

c) La tercera objeción que vamos a exponer aquí, tomándola de la *Suma contra gentiles*, guarda cierta relación con la que antecede y dice así: «En Dios es lo mismo la esencia y la existencia, es decir, aquello que responde a la pregunta *quid est* y lo que responde a la pregunta *an est*. Ahora bien; por el camino de la razón no se puede llegar a saber de Dios lo que es (*quid est*). Luego tampoco por la razón podrá llegarse a demostrar que Dios existe (*an est*)» (130).

El razonamiento es sencillísimo. En Dios la esencia y la existencia se identifican. Pero, como la esencia de Dios no la podemos conocer, tampoco su existencia. Luego no puede demostrarse que Dios exista.

d) Finalmente, la cuarta objeción que proponemos, tomada de la *Suma teológica*, es como sigue: «Si se demuestra que Dios existe, esto sólo puede hacerse por sus efectos. Pero los efectos de Dios no guardan proporción con El, ya que El es infinito y sus efectos son finitos, y entre lo finito y lo infinito no hay proporción. Si, pues, no se puede demostrar una causa por un efecto desproporcionado a ella, parece que tampoco se puede demostrar la existencia de Dios» (131).

Esta objeción, la más fuerte, sin duda, de cuantas puedan excogitarse en contra de la posibilidad de demostrar la existencia de Dios, pone en tela de juicio el valor del principio de causalidad, en el que necesariamente debe apoyarse toda demostración de la existencia de Dios, y hace una concreta alusión a la desproporción entre el ser finito y el infinito para que pueda servir aquél de punto de partida para llegar a éste.

(129) I, q. 2, a. 2, 2.

(130) C. G., lib. I, cap. 12.

(131) I, q. 2, a. 2, 3.

Tratemos ahora de resolver una a una las objeciones propuestas.

a) La primera de ellas lleva aparejada, como ya hicimos notar, una concepción determinada acerca de las relaciones entre la fe y el saber. Para los escolásticos medievales que precedieron a Santo Tomás de Aquino, e incluso para aquellos que tomaron doctrinas aristotélicas o siguieron al Estagirita en casi toda su especulación racional, el conocimiento de Dios, del alma y de las verdades llamadas eternas era debido a una iluminación directa e inmediata de Dios al alma humana, según la frase ioanoea: *era lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*; doctrina ésta que había defendido ardientemente San Agustín. Para Santo Tomás, en cambio, todo conocimiento intelectual es abstractivo, e incluso el conocimiento de Dios y del alma se obtiene por desmaterialización de los datos sensibles. De aquí que, mientras para los escolásticos anteriores era muy difícil deslindar las esferas de la fe y el saber, puesto que las dos tenían un mismo origen, para Santo Tomás la distinción era clarísima: el saber tiene su origen en la experiencia y en el poder abstractivo del entendimiento humano; la fe lo tiene en la iluminación divina, llevada a cabo en la Revelación. La fe y el saber tienen un mismo objeto: la verdad, y esta unidad de objeto permite armonizarlos; pero la fe y el saber tienen distinto origen y esferas distintas, de tal manera que lo que es alcanzado por fe, no es sabido, y lo que se alcanza por ciencia, no es creído. De una misma verdad y a un mismo tiempo no puede un mismo sujeto tener fe y ciencia. Es más, las verdades de la fe, en cuanto tales, están por encima del conocimiento natural, y por tanto, no pueden tenerse de ellas ni intuición ni conocimiento mediato naturales. Pero precisamente sobre estos supuestos surgía la objeción: que Dios existe es verdad de fe; luego no puede ser demostrado. La respuesta de Santo Tomás será ésta: la existencia de Dios no es una verdad de fe, sino un preámbulo para la fe, y en este sentido no excede a las solas luces naturales ni está fuera del campo de una demostración estricta, siquiera pueda también ser creída por quien no entienda la demostración. «La existencia de Dios—escribe Santo Tomás—y otras verdades análogas que acerca de El podemos conocer por discurso natural, como dice el Apóstol, no son artículos de fe, sino preámbulos a los artículos y de esta manera la fe presupone el conocimiento natural, como la gracia presupone la naturaleza, y la perfección, lo perfectible. Cabe, sin embargo—añade—que alguien acepte por fe lo que de suyo es demostrable y cognoscible, porque no sepa o no entienda la demostración» (132).

Que Dios existe, pues, no es una verdad de fe, porque las verdades de

(132) I, q. 2, a. 2, ad 1.

fe, propiamente tales, exceden de las luces naturales, y la existencia de Dios no las excede, puesto que puede ser demostrada. Es más; el que Dios exista es un presupuesto para la fe, ya que, si no supiésemos que Dios existe, mal podríamos creer lo que El revelara. Sin embargo de esto, hay quien, por no saber o no entender la demostración, cree que Dios existe, y no lo sabe. De hecho, muchas de las verdades que han sido reveladas pueden ser alcanzadas por demostración, y por lo mismo, no son verdades de fe en sentido estricto. Era conveniente, con todo, que fuesen reveladas tales verdades y propuestas a la creencia, pues, de lo contrario, sólo pocos y después de mucho tiempo y no sin errores llegarían a conocer tales verdades (133).

b) La segunda objeción hacía referencia al principio metodológico según el cual la esencia de una cosa debe ser conocida, antes de demostrar que esa cosa existe. Este principio es absolutamente cierto para Descartes. «Según las leyes de la verdadera lógica—ha escrito—de ninguna cosa se debe preguntar si existe, antes de saber lo que es». Pero Santo Tomás no admite ese principio, sino que, por el contrario, está persuadido de que no se puede saber lo que una cosa es, antes de saber si existe, o como él mismo dice: «la cuestión *quid est* ha de seguir a la cuestión *an est*». Ahora bien; ¿cuál de estos dos principios metodológicos es el verdadero? Digamos en favor del primero, que, en efecto, es imposible demostrar que una cosa existe, sin que sepamos previamente de qué cosa se trata; pues ¿cómo podríamos estar seguros al término de la demostración de que la existencia demostrada corresponde a aquella cosa concreta y no a otra, si no poseyésemos de antemano una cierta definición de la cosa en cuestión? Aparte de esto, nuestra mente, que todo lo concibe *sub specie essentialis*, no baraja existencias desnudas, sin ninguna determinación esencial. Sin embargo, es preciso considerar—en favor del principio tomista—que no es lo mismo saber de qué cosa se trata o cuál es la cosa, que saber lo que la cosa es, esto es, conocer la esencia misma de la cosa. Esto último es precisamente lo que no es posible hasta no haber resuelto la cuestión existencial, hasta no haber mostrado o demostrado que la cosa que se trata existe.

Por otra parte, conviene considerar la dependencia en que se halla la cuestión esencial con respecto a la existencial, y la independencia de ésta con respecto a aquélla. Se puede demostrar que una cosa existe, resolviendo plenamente la cuestión existencial, aunque no se haya resuelto o no se pueda resolver jamás la cuestión esencial; pero no se puede en modo alguno resolver la cuestión esencial adecuadamente, no se puede saber en qué consiste la esencia o la quiddidad de la cosa, hasta no haber

(133) Cf. C. G., lib. I, cap. 4; II-II, q. 2, a. 4.

resuelto la cuestión existencial, hasta no saber si la cosa existe. Dos ejemplos, tomados del propio Santo Tomás, aclararán nuestro pensamiento: «Viendo los hombres que las cosas naturales se mueven según un cierto orden, y sabiendo que no hay ordenación sin un ordenador, *conocen que existe* un ser ordenador de las cosas que vemos. Sin embargo, de esta consideración común *no se alcanza todavía quién es, o cuál es o si es uno solamente* el ordenador de la naturaleza. De la misma manera, cuando vemos a un hombre moverse y hacer otras cosas *percibimos en él cierta causa* de estas operaciones, que no existe en otros seres y a esta causa llamamos alma, *sin saber todavía qué es el alma*, si es un cuerpo, o cuáles de las predichas operaciones le pertenecen» (134). Como se ve, en uno y otro caso conocemos que existe una causa (de la ordenación o de los movimientos), pero sin saber todavía lo que es esa causa, sin conocer todavía su esencia. Sí que es verdad que en ambos casos sabemos que existe una *causa*, y en este sentido, algún conocimiento de tipo esencial tenemos de ella, antes o al mismo tiempo de demostrar o percibir que existe; pero este conocimiento común y confuso no es un conocimiento de la quiddidad misma de la cosa, y por lo mismo, no constituye en manera alguna la resolución de la cuestión esencial. Por eso dirá Santo Tomás, contestando a la objeción a que venimos aludiendo, que para saber si una cosa existe no es necesario tomar como medio de la demostración la esencia de la cosa, sino sólo la significación del nombre de la cosa, es decir, ese concepto común y confuso que nos dice de qué cosa se trata. «Cuando se demuestra la causa por el efecto—escribe el Aquinate—es imprescindible emplear el efecto en lugar de la definición de la causa, y esto sucede particularmente cuando se trata de Dios. La razón es porque en este caso, para probar la existencia de alguna cosa, es preciso tomar como medio lo que su nombre significa y no lo que es, ya que antes de preguntar qué es una cosa, primero hay que averiguar si existe. Pues bien; los nombres que damos a Dios los tomamos de sus efectos y, por tanto, para demostrar la existencia de Dios por sus efectos, podemos tomar como medio el significado de la palabra Dios» (135). Y en la *Suma contra Gentiles* escribe: «En los razonamientos con los que se demuestra la existencia de Dios no es necesario tomar como medio la esencia divina o su quiddidad [...], sino usar del efecto en lugar de la quiddidad, como acontece en las demostraciones *quia*, y del tal efecto se toma la razón de este nombre, Dios» (136).

En realidad, la necesidad de tomar el efecto en lugar de la definición o de la esencia de la causa para demostrar que la causa existe, es inhe-

(134) C. G., lib. III, cap. 38.

(135) I, q. 2, a. 2, ad 2.

(136) C. G., lib. I, cap. 12.

rente a las demostraciones *quia a posteriori* o por los efectos. Y el pensamiento de Santo Tomás es que la demostración de la existencia de Dios no puede ser *propter quid* (demostración *propter quid* es la que procede de la causa al efecto haciendo ver por qué el efecto es así), sino que ha de ser *quia a posteriori*. A Dios solamente se le puede demostrar por sus efectos, y esta especie de demostración es rigurosa y efectiva. Pero sobre esto habremos de volver más adelante.

c) La tercera objeción tiene fácil respuesta. Es verdad que la existencia se identifica con la esencia de Dios; es verdad también que nosotros no podemos conocer en sí misma la esencia de Dios; pero de aquí no se sigue que no podamos conocer que Dios existe; pues al saber que Dios existe, no conocemos la existencia misma de Dios, que es tan incomprendible como su esencia, sino que sólo conocemos que es verdadera la proposición «Dios existe», es decir, sólo sabemos que la existencia pertenece realmente a Dios. «La palabra *ser*—escribe Santo Tomás—tiene dos sentidos, pues unas veces significa el acto de existir y otras la unión que halla el entendimiento entre los dos términos de una proposición, cuando compara el predicado con el sujeto. Tomada la palabra *ser* en el primer sentido, no podemos conocer el ser o la existencia de Dios, como tampoco conocemos su esencia; pero sí en el segundo, porque sabemos que la proposición que formamos acerca de Dios al decir Dios existe o es existente es verdadera, y esto lo sabemos por sus efectos» (137).

d) Por lo que se refiere, finalmente, a la cuarta objeción, es preciso que nos detengamos algo más en ella y que la analicemos con la extensión que merece.

Ya vimos que la existencia de Dios no es evidente por sí; que Dios no es dado como objeto a una intuición, ni sensible ni racional, y que, por consiguiente, para hacer ciencia de Dios era preciso que demostrásemos que existe. Porque de dos maneras, en efecto, puede llegarse al conocimiento de que algo existe, o porque nos sea dado en una intuición sensible, o porque, partiendo de algo dado en una intuición sensible, se demuestra que efectivamente existe. Pero la demostración puede ser de dos clases: una que procede del efecto a la causa y se llama demostración *quia a posteriori*; y otra que procede de la causa al efecto y se llama *propter quid* (138). La primera va de lo que es ontológicamente posterior a lo que es ontológicamente anterior; la segunda procede a la inversa y parte de lo que es anterior en el orden del conocimiento para llegar a lo que es posterior en ese mismo orden. Esta diversidad de los dos órdenes ontológico y noético, en cuanto al sentido de su dirección, es

(137) I, q. 3, a. 4, and 2.

(138) Cf. I, q. 2, a. 2, c.

preciso hacerla resaltar, porque, en efecto, es muy frecuente que lo que es primero en el orden noético sea último en el orden ontológico y viceversa. En la demostración *quia a posteriori* partimos de lo que es más conocido para nosotros y, por tanto, primero en el orden noético, para llegar a lo que nos es desconocido y, por lo mismo, posterior en el orden noético, aun cuando en el plano real del ser el orden de prioridad y posterioridad sea precisamente el inverso. De estas dos clases de demostración, la primera no puede servir para demostrar la existencia de Dios, pues como en ella se procede de la causa al efecto, y Dios no tiene causa, bien se echa de ver que no es aplicable la demostración *propter quid*. Si queremos, pues, demostrar que Dios existe, hemos de recurrir a la demostración *quia a posteriori*, hemos de partir de los efectos y remontarnos hasta una causa primera de ellos, hasta Dios. Pero la dificultad que ahora surge es la siguiente: cuando se demuestra que existe una causa a partir de sus efectos es preciso que estos efectos guarden proporción con la causa (como cuando se demuestra que existe el sol por la luz y el calor que de él nos llega); porque, en efecto, no sería posible demostrar que existe una causa determinada partiendo de efectos desproporcionados a ella (como si se quisiera demostrar, por ejemplo, la existencia de una estrella lejana y desconocida por el hecho de que sopla el viento). Pero parece que entre los efectos que en este mundo vemos, todos finitos y limitados, y Dios, ser infinito, no se dé proporción alguna. Luego parece que tampoco desde estos efectos podemos demostrar que existe Dios. Aparte de esto, es manifiesto que la demostración *quia a posteriori* se apoya en el principio de causalidad, por el cual sabemos que todo lo que acontece tiene una causa, que es la que vamos buscando en la demostración; pero este principio ha sido alcanzado en la experiencia, y aunque aplicado a ella tenga validez, no parece que pueda aplicarse fuera de la experiencia, porque su eficacia noética no sería allí experimentalmente comprobable.

Las dificultades que aquí nos surgen son, pues, estas dos: primera, la aparente imposibilidad de encontrar efectos proporcionados a Dios, para demostrar, partiendo de ellos, que Dios existe; segunda, la aparente imposibilidad de utilizar, aplicándolo a la demostración de Dios, el principio de causalidad. Por eso, para resolver estas dificultades y hacer así posible la demostración de la existencia de Dios, se habrá de establecer: primero, la existencia en el contexto de nuestra experiencia de efectos proporcionados a Dios; y segundo, la validez ultraexperimental del principio de causalidad. «Desde cualquiera efecto—escribe Santo Tomás—puede demostrarse la existencia de su causa propia (con tal que el efecto sea más conocido para nosotros), pues como el efecto depende de la causa, si el efecto existe, es necesario que su causa le preexista. Por con-

siguiente, aunque la existencia de Dios no sea evidente respecto a nosotros, es sin embargo demostrable por sus efectos conocidos por nosotros» (139). Pero en este texto se da por supuesto que existen efectos propios de Dios y también que el principio de causalidad tiene eficacia noética suficiente para llevarnos hasta Dios, siempre que en la demostración se busque la causa propia y no otra, y los efectos de que partamos sean más conocidos para nosotros. Aquí, sin embargo, hemos de hacernos cuestión de esos dos supuestos, tratando de encontrarles una plena justificación. Pero esta cuestión merece párrafo aparte.

4.—Fundamentos metafísicos de toda demostración de la existencia de Dios

Cuando nos preguntamos por la existencia en el contexto de nuestra experiencia de efectos proporcionados a Dios, no vamos buscando efectos que guarden proporción con Dios en su perfección, pues esto es realmente imposible, sino que lo que buscamos son efectos que sean proporcionados a Dios en cuanto a la relación de causalidad. O de otra manera: los efectos que buscamos son aquellos que puedan decirse propios de Dios en el sentido de que sólo El puede ser su causa, y tales efectos pueden distar infinitamente de Dios en cuanto a su perfección, como de hecho distan todos los efectos que se dan en el mundo de nuestra experiencia. Encontrar en la experiencia efectos que se pudieran parangonar a Dios, que guardasen proporción de perfección con Dios, es algo imposible, supuesto que Dios es infinito y todo lo demás finito y limitado. De aquí que no busquemos tales efectos. Pero encontrar en la experiencia efectos que solamente a Dios puedan atribuirse como a su causa propia, efectos que, por lo mismo, supongan necesariamente la existencia de Dios, siquiera disten infinitamente de El en perfección, no es ya imposible.

Por otra parte, pretender aplicar a Dios el principio de causalidad, entendido en un sentido puramente fenoménico, sería también absurdo, porque Dios es un ser ultrafenoménico e inexperimentable por principio. Pero intentar descubrir en el principio de causalidad un sentido supra o extraexperimental, y hallado, si lo tiene, pretender con él demostrar la existencia de Dios, ya no parece absurdo. Y como precisamente con estas dos bases metafísicas aseguradas—la existencia en el contexto de nuestra experiencia de efectos propios de Dios y la validez ultraexperimental del principio de causalidad—tenemos ya todo lo que nos hace falta para poder demostrar la existencia de Dios, vamos a tratar

(139) I, q. 2, a. 2, c.

de justificar esas bases para sentar así cómo es posible la demostración de Dios. Empecemos, pues, por la primera:

a) *Existen efectos propios de Dios en el ámbito de nuestra experiencia.*—Esta es la tesis que tratamos de defender ahora. Si se nos pregunta que cuáles son esos efectos, nuestra respuesta será que todos sin excepción. Por ínfimo que sea un efecto dado en nuestra experiencia, con tal de que sea conocido, puede servir de base para demostrar la existencia de Dios, porque el tal efecto, en cuanto es ser, sólo a Dios puede ser atribuído como a su causa.

En efecto. Cuando el entendimiento humano lleva su actividad cognoscitiva sobre cualquier ser colocado en el ámbito de la experiencia, no capta la mera apariencia o el fenómeno, sino que penetra en lo más íntimo de ese ser y aprehende en él lo inteligible que subyace a lo aparential y fenoménico. Si el entendimiento humano fuera totalmente pasivo en el acto del conocimiento, se limitaría a reflejar en sí la imagen de la cosa sensible que imprime en él su semejanza, y de esta forma sólo lo sensible y fenoménico podría ser aprehendido por el entendimiento. Pero si se admite, por el contrario, cierta actividad del entendimiento humano en el acto de conocer, a saber: la actividad abstractiva o desmaterializadora del objeto sensible, para aprehender así la esencia inteligible, no se reducirá el conocimiento humano a la captación de lo fenoménico, sino que irá más allá y penetrará en la intimidad de lo real, extrayendo de allí la noción del ser con valor metafísico y trascendente.

Frente a la concepción nominalista que niega realidad extramental a lo mentado en los conceptos universales, y establece que sólo la intuición es fuente de conocimiento verdadero, la concepción aristotélica asigna al entendimiento humano un poder de abstracción merced al cual puede el hombre conocer lo que de esencial y universal hay en las cosas, dotando así a nuestros conceptos de objetividad y a nuestro entendimiento de actividad, cosas ambas que vienen a resolver la aporía existente entre la universalidad de la ciencia y la singularidad de los objetos de la experiencia sobre los que la ciencia versa.

De esta manera y sólo de ésta se posibilita una auténtica metafísica. Sólo así se dota a nuestro concepto de ser de alcanza metafísico, sin perder el contacto con la realidad experiencial, antes al contrario, encontrando en ella el fundamento y el punto de arranque. Y sólo así, por otra parte, se puede hallar un punto de partida idóneo para construir sobre él una demostración de la existencia de Dios.

Los seres de nuestra experiencia son, ante todo, eso: *seres*; después sensibles y experimentales y todo lo que se quiera; y además son seres *causados*. Los seres de nuestra experiencia llevan en sí mismos una exigencia de explicación que no se puede satisfacer con la existencia de otro

ser semejante a ellos. Esta exigencia de explicación, esta falta de inteligibilidad, es la que nos manifiesta como contingentes y causados a todos esos seres de la experiencia. Ahora bien; ¿quién puede ser la causa de esos seres? ¿Dónde puede encontrarse la explicación adecuada a ellos? Observemos, en primer lugar, que toda causa al obrar produce ser, pero el ser producido no puede atribuirse de la misma manera a la causa que sólo es causa del hacerse de ese ser, que a la causa que es causa también del ser hecho. No es de la misma manera causa el padre con respecto al ser del hijo, que causa la luz del sol con respecto a la iluminación del aire; y la razón está en que, si desaparece el padre, no desaparece el hijo, pero, si desaparece el sol, sí que desaparece la iluminación del aire. Y es que el padre es causa sólo del hacerse o de la generación del hijo, mientras que la luz del sol es causa del ser de la iluminación del aire. Ahora bien: no podemos decir que las causas segundas o creadas sean sólo causas del hacerse de los efectos que se les atribuyen, sino que a veces lo son también del ser de esos efectos; pero siempre, en uno o en otro caso, hemos de decir que el ser del efecto no compete en cuanto es ser a la causa segunda, sino sólo en cuanto es tal ser, pues el ser en cuanto ser sólo es efecto de Dios. Incluso en las causas que solamente son causas del hacerse se necesita el influjo de la causa primera, ya que el hacerse es también una especie de ser. El padre no es causa del ser del hijo, sino de la generación del hijo, pero esta generación es algo, es un ser. Ocurre, por tanto, que la causa primera y la segunda cooperan a la producción del efecto, y no como causas parciales, sino como causas totales ambas del efecto. La causa segunda produce este ser determinado; la causa primera el ser de ese efecto en cuanto es ser. La causa segunda produce el efecto bajo una razón particular; la causa primera produce ese mismo efecto, pero bajo una razón universal. La causa segunda, en fin, produce el ser del efecto en cuanto a su esencia o talidad; la causa primera produce el ser del efecto en cuanto a su existencia. Ningún agente creado es capaz, según esto, de producir por sí mismo, sin concurso de la causa, primera, efecto alguno. Todo efecto producido por cualquier agente creado tiene también como causa a Dios, y como causa total y no parcial, bien que sea causa de él en cuanto al ser o bajo la razón universalísima de ser, y el agente creado sea causa de ese efecto en cuanto a la talidad o bajo la razón particularísima de este ser concreto realizado. Ahora bien: todos los seres de nuestra experiencia pueden ser considerados en cuanto son seres y en cuanto son tales seres. En el primer caso pueden encontrar su explicación en otro ser (causa segunda) de la experiencia; pero en el segundo sólo puede ser atribuido a Dios como a su causa propia.

Existe, pues, en el ámbito de nuestra experiencia efectos propios de Dios, efectos que sólo a El pueden ser atribuidos como a su causa, y éstos son precisamente todos los seres de nuestra experiencia, en cuanto son seres. Con ello queda justificada críticamente la primera de las bases metafísicas necesarias para una demostración de la existencia de Dios. Veamos ahora la segunda de esas bases.

b) *El principio de causalidad tiene alcance y valor extraexperimental.*—Admitida la abstracción quiditativa como actividad propia del entendimiento humano, por la cual éste alcanza el ser inteligible de las cosas, más allá del puro fenómeno, y justificada así nuestra noción del ser en su alcance y valor metafísico, nos aparece ahora la posibilidad de que el entendimiento humano, comparando este supremo concepto del ser con el de no ser, llegue a formular, por la oposición irreductible de ambos, el principio de contradicción. El ser no es el no ser: he aquí la primera verdad que adquiere el entendimiento humano, y en la que se funda toda otra verdad. El principio de contradicción, ya se proponga con la fórmula antes dicha, ya con la más generalizada y exacta de «una cosa no puede ser y no ser a un mismo tiempo y bajo un mismo respecto», rige toda la economía del conocimiento humano y aún la de cualquier conocimiento intelectual en cuanto tal, pues que surge inmediatamente, con la evidencia mayor posible, de la simple consideración de los conceptos de ser y de no ser. Otros principios toman también su origen en el mismo concepto del ser, como el de causalidad eficiente, que es el que aquí nos interesa justificar, y del cual decimos que no puede negarse sin negar al mismo tiempo el principio de contradicción.

Comúnmente se admite entre los escolásticos la evidencia inmediate del principio de causalidad eficiente, con lo que éste no puede ser demostrado directamente, sino sólo indirectamente o por el absurdo que se seguiría de no admitirlo. Por el contrario, los empiristas y en general los nominalistas, consideran el principio de causalidad eficiente como la expresión de una sucesión regular de fenómenos, sin valor alguno fuera de la experiencia e incluso sin valor de universalidad y necesidad en el campo de la ciencia natural. Si la única fuente de conocimientos verdaderos es la intuición sensible—razona el empirismo—y el influjo causal no es jamás dado a una intuición sensible, ¿qué valor puede tener el principio de causalidad? Lo que únicamente constatamos en la experiencia, por lo que respecta a la causalidad, es la sucesión de dos fenómenos, de los cuales llamamos causa al antecedente y efecto al consiguiente: y cuando esta sucesión es constante y regular engendra en nosotros un hábito por el cual nos sentimos inclinados a esperar la aparición del fenómeno consiguiente, cuando aparece el fenómeno antecedente. Nada hay, sin em-

bargo, que nos permita establecer una relación necesaria de influjo de éste sobre aquél.

Estas negaciones o restricciones del valor del principio de causalidad tienen su origen, como ya hemos señalado, en una falsa concepción del entendimiento humano; pero también en una errónea formulación del principio de causalidad eficiente. Porque no es expresión fiel de ese principio la fórmula: «todo fenómeno supone un fenómeno antecedente», lo cual sólo es válido para un orden puramente fáctico y fenoménico. El principio de causalidad debe formularse así: «todo lo que se hace tiene una causa», o mejor, «todo ser contingente es eficientemente causado por otro». Con esta fórmula se implanta el principio de causalidad desde el primer momento en el orden del ser y no en el puro orden fenoménico, alcanzando así un valor extraexperimental y metafísico. La validez absoluta del principio queda por otra parte, fuera de duda ante la evidencia objetiva, nacida del sólo análisis de los términos. Repugna, en efecto, un ser contingente incausado, porque el ser contingente es el que no tiene en sí la razón de ser—ésta es su definición—y por consiguiente no es por sí mismo. De donde se sigue que el ser contingente tiene que ser necesariamente por otro, pues de lo contrario, no siendo ni por sí ni por otro, no tendría ninguna razón de ser y así no se distinguiría de la nada, o lo que es igual, que sería y no sería a un mismo tiempo y bajo el mismo respecto, que es ir contra el principio de contradicción. Es pues absurdo y encierra repugnancia en sus términos un ser contingente incausado.

Ahora bien; sabemos, por otra parte, que la raíz más profunda de la contingencia es la composición del ser en el que la contingencia se da. Si la contingencia es la falta de razón de ser en el ser que se dice contingente, es necesario que éste sea compuesto de dos principios (llámeseles materia y forma, esencia y existencia, participante y participado, o potencia y acto), uno de los cuales sea absoluta indeterminación en orden al ser y el otro determinación a ese orden. Así, el primero recibirá el ser, y por lo mismo podrá decirse con verdad que ese sujeto en cuestión *tiene* el ser recibido y no *es* el ser, o lo que es igual, que tiene la razón de ser en otro y no en sí mismo. Si en el ser contingente no hubiera composición, no se podría decir que *tiene* el ser, sino que *es* el ser, y por lo mismo, no sería contingente, sino necesario. El ser contingente se convierte con el ser compuesto, y el ser necesario con el ser simple, de tal manera que tantos cuantos sean los grados de simplicidad, tantos serán los grados de necesidad, y así podremos hablar de una necesidad relativa (correspondiente a una simplicidad relativa) y una necesidad absoluta (correspondiente a una simplicidad absoluta). Pero si hemos visto que todo ser contingente exige una causa, y que la razón última de la

contingencia es la composición, podemos entonces formular el principio de causalidad así: «todo ser compuesto tiene una causa», formulación que creemos la más profunda del principio de causalidad eficiente y que es la llave áurea que abre el sentido último de las cinco vías de Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios.

Tenemos, pues, que estos dos postulados: existencia en el contexto de nuestra experiencia de efectos propios de Dios, y valor metafísico del principio de causalidad eficiente, son metafísicamente ciertos, y con ellos podemos demostrar la existencia de Dios. Pero para resolver plenamente la cuestión del cómo es posible la demostración de Dios, es preciso que veamos la manera cómo se han de combinar esos dos postulados en orden a una demostración eficaz. En primer lugar, veamos qué tipo de causalidad se requiere para que la demostración sea válida.

5.—La doctrina de la causa propia

«Desde cualquier efecto—escribe Santo Tomás—puede demostrarse que su causa propia existe, pues como el efecto depende de la causa, puesto el efecto es necesario que preexista la causa» (140). ¿Qué debe entenderse aquí por causa propia? Garrigou-Lagrange ha sistematizado la doctrina tomista sobre la causa propia en los siguientes puntos:

1.º La causa propia es la que se requiere necesariamente o *per se*. La causa necesariamente requerida para la generación de un hombre es otro hombre que genere; pero no es necesario que ese hombre que genera sea Sócrates o Platón, sea artesano o filósofo; pues el hombre no genera sino en cuanto es hombre, y por eso, sólo el hombre en cuanto tal es causa propia o necesariamente requerida para la generación de otro hombre.

2.º La causa propia es además la inmediatamente requerida o *primo*. La causa propia de la generación de un hombre, es no el ser viviente genéricamente tomado, sino el ser viviente sensitivo racional, esto es, el hombre, pues, aunque el ser viviente es causa *per se* o necesariamente requerida para la generación de un hombre, no es causa primo o inmediatamente requerida.

3.º La causa particularísima o singular es causa propia de un efecto particularísimo. Lo que quiere decir que un hombre determinado es causa propia de la generación de otro hombre determinado, pero no *del hombre*. Por esto escribe Santo Tomás: «Si dos cosas son de la misma especie, una no puede ser causa *per se* de la forma de la otra en cuanto es tal forma, porque si no sería causa de su propia forma, puesto que es

(140) I, q. 2, a. 2, c.

la misma en una y otra; pero puede ser causa de esa forma en cuanto está en la materia, o mejor, de que *esta* materia adquiera *esta* forma» (141).

4.º La causa universalísima es causa propia de un efecto universalísimo. La causa de un efecto determinado, ya hemos visto que ha de ser otro efecto determinado; pero la causa de un efecto absoluto debe ser una causa universalísima y absoluta. La causa de *este* movimiento es *este* motor, pero la causa *del* movimiento no puede ser *este* motor, sino un motor absoluto y primero. Lo mismo se diga con respecto al ser: la causa de este ser determinado puede ser otro ser concreto causado, pero la causa del ser de todas las cosas ha de ser una causa universalísima y absoluta que tenga el ser como efecto propio.

5.º Conviene distinguir finalmente entre causa propia del hacerse (*fieri*) y causa propia del ser (*esse*). El constructor es causa propia de la edificación de una casa; por eso, si el constructor desaparece, no desaparece la casa, pero sí que cesa la edificación. De igual manera, el padre es causa sólo de la generación del hijo, pero no de su ser, y de aquí que, aunque el padre muera, no por eso muere también el hijo. Por el contrario, la iluminación del aire es causada por la luz del sol en cuanto a su ser, y así quitada la luz del sol, desaparece la iluminación del aire (142).

Todo esto supuesto, resulta ya perfectamente clara y verdadera la proposición tomista: «desde cualquier efecto puede demostrarse que su causa propia existe, pues como el efecto depende de la causa, puesto el efecto, es necesario que preexista la causa».

6.—La serie de las causas

Interesa ahora fijar nuestra atención en un corolario del principio de causalidad eficiente del que necesariamente se ha de echar mano para demostrar la existencia de Dios, y es el de que «no se puede proceder al infinito en una serie de causas subordinadas unas a otras».

Cuando se pretende, en efecto, demostrar la existencia de Dios a partir de algún efecto que se nos manifiesta en el contexto de nuestra experiencia, empezamos por establecer que un efecto tal ha de tener necesariamente una causa; pero como esta causa puede ser segunda y nosotros lo que pretendemos es llegar a la causa primera, hemos de seguir preguntando por la causa de esa causa segunda, la cual si también es segunda o causada, exigirá otra causa y así sucesivamente. Ahora bien;

(141) I, q. 104, a. 1, c.

(142) Cf. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *De Deo Uno*, págs. 96 y sgts., y *Dieu, son existence, sa nature*, págs. 763-764.

no es posible—decimos—proceder al infinito en esta serie de causas subordinadas, sino que hemos de llegar necesariamente a una causa primera incausada a la que llamamos Dios.

Este corolario, pues, del principio de causalidad eficiente, que establece la imposibilidad de una serie infinita de causas subordinadas, es de la mayor importancia en orden a la demostración de la existencia de Dios, y tarea nuestra es la de defenderlo críticamente, si queremos justificar plenamente la demostración de Dios.

Y ante todo, establezcamos estas dos proposiciones en las que se contiene el pensamiento de Santo Tomás en este punto:

1.º No se puede declarar imposible un proceso al infinito en una serie de causas accidentalmente subordinadas en el pasado.

2.º Es absolutamente imposible un proceso al infinito en una serie de causas esencialmente subordinadas en el presente.

La explicación y confirmación de estas dos proposiciones puede verse también en el siguiente texto de Santo Tomás: «Es imposible proceder al infinito en las causas eficientes *per se*; como sería si se multiplicara hasta el infinito las causas que *per se* se requieren para algún efecto: v. g., si la piedra fuese movida por el bastón, el bastón por la mano, y así hasta el infinito. Pero no se reputa imposible proceder hasta el infinito en las causas agentes *per accidens*, como acontece cuando todas las causas que se multiplican al infinito no tienen sino razón de una sola, pues la multiplicación de ellas es *per accidens*, y así, el artífice trabaja con muchos martillos *per accidens*, pues se rompe uno después de otro. Acontece a este martillo que obra después de la acción del otro martillo; y de la misma manera acontece a este hombre, en cuanto genera, que sea generado por otro, pues él genera en cuanto es hombre y no en cuanto es hijo de otro hombre. Por eso todos los hombres que generan tienen razón de uno solo en las causas eficientes, es decir, razón de agente particular. De aquí que no sea imposible que el hombre sea generado por el hombre hasta el infinito. Pero sería imposible, si la generación de este hombre dependiera de este otro hombre, de los cuerpos elementales, del sol, y así hasta el infinito» (143). En este macizo texto de Santo Tomás aparece bien claramente su pensamiento en lo que se refiere a la posibilidad o imposibilidad de una serie infinita de causas subordinadas. Para otros escolásticos (para San Buenaventura, por ejemplo) es siempre imposible proceder al infinito en la serie de las causas; para Santo Tomás sólo cuando esta serie es de causas esencialmente subordinadas en el presente, pues, siguiendo a Aristóteles, cree que no repugna una serie infinita de causas accidentalmente subordinadas en el pasado; doctrina ésta que había de llevar a Santo Tomás a su posición acerca de la crea-

(143) I, q. 46, a. 2, ad 7.

ción temporal del mundo, que como es sabido, difiere de la de San Buenaventura, al defender en contra de éste que no se puede probar racionalmente esa creación temporal.

Para Santo Tomás está fuera de toda discusión que en una serie de causas esencial y actualmente subordinadas no puede procederse hasta el infinito, ya que en una serie tal las causas intermedias no ejercen su actividad sino en cuanto son actuadas por la causa primera, de la misma manera que la causa principal, y como proceder al infinito es negar la existencia de una primera causa, resultaría que entonces no se darían las causas intermedias ni el efecto último. No ocurre lo mismo con la serie de las causas accidentalmente subordinadas en el pasado, pues como en esta serie la causa inmediata no depende en su ejercicio de la causa anterior, la causa o causas segundas cobran una independencia que las hace tener razón de una sola, ya que en realidad de verdad sólo una de ellas es necesaria para la producción del efecto. Aquí no puede declararse imposible el proceso infinito, pues como la causa segunda no depende ni en su ser ni en su obrar de una pretendida primera causa, aunque no existiera causa primera alguna, no dejarían de existir y obrar las causas segundas y cada una de ellas por sí.

No se trata aquí, aunque se roce con el problema de la posibilidad o imposibilidad de proceder al infinito en una serie de causas subordinadas, el problema del influjo que la causa primera ejerce sobre las causas segundas a ella subordinadas. No es propia de este lugar esa cuestión, pues poco importa, en efecto, que las causas segundas sean causas principales o sólo instrumentales, totales o sólo parciales, del efecto que se les atribuye, o que el influjo de la causa primera sea simultáneo o previo al ejercicio de la causa segunda. Lo único que interesa resaltar aquí, y esto ya lo hemos hecho, es la imposibilidad de que existan las causas segundas sin que exista la causa primera. Y es que las causas segundas son como efectos para la causa primera, y «como el efecto depende de la causa, puesto el efecto, es necesario que la causa preexista».

II

SISTEMATICA

En el apartado anterior quedó fijado el sentido general de las demostraciones tomistas de la existencia de Dios, el cual puede verse expresado en este texto citado varias veces: «desde cualquier efecto puede demostrarse que su causa propia existe, pues como el efecto depende de la causa, puesto el efecto es necesario que la causa le preceda». Ahora, empero, nos interesa examinar las condiciones o la estructura propia de esas demostraciones de Dios que Santo Tomás llama *vías*, e intentar además una sistematización de las mismas.

1.—Estructura de las *vías* de Santo Tomás

En todas las demostraciones de la existencia de Dios que propone Santo Tomás se pueden descubrir cuatro elementos o grados, a saber: el punto de partida, el principio de causalidad que lo fecunda, el recurso a la imposibilidad de una serie infinita de causa *per se* subordinadas, y el término o conclusión de la prueba. Analicemos cada uno de estos elementos.

a) *El punto de partida*.—En el pensamiento de Santo Tomás el punto de partida de toda demostración de la existencia de Dios ha de ser un hecho de experiencia. En efecto; toda demostración *quia a posteriori* (y las demostraciones de Dios lo son) debe partir de un efecto, de un ser efectuado o causado, cuya existencia nos sea inmediatamente conocida. Ha de ser un ser efectuado, porque sólo así nos puede llevar a preguntarnos por su causa, y nos ha de ser inmediatamente conocido, porque ha

de sernos más evidente que su causa (supuesto que toda demostración va de lo evidente a la inevidente). Además de esto, es claro que una demostración de existencia (como es la que aquí examinamos) ha de partir de la existencia de un efecto para demostrar la existencia de su causa, y ya hemos dicho varias veces que, para Santo Tomás, la existencia de algo sólo puede sernos conocida, o bien en una experiencia sensible (o intelectual si es que el hombre la tiene) o bien al término de una demostración *a posteriori*. Así, pues, es preciso que se parta aquí de un hecho de experiencia, de algo efectuado que sea experimentalmente conocido, porque sólo así se podrá concluir después que existe la causa de ese algo.

Este criterio, desde luego, es resueltamente mantenido por Santo Tomás. En ninguna de sus célebres vías parte de conceptos abstractos, como los de posibilidad, contingencia, movimiento, etc., sino que siempre toma como punto de partida un hecho concreto de experiencia: algunos seres que se mueven, algunos seres que causan a otros siendo a su vez causados, algunos seres que nacen y mueren, etc. Conviene advertir, sin embargo, que del hecho de que el punto de partida sea siempre un hecho de experiencia no se sigue que la demostración sea experimental o física. El punto de partida debe estar colocado desde luego en la experiencia, pero el punto de partida no debe ser experimental, sino metafísico. O de otra manera: el punto de partida ha de ser alcanzado en la experiencia (pues sólo en ésta nos es inmediatamente dada la existencia de algo), pero el punto de partida no debe tomarse en cuanto dado en la experiencia, sino en una consideración metafísica que prescindida de la experiencia. Así, por ejemplo, es punto de partida para demostrar la existencia de Dios un ser que se mueve, cuya existencia consta al sentido, pero no se ha de considerar a ese ser en cuanto es dado aquí y ahora en la experiencia, sino en cuanto es ser y ser móvil y, por ende, causado. De este modo las demostraciones de la existencia de Dios, aunque toman su punto de partida en la experiencia, no son experimentales o físicas, sino rigurosamente metafísicas.

b) *El principio de causalidad*.—El segundo elemento de la demostración de la existencia de Dios es el principio de causalidad. Los seres patentes a nuestra experiencia son causados o efectuados, y esto nos lleva a preguntarnos por su causa. Pero ¿de qué causa se trata? Según la división aristotélica la causa puede ser: material, formal, eficiente y final; todavía, por lo que nos interesa ahora, puede dividirse la causa formal en: formal intrínseca y formal extrínseca o ejemplar. Pues bien, por de pronto hay que eliminar la causa material y la formal intrínseca, pues procediendo por ellas no llegaríamos jamás a una causa distinta del efecto de que se parte y trascendente a él, y Dios, si existe, es trascendente a todos los seres del mundo. En cuanto a las otras tres especies de

causas —eficiente, ejemplar y final— hay que tener en cuenta lo siguiente: 1.º, que las tres son extrínsecas al efecto que causan y, por consiguiente, nada se opone en este sentido a que se proceda indistintamente por cualquiera de ellas para llegar a Dios; 2.º, que Dios es realmente y a la vez causa eficiente, ejemplar y final de todas las cosas del mundo, lo que también avalora a estas tres causas como vías de acceso a Dios independientes entre sí; 3.º, pero que en el caso de la demostración de la existencia de Dios, donde es preciso partir de la existencia de las cosas, parece que sólo la causalidad eficiente es válida, y esto en razón de la doctrina ciertamente tomista de la especie, modo y orden como constitutivos de todo ser creado perfecto. Oigamos a Santo Tomás: «El modo, la especie y el orden acompañan a cualquier bien creado en cuanto tal y también a cualquier ente. Todo ser y bien, en efecto, es designado por alguna forma según la cual pertenece a una especie. Pero la forma, ya sea sustancial, ya accidental, existe siempre con alguna medida [...], y de aquí que haya de tener cierto modo que hace referencia a esta medida. Además, por su forma cada cosa se ordena a otra. En consecuencia según sean los diversos grados de bienes así serán los diversos grados de modo, especie y orden» (144). Para Santo Tomás, pues, todo ser creado se halla constituido o integrado por estos tres elementos o principios: la especie, forma o esencia; el modo o la realización concreta de esa especie, y el orden o la referencia al resto de los seres con que forma el cosmos. Pues bien, las cosas se refieren a Dios de modo distinto según cada uno de esos tres principios o elementos: por el modo como a causa eficiente, por la especie como a causa ejemplar, por el orden, como a causa final: «la criatura—escribe Santo Tomás—se dice buena según su relación a Dios [...]. Pero Dios puede ser referido a la criatura con arreglo a una triple relación de causalidad, a saber, como causa eficiente, como causa final y como causa formal ejemplar. Luego también la criatura se dirá buena en razón de esa triple dependencia causal con respecto a Dios. Pues bien, en tanto que la criatura se compara a Dios como a su causa eficiente, tiene un modo prefijado para ella por Dios; en tanto que se compara a El como a su causa ejemplar, tiene una especie, y en tanto que se compara a El como a su fin, tiene un orden» (145). De aquí que si tomamos como punto de partida para demostrar la existencia de Dios el modo de las cosas no podremos llegar a El más que por vía de causalidad eficiente. Y que tenemos que partir del modo de las cosas es también claro en la doctrina de Santo Tomás, puesto que tenemos que partir de la existencia actual de los efectos de Dios, y ésta pertenece, según el Angélico, al modo de las cosas: «como quiera

(144) I-II, q. 85, a. 4, c.

(145) *De Veritate*, q. 21, a. 6, 3 sed contra.

que la criatura—escribe—es buena porque está ordenada a Dios, para que sea realmente buena se requieren estas tres cosas, a saber, que sea existente, que sea cognoscible y que esté ordenada. Pero es existente por algún modo, cognoscible por una especie y ordenada por un orden» (146).

De hecho todas las demostraciones de la existencia de Dios propuestas por Santo Tomás son susceptibles de ser interpretadas como demostraciones por la causalidad eficiente, incluso, como veremos, la cuarta y la quinta de sus famosas vías. Y no es que rechacemos aquí toda otra interpretación, pues el recurso a la causalidad ejemplar y final en la demostración de la existencia de Dios puede ser de gran utilidad conjugado con el recurso a la causalidad eficiente, y desde luego es de todo punto necesario para la determinación de la esencia divina. Pero creemos estar dentro del espíritu de Santo Tomás al decir que en las demostraciones de la existencia de Dios, que parten, como es natural, de la existencia (modo) de las cosas del mundo, es preciso recurrir a la causalidad eficiente en todo caso: ella sola basta, y las otras—la ejemplar y la final—no sirven sin conjugarse con la eficiente.

c) *La imposibilidad de proceder al infinito*.—El tercer elemento de la demostración de la existencia de Dios es el principio de la imposibilidad de proceder al infinito en una serie de causas subordinadas. Sobre este punto ya quedaron hechas más atrás las observaciones necesarias. Es, en efecto, imposible proceder al infinito en una serie de causas esencialmente subordinadas en el presente, pues cada una de las causas segundas no obra sino en cuanto es movida por la causa primera, y como el proceso al infinito implica la eliminación de una causa primera, al faltar ésta, no se daría ninguna causa intermedia, ni el efecto último.

Otra cosa sería si se tratara de una serie de causas accidentalmente subordinadas en el pasado, pues como aquí no hay dependencia en el obrar de una causa con respecto a la causa anterior, no aparece el motivo de que hayamos de pararnos en la serie, exigiendo una causa primera. Pero de esta especie de subordinación no se trata en ninguna de las cinco vías de Santo Tomás.

d) *El término de la prueba*.—Queda, por último, el cuarto elemento de toda demostración de Dios, que es el término de la prueba, el cual ha de ser una causa primera, absolutamente distinta de todas las otras causas de la serie. El término o conclusión de la demostración de Dios no es la última causa de la serie que no podemos suponer infinita, es un ser que nada tiene que ver con los otros seres que son causas, causadas a su vez; es la causa incausada, el motor inmóvil, etc., siendo estos predicados (incausado, inmóvil, etc.) los que expresan justamente la di-

(146) *De Veritate*, q. 21, a. 6, 4 sed contra.

versidad existente entre el término de la prueba y todas las causas intermedias. El principio de causalidad, partiendo de cualquier ser causado, nos lleva por dialéctica interna y necesaria a determinar y exigir la existencia de un ser absolutamente otro y totalmente diverso de todos los demás seres de que tenemos noticia. Para encontrar explicación adecuada al ser causado, y como tal, potencial, es preciso salirse fuera de la serie de los seres causados, que por ser causas pueden dar cierta relativa explicación del efecto en cuestión, y saltar hasta un ser no causado, no potencial, sino actualísimo y totalmente inteligible sin residuo.

De aquí que el término de toda demostración de la existencia de Dios sea, en fin de cuentas, el mismo siempre, siquiera sea alcanzado bajo conceptos distintos: el Ser actualísimo, el *Ipsum esse subsistens*; y de aquí también que las demostraciones de la existencia de Dios, cuando son tales, sean la mejor refutación del panteísmo. La primera causa incausada trasciende cualquier ser mundano y jamás podrán identificarse con ella las cosas del mundo.

2.—Sistematización de las cinco vías

Acabamos de determinar la estructura interna de las demostraciones tomistas de la existencia de Dios, enumerando y explicitando sus elementos esenciales. Ahora, de acuerdo con el temario que nos hemos trazado, nos toca determinar el número de las posibles pruebas de Dios en el pensamiento de Santo Tomás. Para ello, tenemos, por una parte, el hecho de ser cinco solamente las demostraciones de la existencia de Dios que Santo Tomás expone; pero este hecho aislado nada nos dice, porque ni siquiera se advierte en Santo Tomás la persuasión firme de que sólo esas cinco vías son válidas. Es verdad que las cinco vías tomistas son irreductibles entre sí, son autónomas e independientes cada una de ellas, y esto nos asegura de que las demostraciones de la existencia de Dios no son cuatro, ni tres, puesto que vemos aquí cinco. Pero lo que no podemos todavía determinar es si hay alguna más, aparte de estas cinco, también autónoma e independiente como ellas, pues sobre este particular nada se lee en las obras de Santo Tomás.

Una manera de determinar el número de las demostraciones posibles de la existencia de Dios es intentar una clasificación de las cinco vías tomistas y ver si ésta es exhaustiva. Otra sería construir sistemáticamente, y prescindiendo de las pruebas expuestas por Santo Tomás, todas las demostraciones que nos fuera posible sobre las bases noéticas y la estructura general de las pruebas de Dios hasta ahora apuntadas. Después veremos cómo ambos procedimientos van a coincidir, porque, en efecto, no

hay otras pruebas de la existencia de Dios que las que Santo Tomás expone en I, q. 2, a. 3.

Entre los varios intentos de clasificación o sistematización de las cinco vías de Santo Tomás, podemos citar el que, atendiendo a las cinco especies distintas de causalidad, llama a la primera, vía de la causalidad material, a la segunda, vía de la causalidad eficiente, a la tercera, de la causalidad formal, a la cuarta, de la causalidad ejemplar, y a la quinta, de la causalidad final. Pero a cualquiera se le alcanza que ni la causalidad material, ni la formal, pueden ser vías para una efectiva demostración de la existencia de Dios, pues se trata de causalidades intrínsecas. Otros, con mejor acuerdo, han considerado a las tres primeras vías dentro de la causalidad eficiente, llamando a la cuarta, vía de la causalidad ejemplar o formal extrínseca, y a la quinta, vía de la causalidad final. Pero tampoco esta sistematización es aceptable, pues ya hemos visto que todas las demostraciones de Dios han de proceder por vía de causalidad eficiente, y por lo que se refiere a las cinco vías tomistas esto se cumple rigurosamente.

Decíamos que eran cuatro los elementos esenciales de toda demostración de Dios: el punto de partida (siempre un hecho de experiencia), el principio de causalidad eficiente (acomodado al punto de partida), la imposibilidad de proceder al infinito en una serie de causas actual y esencialmente subordinadas, y la conclusión en el *Ipsum esse subsistens*, alcanzado bajo distintos conceptos. Ahora bien; según esto, no es posible que las demostraciones de la existencia de Dios difieran en otra cosa que en el punto de partida, pues que incluso las variaciones (nunca esenciales) que sufra el principio de causalidad eficiente, al acomodarse al punto de partida, vienen impuestas por la diversidad de los puntos de partida. Podemos, pues, decir que, si hay varias demostraciones formalmente distintas de la existencia de Dios, su diversidad estará fundada en la diversificación de los puntos de partida. Ahora bien; ya dijimos anteriormente que el punto de partida de toda demostración de Dios es el ser finito, contingente y compuesto, considerado en cuanto es ser, si quiera ese ser finito haya de ser necesariamente alcanzado en la experiencia. Por otra parte, el ser finito, en cuanto ser, sólo puede ser considerado según cinco formalidades distintas irreductibles entre sí, porque, o se le considera: a) dinámicamente, *in fieri*, o b) estáticamente, *in facto esse*; y si dinámicamente: 1) en cuanto es móvil, 2) en cuanto es motor, 3) en cuanto tiende a un fin; y si estáticamente: 1) en cuanto es limitado en la duración, 2) en cuanto es limitado en la razón de ser. Y no hay más aspectos desde los que se pueda considerar el ser finito; estas cinco formalidades son exhaustivas; esta división del ser finito es adecuada. Por tanto sólo podrá haber cinco demostraciones esencial-

mente distintas de la existencia de Dios, fundadas en cada uno de estos cinco aspectos distintos del ser finito, y que son precisamente las cinco vías propuestas por Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios. En el siguiente cuadro puede verse sistemáticamente recogida esta división de las demostraciones de Dios y su correspondencia con las vías tomistas:

La existencia de Dios se demuestra desde el ente finito:

1. Dinámica-mente con-siderado,	}	a) En cuanto móvil. Al primer motor in-móvil. Primera vía.	}	Vías di-námicas.
		b) En cuanto motor. A la primera causa in-causada. Segunda vía.		
		c) En cuanto tiende a un fin A la primera intelligen-cia directora. Quinta vía.		
2. Estática-mente con-siderado,	}	a) En cuanto limita-do en la duración. Al ser absolutamente necesario. Tercera vía.	}	Vías estáticas. (147)
		b) En cuanto limita-do en la razón de ser. Al ser supremo o infi-nito. Cuarta vía.		

Si bien se observa, todas las demostraciones de la existencia de Dios parten del ser contingente o compuesto: pero esta composición se revela en la experiencia por el movimiento (en sus tres consideraciones) y la limitación (en sus dos aspectos). De aquí que, aunque en el fondo no haya más que una demostración de la existencia de Dios, que procede del ser compuesto al ser absolutamente simple, como el punto de partida de las pruebas de la existencia de Dios ha de ser siempre un hecho de experiencia, se puedan encontrar cinco manifestaciones experimentales de la composición del ser finito, que funden otras tantas vías o pruebas formalmente distintas de la existencia de Dios.

(147) Esta división del ente finito y su aplicación a la sistematización de las vías de Santo Tomás es propuesta por el P. PÉREZ MUÑOZ, en *La «cuarta vía» de Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios*, Revista de Filosofía del «Instituto Luis Vives», n.º 10, y en su Introducción a la cuestión segunda de la *Suma teológica*, tomo I, *De Dios Uno*, B. A. C., Madrid, 1947, págs. 114-118.

III

EXPOSICION

Ya sabemos que el número de las posibles demostraciones específicamente distintas de la existencia de Dios es el de cinco. Ahora nos toca exponer cada una de estas cinco demostraciones de Dios según las construyó Santo Tomás de Aquino, cuyo pensamiento es el que ahora tratamos de exponer. Para ello transcribiremos, en primer lugar, los *Textos* pertinentes; después haremos una *exposición* amplia con *defensa crítica* de cada una de ellas y, finalmente, las reduciremos a *esquema sistemático*.

PRIMERA VIA

A) *Textos*

«La primera y más manifiesta de las vías se funda en el movimiento. Es innegable y consta por el testimonio de los sentidos que en el mundo hay cosas que se mueven. Pues bien; todo lo que se mueve es movido por otro, ya que nada se mueve más que en cuanto está en potencia respecto a aquello para lo que se mueve. En cambio, mover requiere estar en acto, ya que mover no es otra cosa que hacer pasar algo de la potencia al acto, y esto no puede hacerlo más que lo que está en acto, a la manera como lo caliente en acto, v. gr., el fuego, hace que un leño, que está caliente en potencia, pase a estar caliente en acto. Ahora bien; no es posible que una misma cosa esté, a la vez, en acto y en potencia respecto a lo mismo, sino respecto a cosas diversas: lo que, v. gr. es calien-

te en acto, no puede ser caliente en potencia, sino que en potencia es, a la vez, frío. Es, pues, imposible que una cosa sea por lo mismo y de la misma manera motor y móvil, como también lo es que se mueva a sí misma. Por consiguiente, todo lo que se mueve es movido por otro. Pero si lo que mueve a otro es, a su vez, movido, es necesario que lo mueva un tercero, y a éste otro. Mas no se puede seguir indefinidamente, porque así no habría un primer motor y, por consiguiente, no habría motor alguno, pues los motores intermedios no mueven más que en virtud del movimiento que reciben del primero, lo mismo que un bastón nada mueve si no lo impulsa la mano. Por consiguiente, es necesario llegar a un primer motor que no sea movido por nadie, y éste es el que todos entienden por Dios» (148).

«Todo lo que se mueve se mueve por otro. Pero es patente por el sentido que algo se mueve, por ejemplo, el sol. Luego por otro motor se mueve. Ahora bien; o ese motor se mueve o no. Si no se mueve, ya hemos alcanzado el propósito, que es el que sea necesario poner algún motor inmóvil y a éste decimos Dios. Pero si se mueve, luego por otro motor se mueve. Ahora bien; o aquí se puede proceder al infinito, o hay que llegar a algún motor inmóvil: pero no se puede proceder hasta el infinito; luego es necesario poner algún primer motor inmóvil. En esta demostración, sin embargo, hay que probar dos cosas, a saber: que todo lo que se mueve es movido por otro, y que en los motores y movidos no se puede proceder al infinito. Lo primero lo prueba Aristóteles de este modo [...]: Nada está al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto en acto y en potencia respecto a lo mismo; pero todo lo que se mueve, en cuanto tal, está en potencia, porque el movimiento es el acto del ente en potencia según que está en potencia. Por otra parte, todo lo que se mueve está en acto, en cuanto mueve, porque nada obra sino según que está en acto. Luego nada puede ser, respecto a lo mismo, motor en acto y movido, y así, nada se mueve a sí mismo [...]. La otra proposición, a saber, que en los motores y movidos no se puede proceder al infinito, la prueba Aristóteles con tres razones [...]: En los motores movidos ordenados, a saber, aquellos de los cuales uno se mueva por otro ordenadamente, es necesario concluir que, quitado el primer motor, e interrumpido su movimiento, ninguno de los otros moverá ni será movido, porque el primero es la causa de que se muevan todos los otros. Pero si son motores y movidos por orden hasta el infinito, no habrá algún primer motor, sino que todos serán como motores intermedios. Luego ninguno de los otros podrá ser movido, y así, nada se movería en el mundo» (149).

(148) I, q. 2, a. 3, c.

(149) C. G., lib. I, cap. 13.

B) Exposición y defensa crítica

El punto de partida.—El punto de arranque de esta primera demostración tomista de la existencia de Dios es cualquier ser que se mueva, cambie o se transforme y sea dado a una intuición sensible. No es, pues, ni el movimiento a que están sujetos algunos seres, ni la propiedad de ser móviles (la movilidad), ni cualquier ente finito por el mero hecho de serlo. El hecho de experiencia que aquí se constata y da origen a la prueba es el que algún ser se mueve en el mundo: «*aliqua moveri in hoc mundo*».

Este punto de partida, además de ser una de las cinco manifestaciones formalmente distintas del ser compuesto y finito, cumple todos los requisitos que ha de llenar el punto de partida de cualquier demostración de la existencia de Dios y que señalábamos más atrás. Porque, en efecto, es del ser compuesto o finito, en cuanto tal, del que se parte aquí, para que, como *ser*, sólo pueda encontrar explicación en Dios, y como *compuesto*, necesite efectivamente de explicación y nos lleve a buscarla en una causa. Pero, además, el punto de partida que estamos considerando es un hecho de experiencia—«*sensu constat*»—, y como tal, se impone con toda la evidencia de los hechos, los cuales, si a veces no pueden ser explicados, nunca, por eso, deben ser negados. Es un hecho que algo se mueve, y la existencia innegable en el contexto de la experiencia de algo que se mueve constituye un punto de partida idóneo para demostrar la existencia de Dios. En la primera vía tomista se parte, pues, del ser que se mueve. El movimiento es una de las manifestaciones de la composición del ser que está sujeto a él, y por eso, no se parte tanto del movimiento del ser, cuanto del ser que se mueve, es decir, del ser compuesto, cuya composición queda patente en el movimiento. Es verdad, que el proceso demostrativo de la vía se mantiene en el plano del devenir o del movimiento, y que cuando llegamos por la serie de motores movidos a establecer la existencia de un primer motor inmóvil, lo que éste explica es el movimiento de los demás seres y no la existencia de ellos; pero pronto se echa de ver que este primer motor inmóvil, que para ser tal ha de identificarse con el *Ipsum esse subsistens*, sirve para algo más que para explicar todos los movimientos, porque el ser que es su mismo obrar, ha de ser su mismo ser, y si sólo en él encuentra explicación adecuado movimiento, también en él y solamente en él encontrará explicación suficiente todo ser que se mueve. Por eso, porque la vía parte del ser compuesto finito en cuanto se mueve y manifiesta en ese movimiento su composición y finitud, por eso nos lleva después a establecer la existencia del ser simplicísimo e infinito, del ser por esen-

cia, pero en cuanto es motor inmóvil, en cuanto explica plenamente todo movimiento.

El motor inmóvil a que la vía nos va a llevar es efectivamente Dios, y por tanto, será causa o explicación suprema de *todos los seres* finitos y no de una *parte* de ellos o de sus *movimientos* solamente; pero no podemos desconocer que, en un primer momento, y puesto que partimos de algunos *seres* que *se mueven*, lo que el primer motor inmóvil explica es únicamente el movimiento de los seres de que partimos, siendo, desde luego, la única explicación total y completa de ellos.

Réstanos decir, que el movimiento que se considera en la vía es entendido no física, sino metafísicamente. La experiencia nos ofrece una pluralidad de seres sujetos a las más variadas especies de movimientos; de lugar, cuantitativos, cualitativos e incluso sustanciales, y la inteligencia por su parte puede llegar a desentrañar el misterio del movimiento, concibiéndolo como un tránsito de la potencia al acto. Entendido así, el movimiento pertenece ya al plano metafísico, y en ese plano y con ese alcance es tomado en la vía. La existencia de seres que se mueven es constatada por la experiencia, pero sobre ésta actúa después la inteligencia, concibiendo el movimiento como un paso de la potencia al acto, como el acto de un ser en potencia precisamente en cuanto está en potencia, para concluir que el movimiento así entendido sólo encuentra explicación plena en un primer motor inmóvil. Claro es que si el movimiento no es eso, si se concibe el movimiento a la manera de Heráclito y no a la manera de Aristóteles, ni puede partirse de él para demostrar la existencia de Dios, ni será válido el principio en el que se apoya el proceso demostrativo de la vía. Pero el demostrar que sólo la concepción aristotélica explica el movimiento, no es de este lugar. Sinceramente creemos que todas las objeciones que se han llevado sobre esta primera vía de Santo Tomás están apoyadas en una concepción del movimiento distinta de la de Aristóteles, y que basta mostrar la verdad de ésta, para resolver aquellas objeciones.

El principio de causalidad.—«Todo lo que se mueve se mueve por otro»: he aquí el principio que va a fecundar el punto de partida de esta vía para llegar a establecer la existencia del primer motor inmóvil al que llamamos Dios. El principio no es sino una formulación concreta del principio de causalidad eficiente, acomodada al propósito de construir una demostración de Dios desde el ser que se mueve. «Todo ser compuesto tiene una causa»: reza el principio de causalidad; pero el movimiento exige que el ser que es un sujeto pasivo de él sea compuesto de potencia y acto; luego el ser que se mueve ha de tener necesariamente una causa. Todo lo que se mueve, es decir, lo que pasa de la potencia al acto, se nos revela como compuesto, y por ende, causado; pero la ac-

tividad causal puede referirse al *ser* o al *hacerse* del efecto que se le atribuye. Cuando se refiere al ser del efecto, ya sea éste causado por creación y por tanto no movido, ya sea causado por generación y por tanto movido, la demostración que sobre tal causalidad se apoya estará en el plano del ser estáticamente considerado—tercera y cuarta vías tomistas—; pero cuando la causalidad se refiere al hacerse del efecto, estamos en la línea del ser dinámicamente considerado—primera, segunda y quinta vías— y en ella el ser causado será siempre un ser movido; y esto, no porque la creación (que no es movimiento) no sea también un hacerse del ser, sino porque la experiencia—punto de arranque de toda demostración de Dios—jamás nos muestra un hacerse total (creación) de algún ser, ni pasiva ni activamente considerado. Las vías dinámicas parten del ser que se hace o está haciéndose, pero siempre con un hacerse que sea movimiento. Las vías estáticas, por el contrario, parten del ser hecho, y no tienen para nada en cuenta si su hacerse fué por creación o por movimiento. Y es que la experiencia, aunque nos puede referir seres creados, jamás nos refiere seres creándose (siendo creados) ni seres creadores.

En la primera vía, pues, partimos del ser que se mueve, que está moviéndose o haciéndose, sin que este hacerse sea producción total. Y vemos que un ser tal necesita una causa, de su hacerse desde luego, siquiera la causa a que vamos a llegar después, y que es necesario poner para explicar plenamente el hacerse de ese ser, venga a ser también causa del mismo ser que se mueve o se hace.

Pero si partimos del ser haciéndose o moviéndose, el principio en el que se ha de apoyar el proceso demostrativo de la vía no puede ser formulado así: «todo ser compuesto tiene una causa», pues esta fórmula tan general no se acomoda al punto de partida concreto de la primera vía, y así no podría construirse la demostración. El término medio de la demostración *a posteriori* con que intentamos ahora probar la existencia de Dios debe figurar en la premisa menor y también en la mayor, y como el término medio es aquí el ser que se mueve, el principio de causalidad (premis mayor) debe referirse a él, y por eso, lo formulamos así: «todo lo que se mueve es movido por otro».

La verdad del principio, así formulado, resulta, por otra parte, evidente con sólo analizar sus términos. El movimiento, en efecto, es el acto de un ser en potencia precisamente en cuanto está en potencia y, por tanto, nada se mueve si no está en potencia para aquello a lo que se mueve. Pero todo lo que mueve ha de estar en acto, por otra parte, de aquello para lo que mueve, puesto que el mover es acto y el acto no puede proceder de la potencia dentro del mismo género. Por otra parte, resulta imposible que un mismo ser esté a la vez en acto y en potencia para la misma cosa, pues esto implica contradicción. Pero ya hemos vis-

to que el ser que se mueve debe estar en potencia para aquello a lo que se mueve, y el ser que mueve, en acto para lo que mueve. Si hubiera, pues, un ser que se moviera a sí mismo tendría que estar a la vez en acto y en potencia para lo mismo, puesto que el acto del motor es al mismo tiempo acto del móvil, lo cual es imposible. Por tanto, ningún ser puede moverse a sí mismo, sino que todo lo que se mueve ha de ser movido por otro. O de otra manera: moverse o hacerse (sin que este hacerse sea total) es adquirir algo que antes no se tenía (en acto); pero nadie puede darse a sí mismo lo que no tiene (en acto); luego todo lo que se mueve o adquiere algo, por otro se mueve o por otro lo adquiere, a saber, por aquel que tiene en acto lo que con el movimiento se adquiere.

Y no se diga, en contra de la universalidad del principio, que existen seres que se mueven a sí mismos; por ejemplo, los vivientes, y sobre todo, la voluntad humana, pues ya hemos visto que es absolutamente imposible que algo se mueva a sí mismo, y contra la evidencia de esta verdad, nada valen unos hechos mal comprendidos. Si el movimiento es el acto de un ser en potencia precisamente en cuanto está en potencia, y del movimiento así entendido es del que se parte, no puede haber ningún ser que se mueva a sí mismo o que pase por sí mismo de la potencia al acto; aunque puede haber seres que, entendiéndolo por movimiento otra cosa, puedan moverse y se muevan de hecho a sí mismos, según esa otra especie de movimiento. Si a la operación inmanente se la llama movimiento, aunque no exija—como lo exige en todos los seres creados—tránsito de la potencia al acto, es claro que podrá haber algún ser que se mueva a sí mismo, a saber, aquel ser que sea su propia operación, o aquel ser que para obrar no haya de pasar de la potencia al acto, por estar siempre en acto.

El principio que tratamos de justificar se refiere sólo a los seres que se mueven, entendiéndolo como el acto de un ser en potencia en cuanto está en potencia, o lo que es lo mismo, como el acto imperfecto de un ser imperfecto. La operación inmanente (conocimiento y volición), aunque en los seres creados exija movimiento y sea, por tanto, acto imperfecto, no dice de suyo imperfección, y por eso, cuando sea actualidad pura, puede muy bien encontrarse en el motor inmóvil, siquiera se le siga llamando—impropiamente—movimiento. «Se ha de tener en cuenta—escribe a este respecto Santo Tomás—que Platón que dijo que todo motor se movía, tomó la palabra movimiento en un sentido más amplio que Aristóteles. Pues Aristóteles, en el libro VIII de la Física, toma propiamente el movimiento como el acto de un ser en potencia según que esté en potencia, y así, sólo es propio de los seres divisibles y corpóreos, como se prueba en el libro VI de la Física. Pero según Platón, lo que se mueve a sí mismo no es cuerpo, pues tomaba el movimien-

to por cualquier operación, de tal manera que entender y obrar fueran cierto moverse; y a este modo de hablar se acerca Aristóteles en el libro III *De Anima*, capítulo VIII. Según esto, pues, decía Platón que el primer motor se movía a sí mismo, pues a sí mismo se entiende y se quiere o ama; y esto no repugna a las razones de Aristóteles. En nada difiere, por tanto, llegar a algo primero que se mueva a sí mismo, según Platón, y llegar a algo primero que sea completamente inmóvil, según Aristóteles» (150).

En resumen; entendiendo el movimiento como el acto de un ser en potencia precisamente en cuanto está en potencia, es absolutamente verdadero, sin excepción alguna, el principio «todo lo que se mueve es movido por otro». Por medio de él, y partiendo de los seres que se mueven, podemos demostrar efectivamente la existencia de un primer motor inmóvil, causa primera de todos los movimientos pasivamente considerados, y aún, como ulteriormente se verá, de todos los seres que se mueven.

La imposibilidad de proceder al infinito.—Tenemos, de una parte, la existencia innegable de seres que se mueven, y de otra, la imposibilidad de que tales seres se muevan a sí mismos. Será preciso, según esto, admitir la existencia de otro ser distinto del ser o seres concretos que se mueven, y que sea motor de ellos. Pero si, a su vez, ese ser también se mueve, habremos de llegar a otro ser que lo mueve y así sucesivamente. Ahora bien; este proceso no puede continuarse hasta el infinito, porque aquí se trata de una serie de motores y movidos esencialmente subordinados en el presente, ya que cada uno de los motores no mueve sino en cuanto es movido por otro. Suponer un proceso al infinito en una serie tal, sería negar la existencia de todo movimiento, porque si hay proceso al infinito, no habrá un primer motor, y no habiéndolo, tampoco habrá ningún motor intermedio, ni ningún ser que se mueva. «Aquí no se puede proceder al infinito—escribe Santo Tomás—, porque así, no habría un primer motor y por consiguiente, no habría motor alguno, pues los motores intermedios no mueven más que en virtud del movimiento que reciben del primero, lo mismo que un bastón nada mueve si no lo impulsa la mano» (151).

El término de la vía.—Es, pues, necesario pararse en la serie y llegar a un primer motor; pero este motor ha de ser de naturaleza distinta de todos los demás motores, puesto que ha de ser absolutamente inmóvil, y este motor inmóvil, según veremos, no puede ser otro que Dios.

Partiendo de algún ser que se mueve, cualquiera que él sea, se ha de llegar, apoyándose en el principio de que todo lo que se mueve es movido por otro, a un primer motor inmóvil, y como éste es Dios, se ha de

(150) C. G., lib. 1, cap. 13.

(151) 1, q. 2, a. 3, c.

llegar a Dios, constituyéndose así una auténtica demostración de su existencia. El mostrar que el primer motor inmóvil es Dios no es cosa difícil, pues la inmovilidad que cualifica a ese primer motor es sinónima de no potencialidad, o lo que es lo mismo, de actualidad pura. El motor inmóvil es aquel que mueve sin ser movido, que obra sin pasar de la potencia al acto, sino estando siempre en acto, o lo que es lo mismo, siendo su propio obrar; y como, por otra parte, el obrar sigue al ser y el modo de obrar al modo de ser, el que tenga por esencia el propio obrar, también tendrá por esencia su propio ser, y así será el *Ipsum esse subsistens*, el ser simplicísimo y actualísimo, esto es, Dios.

C) Esquema

a) Punto de partida.

Existe en el mundo algún ser que se mueve.

b) El principio de causalidad.

Pero todo lo que se mueve se mueve por otro, y por consiguiente, ha de existir algún motor.

c) La imposibilidad de proceder al infinito.

Si ese motor es, a su vez, movido, ha de existir otro motor que lo mueva y así sucesivamente. Pero no se puede proceder al infinito en esta serie de motores movidos esencialmente subordinados en el presente.

d) Término de la prueba.

Luego existe un primer motor que no se mueve y que es causa de todos los movimientos pasivamente considerados, y a éste llamamos Dios.

SEGUNDA VIA

A) Textos

«La segunda vía se basa en la causalidad eficiente. Hallamos en este mundo de lo sensible un orden determinado entre las causas eficientes; pero no hallamos ni es posible que alguna cosa sea su propia causa eficiente, pues en tal caso habría de ser anterior a sí misma, y esto es imposible. Ahora bien; tampoco se puede prolongar indefinidamente la serie de las causas eficientes, porque siempre que hay causas eficientes subordinadas, la primera es causa de la intermedia, sea una o muchas, y ésta, causa de la última; y puesto que suprimida una causa se suprime su efecto, si no existiese una causa que sea la primera, tampoco existirá la intermedia ni la última. Si, pues, se prolongara indefinidamente la serie de las causas eficientes, no habría causa eficiente primera, y por

tanto, ni efecto último ni causa eficiente intermedia, cosa falsa a todas luces. Por consiguiente, es necesario que exista una causa eficiente primera, a la que todos llaman Dios» (152).

«En todas las causas eficientes ordenadas lo primero es causa del medio y el medio causa del último, ya sea el medio uno solo o muchos; pero quitada la causa, se quita aquello de lo que es causa; luego quitado lo primero, el medio no podría ser causa de nada. Ahora bien; si se procede al infinito en las causas eficientes, no habrá ninguna causa primera, y se quitarán todas las causas intermedias. Pero esto es manifiestamente falso. Luego es preciso concluir que existe una primera causa eficiente, que es Dios» (153).

B) Exposición y defensa crítica

El punto de partida.—La segunda vía tomista para demostrar la existencia de Dios parte de la subordinación *per se* o esencial de las causas eficientes. Nos consta ciertamente por la experiencia que se dan en el mundo causas eficientes esencialmente subordinadas, las cuales concurren a la producción de un efecto común. *Invenimus in istis sensilibus esse ordinem causarum efficientium*—escribe Santo Tomás—. Es un hecho de experiencia que hay en el mundo causas eficientes, pero además, que hay cierta subordinación entre ellas; más aún, que se da, a veces, una subordinación esencial entre las causas eficientes que concurren a la producción de algún efecto determinado. Veíamos que el ser dinámicamente considerado presentaba, como uno de sus aspectos, el ser motor. ¿Por qué, pues, en esta segunda vía no se parte del motor o de la causa eficiente sin más, sino que se recurre a la subordinación esencial de las causas eficientes? Recordemos los requisitos que debe cumplir el punto de partida. Ha de ser un hecho de experiencia; ha de ser un ser compuesto en cuanto tal, y finalmente, ha de manifestarse como compuesto y por ende causado. La causa eficiente es o puede ser un hecho de experiencia: se dan, en efecto, en el mundo seres que causan a otros. La causa eficiente es o puede ser también un ser compuesto susceptible de ser considerado en cuanto tal. Pero la causa eficiente no se nos manifiesta en la experiencia como compuesta y causada, sino cuando está subordinada a otra causa eficiente esencialmente, cuando su actividad depende *per se* de otra causa anterior, cuando, en fin, al mismo tiempo de mover o causar, es movida o causada por otra. Sólo así, cuando la causa eficiente está subordinada a otra y es movida por ella, se nos manifiesta

(152) I, q. 2, a. 3, c.

(153) C. G., lib. 1, c. 13.

como compuesta, y se constituye en punto de partida apto para construir sobre él una demostración de la existencia de Dios.

Por lo demás, la causalidad eficiente de que se habla en la vía no es otra cosa que el movimiento activamente considerado. En la primera vía el punto de partida era el ser en cuanto móvil, en cuanto se mueve, en cuanto es sujeto pasivo del movimiento. En esta segunda vía se parte del ser en cuanto motor, en cuanto mueve a otro, en cuanto es sujeto activo del movimiento, aunque ya se entiende que siempre hay que considerarlo como movido a su vez por otro. El acto en el que consiste el movimiento es, al mismo tiempo, acto del ser que se mueve y acto del ser que mueve. Pero el ser que se mueve y el ser que mueve son distintos necesariamente, y así, en la primera vía se toma el ser afectado por el acto del movimiento pasivamente recibido, y en la segunda se toma el ser afectado por el acto del movimiento activamente puesto o realizado. Si se habla en la vía de la causalidad eficiente, es porque el ser que mueve a otro, que lo cambia o transforma con cualquier especie de movimiento, que lo hace pasar, en fin, de la potencia al acto, a ese ser se puede llamar con toda propiedad causa eficiente—del hacerse desde luego—de ese otro ser movido por él.

Así entendida, esta segunda vía es distinta, en efecto, de la primera; pero no radicalmente diversa de ella como creen algunos, al suponer que en la primera vía se atiende al devenir y en la segunda, al ser; una y otra están en el plano del devenir, en el plano del ser dinámicamente considerado o *in fieri*; pero en todo hacerse (que no sea creación) o devenir se requieren tres cosas: un ser devenido, otro ser que causa el devenir y, finalmente, una dirección en el devenir. En la primera vía atendíamos al ser devenido en cuanto deviene; en esta segunda vía atendemos al ser que causa el devenir de otro ser en cuanto lo causa, y esto, porque así como vemos que en el mundo hay seres que se mueven, también vemos que hay seres que mueven a otros. Claro es que en la primera vía también teníamos que recurrir al ser que mueve o al motor, para, si éste también era movido, llegar a otro motor, y así hasta el primer motor inmóvil; pero allí los motores movidos eran camino a recorrer y no punto de partida, mientras que aquí se parte precisamente de ese motor o motores que, a su vez, son movidos. La marcha de una y otra vía es exactamente la misma, si no que una (la primera) comienza por lo movido que no es a su vez motor, y la otra (la segunda) empieza más arriba en el motor que a su vez es movido. Por eso, a partir de este momento, las dos vías son paralelas, y el principio en que se apoyan y el proceso seguido hasta llegar al primer motor inmóvil o a la primera causa incausada son totalmente idénticos.

Se dirá que la causalidad eficiente—y la segunda vía trata de la cau-

salidad eficiente—se refiere al ser y no sólo al devenir del efecto; pero nosotros hemos de partir de la causalidad eficiente que se da en el mundo y que la experiencia nos refiere, y entre las cosas de acá abajo, *in istis sensilibus*, que dice Santo Tomás, no hay ninguna causa eficiente del ser en su razón universal, es decir, de la existencia de algo. En el mundo hay causas eficientes del devenir de algunos seres (el padre es causa eficiente de la generación del hijo), e incluso causas eficientes del ser, en su razón particular de esencia, de algunos seres (la luz del sol es causa eficiente de esta determinada iluminación del aire). La existencia de algún ser, en cambio, o lo que es igual, la razón universal de ser no es jamás causada por ninguna causa segunda. Una vez más repetimos que en el mundo no hay seres creadores, siquiera los haya creados. Es verdad que la experiencia no se para a dilucidar si las causas eficientes que ella descubre en el mundo son causas sólo del devenir o causas también del ser, y aún este último parece experimentalmente lo más probable; pero como las demostraciones de Dios han de estar colocadas en un plano metafísico y no experimental, cuando la inteligencia, apoyándose desde luego en la experiencia, construye una interpretación metafísica de la causalidad causada, profundizando sobre los datos sensibles, encuentra que ésta no puede ser jamás causa del ser en su razón universal o de la existencia de ser alguno, sino sólo causa de su hacerse o devenir, y a lo sumo, causa del ser en su razón particular de esencia. La causalidad eficiente causada, metafísicamente concebida, es siempre un movimiento activamente considerado, es una actualización de una potencia llevada a cabo por un motor que, a su vez, es movido o actualizado por otro y así, hasta llegar a la primera causa incausada que, en cuanto a lo significado, se identifica con el primer motor inmóvil y el *Ipsum esse subsistens*, y en cuanto al modo de significar, sólo difiere del primer motor inmóvil en que éste es la explicación última y plena de todos los movimientos pasivos con que están afectados algunos seres de la experiencia, y aquélla (la primera causa incausada) es la explicación adecuada y única plena de todos los movimientos activos de los seres de la experiencia, que, a su vez, son movidos, de todas las causalidades eficientes causadas que se dan en el mundo.

La no identificación de la primera y segunda vías queda, pues, salva-da. Si el proceso de la demostración es idéntico, el punto de partida y la meta de llegada, en cambio, no pueden identificarse en manera alguna en cuanto a sus razones formales.

El principio de causalidad.—«No es posible que cosa alguna sea causa eficiente de sí misma»: he aquí la formulación que en la segunda vía tomista se le da al principio de causalidad eficiente. Si comparamos este principio—no es posible que una cosa sea causa eficiente de sí mis-

ma—con el que utilizamos en la primera vía —todo lo que se mueve es movido por otro—, bien pronto echaremos de ver que no difieren más que en la expresión. El primero no es sino la expresión negativa del segundo. Es como si se dijera «no es posible que cosa alguna se mueva a sí misma», expresión esta última que también se encuentra en la formulación tomista de la primera vía. La causalidad eficiente causada es siempre, como hemos visto, un movimiento, es decir, un tránsito de la potencia al acto. Causa eficiente causada y motor movido son una y la misma cosa: por eso, decir que nada puede ser causa eficiente de sí mismo es decir que nada puede moverse a sí mismo.

Sin embargo, la razón que Santo Tomás aduce para probar el principio: «no es posible que algo sea causa eficiente de sí mismo» parece suponer que la segunda vía se refiere a la causalidad eficiente en orden al ser y no sólo en orden a la operación. *Quia sic esset prius seipso, quod est impossibile*—escribe Santo Tomás en confirmación del principio anterior—; pero parece que sólo cuando la causalidad eficiente se refiere al ser del efecto se puede razonar así, porque, si se tratara exclusivamente de la causalidad eficiente en orden al devenir, la causa que se moviera o deviniera a sí misma no tendría por qué ser anterior a sí misma en cuanto al ser. Creemos, con todo, que ni la literalidad de la expresión tomista se opone a la interpretación que hemos hecho del principio en el que se apoya esta segunda vía. El razonamiento de Santo Tomás se mantiene en un plano de máxima universalidad, y así, en cualquier orden en que la causa eficiente causada se coloque, aparece clara la imposibilidad de su actuación antes de ser actuada por la causa de que depende. La expresión: *nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius, quia sic esset prius seipso* equivale a ésta: «es imposible que una causa eficiente se cause a sí misma, porque entonces sería causa antes de ser causa, y en el orden de la causalidad que ejerciera sería anterior a sí misma». Si la causa eficiente de que se trata, y que se supone que se causa a sí misma, se refiere al ser, habría de ser anterior a sí misma en cuanto al ser; pero si se refiere al devenir, en ese orden del devenir sería anterior a sí misma. Confesamos que el principio de causalidad eficiente, con la expresión concreta que le da Santo Tomás en esta segunda vía, abarca el orden del devenir y el orden del ser; pero nos basta con que también se refiere al orden del devenir, y no sólo al del ser, para poder mantener la interpretación que hemos dado a la segunda vía. Que ésta se refiere sólo al orden del devenir viene impuesto y demostrado por la fijación exacta de su punto de partida.

Réstanos solamente mostrar, ya que no demostrar, la verdad del principio que venimos analizando. En realidad, nos basta con recordar que es el mismo principio de la primera vía. Es evidente que todo lo que se

mueve es movido por otro; pero la causa causada es un motor movido; luego por otro ha de ser movida o causada. Es evidente que nada puede moverse a sí mismo; pero la causa causada es algo que se mueve; luego no puede moverse o causarse a sí misma. De acuerdo con que causar es algo más amplio que mover, ya que el mover es una especie de causar; pero como todo causar de las cosas del mundo es mover, nos basta por ahora con saber que nada se mueve a sí mismo, para saber también que nada *en el mundo* se causa a sí mismo. El principio ha de acomodarse al punto de partida, y pues aquí partimos de la causalidad causada, que es—repetimos—movimiento siempre, nos basta con que el principio en que vamos a apoyarnos se reduzca a esto: «nada es causa de su propio hacerse», o lo que es igual, nada se mueve a sí mismo. Si el principio formulado en la vía es más amplio de lo que habemos menester, esto no es obstáculo, que más amplió todavía se nos revela en la formulación que hemos declarado fundamental: «todo ser compuesto tiene una causa».

La imposibilidad de proceder al infinito.—Veíamos —punto de partida— que la experiencia nos descubre algunas causas eficientes esencialmente subordinadas en su actividad; y veíamos también—principio de causalidad—que ninguna de ellas podía ser causa adecuada de la causalidad que ejerce, por lo que toda causa causada exige otra causa distinta de ella de la que dependa esencialmente. Pero en esta serie de causas eficientes subordinadas *per se* en el presente no se puede proceder al infinito; porque como ninguna de estas causas mueve o actúa a otra sino en cuanto es a su vez movida o actuada por aquella de que depende, si suprimimos alguna de ellas, suprimimos *ipso facto* todas las que de ella dependen, y si quitamos la primera, las quitamos todas. Pero proceder al infinito es suprimir la primera causa, y así no habría en el mundo causalidad alguna, lo que es a todas luces falso.

El término de la vía.—Hemos, pues, de pararnos en la serie de causas o motores movidos y llegar a un ser que sea causa primera incausada, motor primero inmóvil, que dé razón de todas las causalidades que hay en el mundo, de todos los movimientos activamente considerados que llevan a cabo las cosas del mundo; y como esta primera causa incausada es Dios, la conclusión de la vía será que Dios existe.

Para demostrar que la primera causa incausada es Dios, basta con penetrar en el sentido de los términos. El ser que es causa primera a la que están subordinadas todas las otras causas, y que al ejercer su causalidad no transita de la potencia al acto, pues que se le supone no causada, es decir, no movida, ese ser será necesariamente actualidad pura, habrá de estar exento de toda potencia, y además habrá de ser su propio obrar o causar, siendo su esencia el ejercicio de su causalidad. Pero el ser que

es su propio obrar ha de ser su propio ser, es decir, ha de ser el *Ipsum esse subsistens*, término de ésta como de todas las otras vías. La segunda vía nos lleva, pues, no sólo a la causa primera incausada de todas las causas eficientes que hay en el mundo y que siempre son causas del hacerse, sino también a la primera causa eficiente incausada del hacerse y del ser de todas las cosas que no son Dios; pero esto sólo aparece en la última depuración de lo significado con los conceptos de causa primera incausada a que se llega inmediatamente que se establece la imposibilidad de proceder al infinito en la serie de las causas eficientes *per se* subordinadas.

C) Esquema

a) Punto de partida.

Existe en el mundo alguna serie de motores esencialmente subordinados, o lo que es igual, existen algunos motores movidos.

b) Principio de causalidad.

Pero ningún motor movido puede moverse a sí mismo, y por tanto, todo motor movido requiere otro motor distinto de él.

c) Imposibilidad de proceder al infinito.

Si ese otro motor también es movido, requerirá otro y así sucesivamente; pero aquí no se puede proceder al infinito porque se trata de una serie de motores esencialmente subordinados en el presente.

d) Término de la vía.

Luego existe un primer motor inmóvil, causa de todos los movimientos activamente considerados, y a éste llamamos Dios.

TERCERA VÍA

A) Textos

«La tercera vía se toma del ser posible y del necesario y puede formularse así. Hallamos en la Naturaleza cosas que pueden existir o no existir, pues vemos seres que se producen y seres que se destruyen, y por tanto, hay posibilidad de que existan y de que no existan. Ahora bien; es imposible que los seres de tal condición hayan existido siempre, ya que lo que tiene posibilidad de no ser hubo un tiempo en que no fué. Si, pues, todas las cosas tienen la posibilidad de no ser, hubo un tiempo en que ninguna existía. Pero, si esto es verdad, tampoco debiera existir ahora cosa alguna porque lo que no existe no empieza a existir más que en virtud de lo que ya existe, y por tanto, si nada existía, fué imposible que empezase

a existir cosa alguna, y en consecuencia, ahora no habría nada, cosa evidentemente falsa. Por consiguiente, no todos los seres son posibles, sino que entre ellos forzosamente hay alguno que sea necesario. Pero el ser necesario o tiene la razón de su necesidad en sí mismo o no la tiene. Si su necesidad depende de otro, como no es posible, según hemos visto, al tratar de las causas eficientes, aceptar una serie indefinida de cosas necesarias, es forzoso que exista algo que sea necesario por sí mismo y que no tenga fuera de sí la causa de su necesidad, sino que sea causa de la necesidad de los demás, a lo cual todos llaman Dios» (154).

«Vemos en el mundo ciertas cosas que pueden existir o no existir, esto es, las que son generables y corruptibles. Pero todo lo que puede ser y no ser tiene una causa; pues como de suyo se comporta de la misma manera respecto a estas dos cosas, es a saber, a existir y a no existir, es necesario que, si existe, exista por alguna causa. Pero no se puede proceder al infinito en esta serie de causas, como probamos atrás por las razones que aduce Aristóteles. Luego es preciso que exista algún necesario. Ahora bien; todo necesario, o tiene la causa de su necesidad en otro, o no, sino que es por sí mismo necesario. Pero tampoco se puede proceder al infinito en la serie de los necesarios que tienen en otro la causa de su necesidad. Luego hay que llegar a un primer necesario que sea por sí mismo necesario, y éste es Dios» (155).

B) *Exposición y defensa crítica*

De las dos formulaciones de esta vía, cuyos textos hemos transcrito, la primera es, sin duda, la que cumple con más rigor todos los requisitos necesarios para una auténtica demostración de Dios, siquiera sea más difícil de interpretar. Y es natural que así sea, porque el razonamiento de la formulación de la *Suma contra Gentiles* no lo hizo Santo Tomás para demostrar precisamente la existencia de Dios, sino su eternidad.

Para la inteligencia y exacta interpretación de esta vía comencemos por decir que es la única que no concluye desde el primer momento en Dios y que consta, por tanto, de dos partes, en la primera de las cuales se llega al ser ilimitado en la duración, y en la segunda, a Dios. Analicemos cada una de ellas.

(154) I, q. 2, a. 3, c.

(155) C. G., lib. I, cap. 15.

PRIMERA PARTE

1.—Punto de partida

El punto de partida de esta primera parte de la tercera vía de Santo Tomás para probar la existencia de Dios es el ser limitado en la duración. Algunos seres, en efecto, que nos refiere la experiencia son limitados en la duración, pues que se generan y se corrompen, empiezan a ser y dejan de ser. Estos seres pueden constituir un punto de partida idóneo para demostrar la existencia de Dios, pues *a)* son dados como un hecho de experiencia, *b)* son susceptibles de ser considerados en cuanto seres, y *c)* se nos revelan como seres compuestos y por ende causados. Pero conviene fijar con más exactitud el punto de partida.

Se trata aquí de algún ser limitado en la duración, de algún ser que empieza a ser en un momento determinado y deja de ser después; pero este empezar a ser y este dejar de ser no es un empezar y un acabar total, no es una creación ni un aniquilamiento, sino que es un empezar por generación y un acabar por corrupción, es decir, es un empezar a ser lo que antes no era, y un dejar de ser lo que es para convertirse en otra cosa. Aquí hay una mutación, un cambio, un movimiento sustancial que nos revela al ser en cuestión como compuesto en su misma esencia de dos principios distintos (materia y forma) sin los cuales no podría explicarse el cambio sustancial. El ser que nace por generación y perece por corrupción, el ser que es limitado en la duración, se nos manifiesta como compuesto, como causado, como falto de una explicación que habrá que ir a buscarle en su causa.

A esta clase de seres los llama Santo Tomás *possibilia esse et non esse*, con lo que quiere significar que tienen potencia o posibilidad *de ser* otra cosa distinta de lo que son y tienen también capacidad *de no ser* lo que son, al convertirse en otra cosa. Quede, pues, bien sentado que la potencia que tales seres tienen no es la de ser o no ser en absoluto, sino sólo la de cambiar de esencia; es una potencia colocada en la línea esencial: es, en fin, lo que en metafísica se llama *materia*. Esta potencia de ser y no ser en el sentido dicho no es, sin embargo, el punto de partida. Esta potencia no es sino algo que se deduce inmediatamente de la limitación en la duración, que es el verdadero punto de partida de la tercera vía. Si atendemos, empero, al texto citado de la *Suma contra Gentiles* parece que no sea el punto de partida el ser que se genera y se corrompe, sino el ser generable y corruptible, según la frase de Santo Tomás: *Videmus in mundo quaedam quae sunt possibilia esse et et non esse, scilicet, generabilia et corruptibilia*. A esto decimos que sería la

única vez que Santo Tomás partiera de una propiedad abstracta de las cosas para demostrar la existencia de Dios, y repetimos que en el texto citado lo que se propone el Doctor Angélico no es tanto demostrar que Dios existe, cuando que es eterno. El razonamiento de la *Summa contra Gentiles* no puede considerarse como una auténtica demostración de Dios, al menos según el pensamiento de Santo Tomás, pues que éste nunca parte de propiedades abstractas para demostrar la existencia de Dios, sino de hechos de experiencia.

2.—El principio de causalidad

En la formulación concreta que de la tercera vía hace Santo Tomás en la *Suma Teológica* pueden descubrirse dos principios, cada uno de los cuales pudiera ser el principio de causalidad que viene a fecundar el punto de partida. El primero es éste: *impossibile est autem omnia quae sunt talia semper esse: quia quod possibile est non esse quandoque non est*. El segundo, éste: *quod non est non incipit esse nisi per aliquid quod est*. Nosotros creemos, sin embargo, que ninguno de estos dos principios puede ser la formulación del principio de causalidad que se requiere para remontarse desde el ser limitado en la duración hasta el ser ilimitado en la duración, sino que hay que buscar otro principio, no explícitamente fijado por Santo Tomás en el texto que tratamos de interpretar, pero sí implícitamente supuesto en él. En confirmación de esta tesis vamos primero a demostrar la invalidez de esos dos principios en orden a la demostración de la existencia de Dios a partir del ser limitado en la duración, después expondremos el principio que creemos cumple los requisitos exigidos para ello, y finalmente, trataremos de interpretar en este sentido el texto tomista de la tercera vía según aparece en la *Suma teológica*.

1) Invalidez del principio: «lo que es posible que no sea alguna vez no es».—A la primera lectura que de la formación de la tercera vía puede hacerse en la *Suma teológica* se siente una inclinación a creer que el principio que viene a fecundar el punto de partida es éste: «es imposible que los seres de tal condición hayan existido siempre, ya que la que tiene posibilidad de no ser hubo en tiempo en que no fué», o bien, como se lee en otras ediciones: «es imposible que todas las cosas sean de tal condición, porque lo que tiene posibilidad de no ser hubo un tiempo en que no fué». Este principio ha dado lugar a las más variadas controversias. Algunos le han impugnado, afirmando que la estricta posibilidad natural e intrínseca de no ser que tienen los seres corruptibles, no implica la actualización de ella en un momento determinado, y que el ser corruptible puede permanecer indefinidamente en el ser, conservan-

do la potencia de no ser sin actuarse jamás. Otros, por el contrario, defienden el principio con toda energía, basándose en la imposibilidad de que existan en un mismo sujeto dos potencias (la de ser y la de no ser) cuyos actos son contradictorios y cuyas actuaciones forzosamente habrían de coincidir en un momento determinado del tiempo.

La posición de Santo Tomás, por lo que respecta a este principio, es al parecer clara y decisiva en su favor. En el *Comentario al De Coelo et Mundo* (libro I, lect. 26) trata de demostrar su validez con razones tomadas de Aristóteles: «Si algo—escribe—tiene potencia para varias cosas en un tiempo infinito, no puede decirse que pueda una de esas cosas respecto de un tiempo y que pueda otra respecto de otro tiempo, sino que todo lo que puede lo puede respecto de este tiempo, porque no hay ningún tiempo fuera del tiempo infinito. Si, pues, ponemos que algún existente en un tiempo infinito es corruptible, se sigue del hecho de ser corruptible que tiene potencia para que alguna vez no exista, lo cual ciertamente es necesario que se entienda respecto del mismo tiempo infinito en el cual no existe o respecto de alguna parte de él. Luego, porque existe en un tiempo infinito, y sin embargo, se pone como pudiendo no existir, por el hecho de que es corruptible, existiendo de tal manera que puede no existir, y porque podría no existir respecto de un tiempo infinito o de alguna parte de él, se sigue que a la vez sería y no sería en acto; porque se ponía que existe en un tiempo infinito y después se ponía que no existe respecto del mismo tiempo. Se sigue, pues, un imposible, a saber, que lo mismo exista y no exista al mismo tiempo. Luego fué imposible que aquello no existiera; luego no podía no existir, y así, no era corruptible. Así, pues, es patente que todo lo que existe siempre no puede ser corruptible, y así, es incorruptible *simpliciter*» (156).

El razonamiento de Santo Tomás se reduce a esto: En un ser no pueden coexistir dos potencias cuyos actos sean contradictorios, si se supone que ambas potencias han de actuarse a un mismo tiempo, aunque sí que podrían coexistir si se actuasen en tiempos distintos. Ahora bien: la potencia de existir siempre, se refiere al tiempo infinito y a cada una de las partes de ese tiempo infinito, y la potencia de no existir en un momento determinado se ha de referir necesariamente a alguna de esas partes del tiempo infinito. Por tanto, cualquiera que sea el tiempo en que se suponga la actualización de la potencia de no existir, esta actualización habrá de coincidir con la actualización de la potencia de existir siempre (pues ésta se refiere a todas y cada una de las partes del tiempo infinito) y así, se daría el imposible de que algo a la vez existiera y no existiera. Luego en el ser que puede existir siempre no se da la potencia

(156) *In De Coelo et Mundo*, lib. I, lect. 26.

de no existir en un tiempo determinado, ni en el ser que puede no existir se da la potencia de existir siempre. Si, pues, una cosa es corruptible, si puede no ser, esa cosa no puede existir siempre; luego alguna vez dejará de ser.

De la misma manera se puede demostrar también que lo que es corruptible hubo un tiempo en que no existió; pues si suponemos que puede no existir, hemos de suponer también que puede no haber existido en un tiempo pasado, y esta potencia es incompatible con la de haber existido siempre. De donde se sigue que lo que tiene posibilidad de no existir no puede haber existido siempre, sino que alguna vez no existió.

A primera vista el argumento es convincente, pero si se le analiza con detención, vemos que puede ser impugnado por una doble consideración: *a)* porque ninguna cosa puede tener potencia natural e intrínseca de no existir, y *b)* porque ningún ser puede tener potencia natural e intrínseca de existir siempre. Pero estas dos aserciones necesitan una aclaración.

Es, en efecto, imposible el que algún ser tenga potencia natural e intrínseca para no existir, pues el acto de esa potencia sería el puro no ser, y no hay ningún acto que no sea ser. El único sentido en que puede decirse que un ser tiene potencia de no ser es en el ya fijado al tratar de la corruptibilidad, es decir, en el sentido de que puede no ser lo que es para convertirse en otra cosa, pero permaneciendo siempre un principio común: la materia. Por otra parte, el pensamiento de Santo Tomás coincide perfectamente con esta doctrina: «La potencia para ser y no ser —escribe—no conviene a alguna cosa sino en razón de la materia que es pura potencia. Y como quiera que la materia no puede existir sin la forma, no puede la materia estar en potencia para el no ser sino en cuanto que, existiendo bajo una forma, está en potencia para otra forma» (157); y un poco más adelante dice: «en aquellas cosas en las cuales hay posibilidad para no ser, la materia permanece, y así como en la generación las formas educen de la potencia de la materia al acto, así también en la corrupción se reducen del acto al estado de potencia. De lo cual se sigue que en ninguna naturaleza creada existe alguna potencia por la cual sea posible que algo tienda a la nada» (158). Según esto, pues, cuando hablemos de potencia de no ser, no podemos referirnos al ser como acto existencial, sino sólo a la forma o acto esencial; más todavía, esa posibilidad de no ser lo que se es no es otra cosa que la posibilidad de ser algo distinto de lo que se es, de tal manera que no pueda decirse nunca que el acto de una potencia sea alguna especie de no ser.

Decíamos también que ningún ser puede tener potencia natural

(157) *De Potentia*, q. 5, a. 3, c.

(158) *De Potentia*, q. 5, a. 3, c.

o intrínseca de existir siempre. Ante todo, esta afirmación es válida también tomada en un sentido esencial, es decir, formulada así: ningún ser puede tener potencia natural o intrínseca para ser siempre lo que es. En confirmación de ello digamos que existir o ser siempre lo que se es equivale a existir o ser en todos y cada uno de los momentos del tiempo, esto es, en todos los momentos pasados, en el momento presente y en los momentos futuros. Pero ningún ser, mientras existe o es lo que es, puede tener potencia para existir o ser lo que es, si esa potencia se refiere al momento mismo en que existe o es, y no a cualquier otro momento pasado o futuro; es decir, que hay por lo menos un momento, el presente, al cual no puede referirse jamás la potencia de existir o ser lo que se es radicada en un ser cualquiera. Luego no podemos decir que algún ser tenga potencia natural e intrínseca de existir siempre, a no ser que limitemos esa potencia al tiempo pasado y al futuro. Es más, como lo que es ahora futuro será presente dentro de un tiempo determinado, tampoco puede referirse la potencia de existir o ser lo que se es a ningún tiempo futuro ni pasado, sino a condición de que sea siempre futuro o pasado. Es decir, la potencia de existir o ser lo que se es no puede referirse más que a todos aquellos momentos del tiempo en los que el ser en cuestión no exista o no sea lo que es. Ahora bien; examinemos el principio de que lo que es posible que no sea alguna vez no existirá. Reduciéndolo al plano esencial, único en el que un ser cualquiera puede tener potencia natural e intrínseca de no ser, la cuestión sería la de si son compatibles o no en un mismo sujeto la potencia de ser lo que se es, referida a todos aquellos momentos en que no sea lo que se era, y la potencia de ser algo distinto de lo que se es, referida a todos los momentos en que se sea lo que se es. Pero parece que nada puede oponerse a que estas dos potencias coincidan al mismo tiempo en un mismo sujeto, supuesto que las limitaciones que necesariamente han de tener, dadas las leyes generales del ser, evitan todo conflicto entre ellas. Porque supongamos un ser con capacidad de ser siempre lo que es; esta capacidad se definiría así: «este ser tiene potencia de ser lo que es, referida a todos y cada uno de los momentos de un tiempo infinito menos a aquel momento en que sea lo que es». Supongamos ahora que ese ser tiene también potencia o capacidad de ser otra cosa distinta de lo que es, referida a un momento cualquiera del tiempo; esta potencia habrá de ser concebida así: «este ser tiene potencia de ser otra cosa distinta de lo que es, referida a todos y cada uno de los momentos de un tiempo infinito o indefinido, menos a aquel momento en que ya sea esa otra cosa». Pero siendo esto así, jamás podrán coincidir en un mismo momento del tiempo las actualizaciones de esas dos potencias, y así, aunque ellas se refieran a actos contrarios, como no se refieren jamás a tiempos idénticos, no son in-

compatibles en un mismo sujeto. Y esto porque, como ya hemos visto, un ser no puede tener ahora potencia de ser lo que es, referida a un momento determinado del tiempo pasado o futuro, sino sólo en el supuesto de que no sea lo que es en ese momento que se determina; e igualmente un ser no puede tener ahora potencia de ser otra cosa distinta de lo que es, referida a un momento determinado del tiempo pasado o futuro, más que a condición de que sea lo que es en un momento que se determina. De todo esto se sigue que no puede concluirse de que un ser sea corruptible la existencia limitada en la duración de ese ser, pues suponiendo el tiempo infinito, indefinidamente podrían coincidir en ese ser la potencia de ser siempre lo que es y la de ser otra cosa distinta de lo que es en algún momento dado.

Concluimos, pues, que el principio: «quod possibile est non esse quandoque non est» no es metafísicamente cierto, y que por tanto, no puede constituir la formulación del principio de causalidad en que se ha de apoyar la vía para demostrar la existencia de Dios. Como luego veremos, lo que Santo Tomás ha querido expresar con esas palabras no es un principio abstracto que fecunde al punto de partida, sino una verdad fáctica, todavía incluida en el mismo punto de partida.

2) Ineficacia del principio «lo que no es no empieza a ser más que en virtud de lo que ya es» para formular el punto de partida de la tercera vía.—Descartado el principio anterior por no ser metafísicamente cierto si se toma en su sentido abstracto, queda este otro principio en el cual ven muchos el verdadero trampolín que nos haga saltar a Dios desde el ser limitado en la duración. Sin embargo, tampoco este principio nos sirve para construir una auténtica demostración de Dios a partir del ser limitado en la duración, y no precisamente porque sea falso, sino por ser ineficaz para nuestro propósito. Porque supongamos que queremos demostrar la existencia de Dios a partir de los seres que se generan y se corrompen, y valiéndonos del principio de que lo que no es no empieza a ser más que en virtud de lo que ya es; nuestro razonamiento sería poco más o menos el siguiente: Existen en el contexto de nuestra experiencia seres que se generan y se corrompen, seres que tienen una duración limitada; estos seres han debido de tener una causa que les haya dado el ser que ahora tienen, porque como ellos no han existido siempre, sino que han nacido por generación en un momento determinado, es preciso suponer que hayan sido generados por otro ser u otros seres, ya que lo que empieza a ser por generación exige otro ser por el cual es generado. Ahora bien; si ese otro ser o esos otros seres que han sido causa de la generación de los que ahora existen, son a su vez limitados en la duración, y empezaron a ser, de consiguiente, por generación, exigen otro ser u otros seres que los generaran, y así sucesivamente. Pero no se

puede proceder al infinito en la serie de generadores y generados, sino que hemos de llegar a un primer generador ingénito e incorruptible, a un ser ilimitado en la duración, causa de todas las generaciones de los demás seres. Este razonamiento, sin embargo, tiene un fallo que no puede pasar desapercibido al más incipiente lector de filosofía: el suponer que no puede procederse al infinito en una serie de generadores y generados, pues es ésta una serie de causas accidentalmente subordinadas en el pasado, en la cual no puede declararse imposible un proceso al infinito. Si se analiza con detención el principio en el que se apoya el razonamiento anterior: todo lo que se genera, por otro se genera, veremos que no es sino una reducción al movimiento sustancial del principio de la primera vía: lo que se mueve, por otro se mueve. Esto supuesto, la tercera vía vendría a ser un caso particular de la primera y no diferiría esencialmente de ella, aunque para esto sería preciso partir, no del ser generado, y limitado por eso en la duración, sino de la generación misma, única cosa que podría atribuirse como efecto propio al ser generador. Así, sí que ya no podría procederse al infinito, porque el razonamiento sería éste: si el ser que genera se mueve en el mismo momento que genera, precisa otro ser que lo mueva, y así hasta llegar a un primer motor inmóvil, pues como aquí se trata de una serie de causas actual y esencialmente subordinadas, si no existiera una primera, no existirían las intermedias ni la última. Este razonamiento sería, en efecto, válido; pero no estaríamos en la tercera vía, sino en la primera; no en una vía estática, sino dinámica. Si construyéramos, pues, la tercera vía sobre el principio «lo que se genera, por otro se genera» no conseguiríamos formar una auténtica demostración de Dios, distinta de la primera vía. Por eso será preciso buscar otro principio que sea congruente con el punto de partida de esta tercera vía, que es el ser limitado en la duración.

3) La verdadera formulación del principio de causalidad en la tercera vía.—Ya dijimos que el principio que fecunda al punto de partida de esta tercera vía no se encontraba explícitamente expuesto por Santo Tomás en la formulación concreta que da a esta demostración de Dios en la *Suma teológica*. Podemos, sin embargo, descubrirlo implícito en su razonamiento, y a nuestro entender es éste: «lo que es compuesto tiene una causa». Empecemos por demostrar que sólo con este principio puede construirse la tercera vía tomista, y después señalaremos el sentido que puede dársele al razonamiento de Santo Tomás en el texto citado de la *Suma teológica*, acomodado a la interpretación que damos a la tercera vía.

Al tratar de las bases críticas para toda posible demostración de la existencia de Dios, decíamos que el principio de causalidad había de formularse en cada demostración de una manera acomodada al punto de partida. Esta acomodación ha de hacerse, como es obvio, expresando por

el principio de causalidad la causa propia del efecto de que se parte, pues sólo en este caso podemos deducir la existencia actual de la causa a partir de la existencia actual del efecto. Pues bien; si el punto de partida de la tercera vía tomista es, como vimos, el ser limitado en la duración, el principio de causalidad que lo fecunde habrá de hacer referencia a ese ser limitado en la duración, y a aquel aspecto de él por el que nos aparezca causado o efectuado, expresando así, la causa propia del efecto de que partimos. Ahora bien; el ser limitado en la duración no aparece causado, por su limitación temporal, sino por su composición. No es, en efecto, la limitación en la duración el fundamento de que el ser en cuestión sea causado, porque al ser limitado en el tiempo debe esa limitación a su efectiva generación y corrupción, las cuales a su vez no son sino signos manifestativos de la composición esencial del ser que está sujeto a ellas. Un ser que no fuese compuesto esencialmente no podría empezar a ser por generación o dejar de ser por corrupción, y por consiguiente, no podría ser limitado en la duración. De aquí que la causa propia de un ser limitado temporalmente no sea la causa de su efectiva generación o de su real corrupción, pues ésta solamente explicaría el movimiento sustancial en el que consisten la generación y la corrupción; sino que la causa propia de ese ser será la que lo explique en aquella peculiaridad esencial por la cual aparece causado. Esa peculiaridad esencial ya hemos visto que es la composición en la esencia; por eso, la formulación del principio de causalidad que se utilice en la demostración habrá de hacer referencia a la causa propia de un ser compuesto en su misma esencia.

Y no se diga que con esto se abandona el punto de partida para buscar otro aspecto del ser, por el cual nos aparezca éste causado. El punto de partida sigue siendo la limitación en la duración, ya que la composición esencial no es un hecho de experiencia, sino una deducción, y ya vimos que todo punto de partida ha de ser un hecho de experiencia en el pensamiento de Santo Tomás. Lo que ocurre es que el punto de partida puede revelarnos inmediatamente al ser causado, como ocurre, por ejemplo, en la primera vía, y puede revelárnoslo sólo mediatamente, que es el caso de la tercera vía. La limitación en la duración es un signo manifestativo de la composición esencial, y el ser esencialmente compuesto es el que se nos revela causado y falto de explicación.

Tenemos, pues, que hay algunos seres en el contexto de nuestra experiencia que, puesto que son limitados en la duración, son esencialmente compuestos. Pero todo ser compuesto tiene que tener una causa, ya que las cosas que de suyo son diversas no convienen en una unidad sino por una causa que las una. Esta causa es necesaria para explicar el ser compuesto, no en su origen ni en su acabamiento, sino en su ser actual;

porque es verdad que el origen del ser compuesto se explica por la causa de su generación, y el acabamiento, por la causa de su corrupción; pero estas causas de la generación y de la corrupción no explican la existencia actual y la actual composición de ese ser. Se requiere otra causa distinta, de la cual dependa de tal manera el ser compuesto que, si cesara o desapareciera la causa, desaparecería también el efecto. Sólo una causa tal explica el ser que actualmente existe y es compuesto en su esencia, y sólo procediendo del ser compuesto a su causa, y a la causa de ésta, si a su vez es compuesta, y así sucesivamente, es como nos sería imposible proceder al infinito y tendríamos, por consiguiente, que pararnos en una primera causa no compuesta.

Con esto hemos resuelto ya la cuestión de cuál sea el principio de causalidad de esta primera parte de la tercera vía. Réstanos ahora interpretar en el sentido expuesto la formulación que de la vía hace Santo Tomás en la *Suma teológica*.

4) Interpretación del texto tomista de la *Suma teológica*.—La recta interpretación del texto que nos ocupa, exige, ante todo, que fijemos con exactitud el sentido de algunos términos. Santo Tomás habla de que existen algunos seres que son *possibilia esse et non esse*, ¿cuáles son esos seres? A nuestro entender, no se trata de los seres generables y corruptibles, de los seres que tienen en sí potencia natural e intrínseca para *ser* otra cosa distinta de lo que son y para *no ser* lo que son, al convertirse en otra cosa. Se trata, más bien, de los seres que efectivamente se generan y se corrompen, de los seres que son limitados en la duración, y esto, porque el punto de partida siempre es para Santo Tomás un hecho de experiencia, y nunca una propiedad abstracta de las cosas.

Santo Tomás habla también de que existe *algún ser necesario*, y después distingue entre ser relativamente necesario, que tiene la causa de su necesidad en otro, y ser absolutamente necesario, que no sólo no tiene en otro la causa de su necesidad, sino que él es causa de la necesidad de todos los demás. Pues bien; el ser necesario es el ser ilimitado en la duración y que no tiene en sí mismo principio alguno de corrupción, el ser simple, en una palabra; pero como la simplicidad puede ser relativa (sólo esencial) y absoluta (también entitativa), de aquí la división del ser necesario en relativa y absolutamente necesario. El primero es el ser simple en su esencia, pero compuesto de esencia y existencia; el segundo es el ser absolutamente simple, en el que se identifican la esencia y la existencia, y es, por tanto, el *Ipsum esse subsistens*.

Entendidos así, los términos utilizados aquí por Santo Tomás tienen este sentido dentro del razonamiento general: «Encontramos en el mundo de nuestra experiencia algunas cosas que son limitadas en la duración, pues vemos ciertos seres que se generan y se corrompen, y que por

tanto, tienen una duración limitada. Ahora bien; es imposible que los seres de tal condición hayan existido siempre, porque lo que es limitado en la duración hubo un tiempo en que no existió. Si, pues, todas las cosas *que ahora existen* (159) son limitadas en la duración, hubo un tiempo en que ninguna *de ellas* existió. Pero si esto es verdad, y *aparte de estas cosas que ahora existen, no han existido otras* (160) tampoco debiera existir ahora cosa alguna, porque lo que no existe no empieza a existir más que en virtud de lo que ya existe, y por tanto, si nada existía, fué imposible que empezase a existir cosa alguna, y en consecuencia, ahora no habría nada, cosa evidentemente falsa». Hasta aquí todo es perfectamente lógico y hasta obvio; porque hasta aquí todavía no se ha sobrepasado el punto de partida. Pero ahora dice Santo Tomás lo siguiente: «Por consiguiente, no todos los seres *que ahora existen* son limitados en la duración, sino que entre ellos forzosamente ha de haber alguno que sea ilimitado en la duración». Aquí es donde vemos nosotros, implícitamente desde luego, el principio de causalidad y la llegada al ser ilimitado en la duración por la imposibilidad de proceder al infinito en una serie de causas subordinadas *per se*.

La razón por la cual hay que admitir la existencia de un ser ilimitado en la duración y simple en su esencia no puede ser otra que la exigencia que tiene el ser esencialmente compuesto (por limitado en la duración) de una causa que explique, no solamente su aparición como tal ser, sino su permanencia en la existencia como ser compuesto, y esto unido a la imposibilidad de proceder al infinito en una serie de causas, que aquí serían esencialmente subordinadas en el presente.

Este es el único sentido en el que puede constituir la tercera vía una auténtica demostración de Dios.

El proceso al infinito.—El ser limitado en la duración es un ser compuesto esencialmente, y como tal, causado; pero si la causa de ese ser es también compuesta en su esencia, será preciso ir a buscar otra causa, y así sucesivamente. Pero aquí no se puede proceder hasta el infinito, sino que es preciso llegar a una primera causa no compuesta esencialmente, y como tal, ilimitada en la duración; porque como se trata de una serie de causas actual y esencialmente subordinadas, si no existiera una pri-

(159) Aunque Santo Tomás se limita aquí a decir «todas las cosas» (*omnia*), debe entenderse que se refiere a las cosas que ahora existen, porque de lo contrario no sería verdadero el principio, o al menos, estaría sin justificar.

(160) Lo que hemos añadido es una exigencia para la verdad de la proposición que sigue, una vez sentido que el *omnia* se refiere a las cosas que ahora existen. Si a alguien le parece que con ello se desvirtúa el texto de Santo Tomás, y se le priva de su sentido real, piense que lo que le interesa a Santo Tomás aquí es hacer resaltar la insuficiencia de las cosas limitadas en la duración para que existan sin una causa, que no sólo las produjera en otro tiempo, sino que las conserve actualmente en su ser, y llegar así a la conclusión de que esa causa ha de ser en último término un ser ilimitado en la duración.

mera causa, no existiría ninguna de las causas intermedias ni el efecto último, que es el ser limitado en la duración, del cual hemos partido.

El término de la vía.—Existe, pues, una primera causa ilimitada en la duración y no compuesta de potencia y acto en su misma esencia, la cual es la explicación última y única adecuada de todos los seres que, por ser limitados en la duración, son compuestos, de potencia y acto en su misma esencia. A esta causa primera es a la que Santo Tomás llama «algún necesario», y con razón, porque la no composición esencial hace que no exista en él potencia alguna para dejar de ser lo que es y convertirse en otra cosa, por lo cual es ingénito e incorruptible, y no puede dejar de ser por movimiento sustancial. Con motivo, pues, puede llamarse ser necesario, aunque no absolutamente necesario, porque aun pudiera dejar de ser por aniquilamiento y haber comenzado a existir por creación. Es un ser necesario en cuanto que en sí mismo no tiene ningún principio de corrupción o potencia por la cual tienda a ser otra cosa distinta de lo que es; pero como quiera que ese mismo ser puede, a pesar de su simplicidad, seguir siendo compuesto de esencia y existencia, no será un ser absolutamente necesario, y habrá que seguir adelante en la vía hasta llegar a un ser absolutamente simple, y por lo mismo, absolutamente necesario. Esto es lo que va a hacer Santo Tomás en la segunda parte de la vía.

SEGUNDA PARTE

El punto de partida.—El punto de partida de esta segunda parte de la vía es precisamente el término de llegada de la primera parte de la misma: el ser relativamente necesario. Del ser limitado en la duración, y por lo mismo compuesto en su misma esencia, hemos ascendido al ser ilimitado en la duración, dada su simplicidad esencial. Este ser es, como vimos, un ser necesario; pero Dios no es sólo el ser necesario, sino el ser absolutamente necesario; no es sólo el ser sin composición esencial, sino el ser sin composición alguna, absolutamente simple. Por eso, en la primera parte de la vía no habíamos alcanzado aún a Dios, y era preciso construir un segundo razonamiento que, partiendo del ser relativamente necesario y simple sólo esencialmente, nos llevara a Dios, ser absolutamente necesario y enteramente simple. Asegurada la existencia del ser ilimitada en la duración y necesario relativamente, y suponiéndole todavía compuesto de esencia y existencia y por eso relativamente necesario, puesto que la ilimitación en la duración y la simplicidad esencial son compatibles con esa otra especie de composición, hemos de preguntarnos

ahora por la causa de ese ser, que no podrá ser otra en último término que el ser absolutamente simple y absolutamente necesario.

El principio de causalidad.—Todo ser necesario, o tiene la causa de su necesidad en sí mismo, o en otro. El ser que tiene la causa de su necesidad en otro no puede ser sino relativamente necesario, pues depende de otro, del cual proviene su necesidad. El ser simple es el ser necesario, pues la simplicidad o no composición hace que el ser que la posee carezca de principio alguno de corrupción, de potencia alguna para dejar de ser, el ser simple no puede dejar de ser y por eso es necesario. Pero la simplicidad, a su vez, también puede ser absoluta o relativa. El ser absolutamente simple, será el ser absolutamente necesario, pues como en él no se da siquiera la composición de esencia y existencia, sino que hay en él identificación de estos dos principios, su esencia será su existencia, tendrá por esencia el existir, y de ningún modo podrá dejar de ser. El ser relativamente simple será, por otra parte, el ser relativamente necesario; el ser que es simple sólo en su esencia, pero que está compuesto de esencia y existencia, tendrá la existencia recibida, y la unión de ambos principios (esencia y existencia) en un *unum per se* requerirá una causa. El ser relativamente simple o relativamente necesario necesita pues una causa.

El proceso al infinito.—Ahora bien, la causa del ser relativamente necesario o relativamente simple, o es un ser absolutamente simple y absolutamente necesario, o es un ser que sea simple y necesario relativamente tan sólo. En el primer caso habríamos llegado ya a Dios, en el segundo habremos de ir a buscar una nueva causa. Pero aquí no se puede proceder al infinito. La composición entitativa, llamémosla así, es un efecto que depende esencialmente de la causa que lo produce, pero si esta causa, a su vez, también es compuesta, exigirá la existencia actual de otra, hasta llegar a una primera, no compuesta, absolutamente necesaria, sin la cual no se podría explicar la composición entitativa de ser alguno.

El término de la vía.—Existe pues un ser absolutamente necesario, totalmente simple, y por lo mismo ilimitado en la duración, causa suprema por la cual subsisten en un *unum per se*, primero, todos los seres compuestos sólo en su entidad o relativamente necesarios, y segundo, todos los seres compuestos también en su esencia, generables y corruptibles, cuya potencia para dejar de ser lo que son y, por ende, su composición esencial se nos ha manifestado en la limitación temporal de los mismos.

Que un ser tal no puede ser otro que Dios, apenas necesita demostración. El ser absolutamente necesario y simple es aquel cuya esencia no es distinta de su existencia, es aquel cuya esencia es precisamente el existir, es en fin el *Ipsium esse subsistens*, esencia metafísica de Dios.

C) *Esquema*

Primera parte.

a) Punto de partida.

Existen en el contexto de nuestra experiencia algunos seres limitados en la duración, que se generan y se corrompen, y que son por tanto esencialmente compuestos.

b) Principio de causalidad.

Pero al ser limitado en la duración, el ser que se genera y se corrompe y es, por tanto, compuesto en su misma esencia, tiene que tener una causa, porque las cosas que de suyo son diversas no convienen en una unidad sino por una causa que las una.

c) Imposibilidad de proceder al infinito.

Ahora bien; si esa causa es, a su vez, compuesta, necesita otra causa, y así sucesivamente, sin que aquí se pueda proceder al infinito, pues se trata de una serie de causas esencialmente subordinadas en el presente.

d) Existe, pues, algún ser ilimitado en la duración, ingénito e incorruptible, simple en su esencia y necesario, causa de todos los seres generables y corruptibles, que de él dependen.

Segunda parte.

a) Punto de partida.

Existe algún ser necesario y simple en su esencia; pero su necesidad puede ser relativa, y su simplicidad no completa, dado que puede ser, a pesar de ingénito e incorruptible e ilimitado en la duración, compuesto todavía de esencia y existencia.

b) Principio de causalidad.

Pero todo ser que es compuesto de esencia y existencia tiene que tener una causa, porque la unidad de composición y la necesidad relativa no se explican sin ella.

c) Imposibilidad de proceder al infinito.

Ahora bien; si esa causa es, a su vez, compuesta en su entidad y por ello relativamente necesaria, necesitará otra causa, y así sucesivamente, sin que se pueda aquí proceder al infinito, pues se trata de una serie de causas esencialmente subordinadas en el presente.

d) Término de la vía.

Existe, por tanto, un ser enteramente simple y absolutamente necesario, que es causa de todos los seres compuestos, esencial o entitativamente, de todos los seres no absolutamente necesarios, ya sean necesarios relativamente, ya sean generales y corruptibles, y a este ser llamamos Dios.

CUARTA VÍA

A) *Textos*

«La cuarta vía se construye a partir de los grados de perfección que encontramos en los seres. Vemos, en efecto, que entre las cosas hay algunas más o menos buenas, verdaderas y nobles que otras, e igualmente sucede con otras cualidades semejantes. Pero el más y el menos se atribuyen a las cosas diversas según que se aproximan de diverso modo a lo que es máximo, como lo más caliente es lo que más se aproxima al máximo calor. Por tanto, ha de existir algo que sea verísimo y óptimo y nobilísimo, y por ello ente o ser supremo, pues como se dice en el libro II de la Metafísica de Aristóteles, lo que es verdad máxima es máxima entidad. Ahora bien, lo máximo en cualquier género es causa de todo lo que en aquel género existe, como se dice en el mismo libro. Existe, por consiguiente, algún ser que es para todas las cosas causa de su ser, de su bondad y de todas sus perfecciones y a éste llamamos Dios» (161).

«[Aristóteles] muestra en el libro II de su Metafísica que aquellas cosas que son verdaderas en grado máximo son también entes en grado máximo. Y muestra también en el libro IV de su Metafísica que existe algo que es máximamente verdadero, por el hecho de que vemos que de dos cosas falsas una es más falsa que otra, de donde es preciso admitir que una es más verdadera que otra, y esto no es posible sino por aproximación a aquello que es absoluta y máximamente verdadero. De lo cual se puede concluir ulteriormente que existe algo que es ente en grado máximo, y a éste llamamos Dios» (162).

B) *Exposición y defensa crítica*

El punto de partida.—En esta cuarta vía con que Santo Tomás se propone demostrar la existencia de Dios, el punto de partida está claramente expresado con estas palabras: «Encontramos entre las cosas del mundo algunas que son más o menos buenas, verdaderas y nobles que otras». El hecho experimental que constituye, pues, el punto de arranque de la argumentación tomista es la diversidad de grados con que se encuentran realizadas en las cosas del mundo algunas perfecciones. Pero interesa, ante todo, averiguar de qué perfecciones se trata.

No puede hablarse aquí de las perfecciones genéricas o específicas, puesto que en ellas no se dan grados; pero aun en las perfecciones que

(161) I, q. 2, a. 3, c.

(162) C. G., lib. I, cap. 13.

admiten el más y el menos podemos descubrir varias clases. Puede tratarse, en efecto, a) de perfecciones *unívocas* que realizan el más y el menos dentro de una misma línea de perfección, como la de la ciencia humana, que es más o menos vasta o profunda en los distintos hombres; y puede tratarse b) de perfecciones *análogas*, a las que también suelen llamarse *simples* o *puras* por no encerrar en su concepto ninguna imperfección; estas perfecciones se subdividen, a su vez, en 1) *trascendentales*, o sea, las que convienen a todos los seres, como la verdad, la bondad, el ser, etc., y 2) *no trascendentales*, es decir, no predicables de todos los seres, como la vida, el entender, el querer, etc. Ahora bien; ¿a cuáles de estas perfecciones se refiere Santo Tomás en el punto de partida de esta cuarta vía? Sus palabras no pueden ser más explícitas: se refiere a la verdad, a la bondad, a la nobleza y a otras semejantes, es decir, a las *perfecciones puras trascendentales*. El hecho de que sean éstas, y no otras, las perfecciones graduadas de las que Santo Tomás parte, es de la mayor importancia en orden a la universalidad de la vía, como más adelante veremos.

Por otra parte, el que estas perfecciones puras trascendentales se encuentran, en efecto, realizadas en las cosas del mundo según diversos grados, es un hecho de experiencia que nadie puede negar. Se dan en el mundo seres más perfectos y menos perfectos, más buenos y menos buenos, más nobles y menos nobles, y así, de otras perfecciones semejantes. Este hecho innegable requiere, sin embargo, una explicación.

El principio de causalidad.—«Lo más y lo menos—escribe Santo Tomás—se atribuyen a las cosas diversas según que se aproximan de diversos modos a lo que es máximo». Esta afirmación, tomada en su literalidad, no nos autoriza, sin embargo, a sacar la conclusión de que existe efectivamente ese ser máximo en la línea de perfección de que partimos, como hace inmediatamente Santo Tomás. Es cierto que el más y el menos se dicen por referencia a lo máximo, pero si de esto se dedujera la existencia real del mismo, habríamos caído en el defecto apuntado al tratar del argumento ontológico. De la existencia en el pensamiento de la idea de Dios (el Ser máximamente perfecto) no puede concluirse jamás la existencia real del mismo Dios.

Esta conclusión y el conocimiento que ya tenemos del modo cómo Santo Tomás procede siempre que se trata de demostrar la existencia de Dios, nos lleva a ver en la frase tomista: «lo más y lo menos se atribuyen a las cosas diversas según que se aproximan de diverso modo a lo que es máximo», un alcance muy otro del que a primera vista parece tener: un sentido mucho más profundo y más fecundo noéticamente. El alcance y el sentido que queremos ver en la expresión tomista es éste: «toda perfección graduada es recibida por participación en el ser que la

posee y causada en él por otro ser que posee por esencia, y por tanto, en su grado máximo, esa misma perfección». Pero esto no resulta todavía plenamente inteligible y requiere una aclaración, o por mejor decir, una demostración. Ensayémosla.

La perfección que se encuentra realizada en diversos grados y que, si exceptuamos al máximo, en todos los demás se encuentra disminuída y limitada, no puede pertenecer a la esencia de aquel ser en que se encuentra graduada o disminuída, sino que tiene que haber sido añadida a esa esencia por participación. Y la razón de esto es que las perfecciones específicas o esenciales no admiten el más o el menos, y o se poseen totalmente o no se poseen. La perfección graduada o disminuída tampoco puede concebirse como una propiedad de la esencia, como algo causado o producido necesariamente por la esencia, por la misma razón, esto es, por la imposibilidad de que las perfecciones esenciales admitan grados. Toda perfección, pues, que sea poseída por un sujeto de una manera fragmentaria, esto es, graduada o disminuída, no puede pertenecer a la esencia de ese sujeto, y puesto que la posee, la tiene sobreañadida, recibida o participada por otro.

Falta todavía por demostrar que la perfección recibida por participación es necesariamente causada. Para Santo Tomás esto último es tan claro y obvio que se cree dispensado de demostrarlo. Basta que una perfección convenga a un ser por participación, y no por esencia, para que esa perfección sea causada en el ser que la posee por otro ser. Y es que para Santo Tomás sólo hay dos maneras de que un ser posea una perfección: o por sí mismo, es decir, por su esencia, o por otro, esto es, por una causa extrínseca. Pero la perfección participada no es poseída por esencia; luego es poseída por una causa extrínseca. «Lo que conviene a una cosa por su misma naturaleza—escribe Santo Tomás—, y no por alguna causa, no puede estar en ella disminuído o deficiente, pues si se añade o quita algo esencial a una naturaleza, se convertirá en otra naturaleza distinta, como acontece con los números en los cuales una unidad añadida o sustraída varía la especie. Ahora bien; si permaneciendo íntegra la naturaleza o quiddidad de la cosa, se encuentra en ella alguna perfección disminuída es patente que esta perfección no depende simplemente de esa naturaleza, sino de alguna otra causa, por cuyo alejamiento se ve disminuída. Aquella perfección, pues, que conviene a un ser en menor grado que a otros no le conviene por esencia, sino por una causa, y aquello será la causa de todas las perfecciones de un determinado género, al que convenga en máximo grado la predicación de esa perfección» (163). Apoyándonos, empero, en principios, ciertamente tomistas, podemos en-

(163) C. G., lib. II, cap. 15.

sayar una demostración más rigurosa del principio: «la perfección participada es necesariamente causada», ya que éste es de la mayor importancia, no sólo para que la vía sea rigurosamente probativa, sino también para evitar toda especie de panteísmo que pudiera introducirse aquí al socaire de una no diversificación rigurosa entre la perfección por participación y la perfección por esencia.

Decíamos atrás, y esto había quedado ya lo suficientemente claro, que la perfección graduada, y por lo mismo disminuída, era poseída por participación y no por esencia. Pero este modo de posesión de una perfección exige necesariamente que el ser que la posee esté compuesto de estos dos principios: sujeto participante y perfección participada. Ahora bien; todo ser compuesto ha de tener una causa, pues las cosas que de suyo son diversas no convienen en una unidad sino por una causa que las una. Luego el ser que posee una perfección graduada, y por tanto, limitada, es un ser causado, es un ser que depende actual y esencialmente de una causa que lo produce y lo conserva en el ser, y que por lo mismo, produce y conserva también en el ser a los dos elementos de que está compuesto: sujeto participante y perfección participada. Este mismo es el pensamiento de Santo Tomás cuando escribe: «Todo lo que conviene a un sujeto, y no es de la esencia de él, le conviene por alguna causa. Porque aquellas cosas que no son unidad de suyo, si se unen, es preciso que sean unidas por alguna causa» (164).

Intentemos ahora enlazar el principio de causalidad aquí formulado y defendido con el punto de partida de esta cuarta vía. Las perfecciones graduadas, que tomábamos como punto de partida, eran las puras trascendentales. Esto, como ya apuntamos, es de la mayor importancia para que la vía adquiera universalidad, y sobre todo, para que concluya efectivamente en Dios y no en una pluralidad de perfecciones subsistentes, a la manera como Platón concluía en la existencia de una pluralidad de ideas a partir de la diversidad individual en que se multiplica cada esencia específica. Partimos en esta cuarta vía de las perfecciones puras trascendentales, pero hay una, el ser, que las cruza a todas, que las sustenta y fundamenta a todas, que es el principio de cualquier otra perfección y la mayor de todas. Al ser, en efecto, siguen la bondad, la verdad, la unidad, y todas las demás perfecciones puras trascendentales, pues al fin y al cabo no son más que diversos modos del ser, y que descubrimos en él, al compararlo con la voluntad, con la inteligencia o consigo mismo. Más todavía; las diversas perfecciones puras trascendentales no son más que una única perfección: el ser, aunque diversamente considerado. Por eso, nos interesa aplicar el principio de causalidad a esta sola perfección graduada para construir la vía.

(164) *C. G.*, lib. I, cap. 22.

La perfección del ser se encuentra, en efecto, graduada en todos los seres del mundo; se encuentra limitada y participada. Pero toda perfección graduada, limitada y participada es necesariamente causada. Luego todos los seres del mundo han recibido el ser por causación, y ellos mismos son causados en sus dos principios constitutivos: sujeto participante y perfección participada. Luego existe una causa del ser de todos los seres.

El proceso al infinito.—Decimos que todos los seres que constan a nuestra experiencia tienen el ser recibido y causado, y que es preciso que exista una causa que produzca esa perfección del ser en todos los seres que la participan. Pero supongamos que esa causa tiene también graduada y limitada la perfección del ser, será preciso entonces que exista otra causa, y así sucesivamente. Pero es patente que aquí no cabe un proceso hasta el infinito, porque se trataría de una serie de causas actual y esencialmente subordinadas, y si en ella suprimíamos la primera causa, no se darían las causas intermedias ni el efecto último. Luego hemos de llegar a una primera causa que no tiene el ser recibido, participado o limitado, sino que lo tiene por esencia, y por tanto, en su grado máximo.

El término de la vía.—En la formulación concreta que Santo Tomás da a la cuarta vía en la *Suma teológica*, podemos observar dos puntos en los que parece diferir de la construcción que nosotros le hemos dado. El primero es aquel en el que se concluye inmediatamente de formulado el principio de causalidad, la existencia de un ser verísimo, nobilísimo y óptimo, y por lo mismo, ente o ser supremo. El segundo es esa añadidura de que «lo máximo en cualquier género es causa de todo lo que en aquel género existe», para confirmar que el ser supremo es Dios, por ser causa del ser, la bondad y todas las demás perfecciones de todas las cosas. Si se analizan con detención, empero, la formulación tomista y la construcción nuestra, se observará en ambas una perfecta identidad de sentido. Por lo que respecta al primer punto la diferencia está en que la reducción de todas las perfecciones trascendentales a la unidad de la perfección del ser la hace Santo Tomás después de haber concluido la existencia de un ser que posea por esencia la perfección graduada de que se parte, mientras que nosotros hemos hecho esa reducción en el mismo punto de partida, para eludir desde el primer momento la posibilidad de concluir en tantos seres distintos, máximos en su género, cuantas fueran las perfecciones de que partíamos. Existe un ser verísimo, nobilísimo y óptimo—dice Santo Tomás—; pero con la misma razón podría concluir que existe un ser nobilísimo, y otro verísimo y otro óptimo. Consciente de ello Santo Tomás se apresura a reducir a la unidad esa variedad posible de seres máximos en su género, observando, con Aristóteles, que la ver-

dad y la bondad y las demás perfecciones trascendentales se convierten con el ser, y se reducen a la unidad del mismo, supuesto que toda perfección trascendental no es sino un modo del ser, perfección máxima, que cruza y fundamenta cualquier otra perfección. De una y otra forma, sin embargo, la unidad del término de la vía está asegurada, aunque nos parece mejor asegurarla desde el primer momento, unificando en el punto de partida las diversas perfecciones trascendentales en la perfección del ser. Por lo que respecta a la preocupación de Santo Tomás por confirmar la identidad del ser supremo y Dios manifestada en la referencia que hace al principio de que «lo máximo en cualquier género es causa de todo lo que en aquel género existe», creemos que se trata de un intento de dotar de universalidad a la vía que viene, de otra parte, exigido por el hecho de no haber unificado las perfecciones trascendentales en el ser desde el punto de partida. Sabemos, en efecto, piensa Santo Tomás, que existe un ser supremo que encierra en sí toda perfección en grado máximo, pero es preciso saber también que no hay un solo ser que no dependa esencial y actualmente de él; que no haya sido causado por él, para tener la seguridad de que ese ser supremo es Dios. Por eso añade, «lo máximo en cualquier género es causa de todo lo que en ese género existe» y así, lo máximo en el orden del ser (el ser supremo) será causa de todos los seres. En nuestra construcción de la vía, después de haber hecho hincapié en el hecho de que las perfecciones graduadas de que se parte son las perfecciones puras trascendentales, es decir, convenientes a todo ser, y sobre todo, después de haber unificado todas las perfecciones trascendentales en la perfección del ser desde el mismo punto de partida, la conclusión a que se llega, el término de la vía, está suficientemente claro que no puede ser otro que Dios, causa primera de todo ser en la que se identifican la existencia (perfección participada en todos los demás seres) con la esencia (sujeto participante en las criaturas) por lo mismo, el *Ipsum esse subsistens*.

C) Esquema

a) Punto de partida.

Existen en el mundo seres que realizan ciertas perfecciones, como la verdad, la bondad y otras semejantes, de una manera graduada. Estas perfecciones que son las llamadas puras trascendentales se unifican en la perfección del ser, la cual también se encuentra realizada en todas las cosas del mundo de una manera graduada y por lo mismo, limitada.

b) Principio de causalidad.

Pero toda perfección limitada no es poseída por esencia, sino por participación: y como el ser que posee algo por participación es compuesto



y por ende causado, la perfección participada o limitada es necesariamente causada. Luego ha de existir una causa del ser de todos los seres del mundo, que tienen limitada la perfección del ser.

c) Imposibilidad de proceder al infinito.

Pero si esta causa tiene también limitada la perfección del ser, habrá que ir a buscar otra causa, y así sucesivamente, sin que podamos proceder al infinito en esta serie de causas, pues se trata de causas esencial y actualmente subordinadas.

d) Término de la vía.

Luego existe una primera causa, un ser supremo, que posee la perfección del ser ilimitada y por esencia, y con ella todas las demás perfecciones, en una absoluta simplicidad, y que es causa del ser y de todas las perfecciones en los seres que no son él, y a este ser llamamos Dios.

QUINTA VIA

A) *Textos*

«La quinta vía se toma del gobierno del mundo. Vemos, en efecto, que algunas cosas que carecen de conocimiento, como los cuerpos naturales, obran por un fin, como se comprueba observando que siempre, o casi siempre, obran de la misma manera para conseguir lo que más les conviene; por donde se comprende que no van a su fin obrando al acaso, sino intencionadamente. Ahora bien; lo que carece de conocimiento no tiende a un fin si no lo dirige alguien que entienda y conozca, a la manera como el arquero dirige la flecha. Luego existe un ser inteligente que dirige todas las cosas naturales a su fin, y a éste llamamos Dios» (165).

«Es imposible que cosas contrarias o dispares se cordinen siempre o la mayoría de las veces en un orden sin el gobierno de alguien que ha dispuesto a todas y cada una de esas cosas para que tiendan a un cierto fin. Pero en el mundo vemos que cosas de naturaleza diversa concuerdan en un orden, y esto no esporádicamente y por casualidad, sino siempre o la mayor parte de las veces. Luego es necesario que exista alguien por cuya providencia es gobernado el mundo, y a éste llamamos Dios» (166).

B) *Exposición y defensa crítica*

El punto de partida.—Esta quinta vía de Santo Tomás es la tercera de las vías dinámicas que hemos descubierto como posibles, al sistema-

(165) I, q. 2, a. 3, c.

(166) C. G., lib. I, cap. 13.

tizar las demostraciones válidas de la existencia de Dios. Decíamos, en efecto, que el ser finito—punto de partida obligado para toda demostración de Dios—podía ser considerado desde cinco aspectos distintos, tres de ellos dinámicos y dos estáticos. En los aspectos dinámicos descubriríamos al ser finito: 1) como móvil, 2) como motor movido, y 3) como tendiendo a un fin, y este último es precisamente el punto de partida de la quinta vía de Santo Tomás. Observamos, en efecto, que en el mundo de nuestra experiencia hay una pluralidad de seres que se dirigen a un fin, que obran para conseguir un fin. De estos seres, empero, hay algunos que por estar dotados de inteligencia se ordenan y dirigen al fin por sí mismos, o al menos así podemos suponerlo, con lo que su ordenación o dirección a ese fin no plantea ningún ulterior problema. Otros seres hay, en cambio, en el mundo de nuestra experiencia que se dirigen también a un fin, y sin embargo, carecen de conocimiento, o al menos de aquella especie de conocimiento, que se requiere para ordenarse a un fin, y éste necesita una explicación. Que, en efecto, hay una pluralidad de seres que se dirigen a un fin, es un hecho de experiencia que se patentiza al observar que siempre obran de un modo adecuado para conseguir lo que más les conviene, lo cual da a entender que no obran de este modo por pura casualidad, sino de una manera intencionada. El hecho de la finalidad, de la prosecución intencionada de un fin, es algo innegable en el mundo de nuestra experiencia. Pero entre los seres que manifiestan esa finalidad hay algunos que no pueden ordenarse al fin por sí mismos, pues dotados a lo sumo de un conocimiento sensible, y por lo mismo, restringido a la captación de objetos concretos y singulares, no pueden ver la necesaria conexión entre el fin y los medios, y no pueden, por tanto, ordenar éstos a la consecución de aquél. Esos seres que no pueden dirigirse al fin por sí mismos, por carecer de un conocimiento adecuado para ello (el conocimiento intelectual), y que, sin embargo, obran con finalidad, requieren una explicación, exigen una causa, y pueden constituirse en auténtico punto de partida para una demostración de Dios. En resumen, la finalidad que manifiestan algunos seres del mundo, que carecen de conocimiento intelectual, es el punto de partida de la quinta vía de Santo Tomás.

No estará de más observar aquí que la finalidad a que se refiere la vía está en el punto de partida solamente, es decir, que esta vía no es de la finalidad en el sentido de que se apele en ella a la causalidad final en el proceso de la demostración, sino sólo en el sentido de que la finalidad que manifiestan los seres del mundo que carecen de conocimiento intelectual es tomada como punto de partida para construir sobre él una demostración de Dios, la cual se llevará, como en las restantes vías, sobre el principio de causalidad eficiente, ya que, según vimos más atrás, sólo

la vía de la causalidad eficiente puede constituir una auténtica demostración de Dios.

El principio de causalidad.—Constatado ya el hecho de la finalidad con que obran una pluralidad de seres de nuestra experiencia, que o carecen en absoluto de conocimiento, o les falta al menos aquella especie de conocimiento que es necesaria para determinarse y dirigirse al fin por sí mismos, viene ahora el principio de causalidad a fecundar este hecho con la siguiente fórmula: «lo que carece de conocimiento (intelectual) no tiende a un fin si no lo dirige alguien que entienda y conozca». O de otra manera: «todo ser que se mueve en la prosecución de un fin presupone la existencia de una inteligencia directora, la cual o es poseída por el mismo ser que se dirige a ese fin, y entonces ese ser determina por sí mismo sus actos a la prosecución del fin, o es poseída por otro ser distinto del primero, y entonces el ser que posee esa inteligencia ordena y dirige al otro a su fin.

Esta formulación concreta del principio de causalidad, acomodado desde luego al punto de partida de esta quinta vía tomista, puede ser hecha evidente por la sola consideración o análisis de los términos «finalidad» e «inteligencia directora». El obrar con finalidad no es otra cosa que tender a un fin propuesto y conocido de antemano, excluyendo el azar o el acaso en la consecución de él. La finalidad exige que haya una adecuación entre el fin a que se llega y los medios empleados para conseguirlo; y esta adecuación de medios a fin no es posible sin un conocimiento de los medios, del fin y de las relaciones de conveniencia entre unos y otro. Podría suceder que algún ser, obrando ciegamente, sin conocimiento previo del fin ni de los medios, llegara por casualidad a conseguir su fin; pero en ese ser no habría entonces finalidad. Para negar la necesidad de un conocimiento del fin y de los medios para obrar en orden a un fin, habría que empezar por negar la existencia de la finalidad en el mundo; pero el hecho de la finalidad en el mundo es innegable, patentizado por la constancia con que obran algunos seres para conseguir lo que más les conviene; luego es preciso que haya un conocimiento del fin y de las relaciones de éstos a aquél, el cual presupone una inteligencia. El hecho de la finalidad exige, pues, una inteligencia ordenadora o directora de la actividad del ser que se dirige a un fin, y entonces la validez del principio de causalidad de esta vía queda plenamente asegurada: o la inteligencia ordenadora es poseída por el mismo ser que se dirige al fin y entonces ordena él mismo sus actos a la consecución de ese fin, o ha de existir otro ser distinto, dotado de inteligencia, que sea el ordenador y director de aquel otro ser a su fin.

Pero ya hemos dicho que en el mundo de nuestra experiencia hay una pluralidad de seres que se dirigen a un fin y carecen de inteligencia.

Luego es preciso que exista una inteligencia directora que ordene y dirija cada uno de estos seres a su fin.

El proceso al infinito.—El texto en el que Santo Tomás formula esta quinta vía no hace referencia alguna a la serie de las causas para concluir en la existencia de Dios. Parece como si la vía terminara una vez establecida, por el principio de causalidad, la existencia de una inteligencia ordenadora o directora de esos seres que se dirigen a un fin, careciendo de inteligencia. Sin embargo, no puede menos de llamar la atención el hecho de que Santo Tomás concluya la vía afirmando la existencia de algún ser inteligente que dirige *todas* las cosas naturales a su fin. Porque, en efecto, ¿qué razón hay para admitir un ser inteligente y no varios, cada uno de los cuales dirija, no precisamente *todos* los seres naturales, sino uno solo de ellos o tal vez un grupo determinado de los mismos? Cada ser que se dirige a un fin y carece de inteligencia presupone la existencia de otro ser inteligente que lo dirige y ordena; pero ¿por qué afirmar la existencia de uno que los ordena a todos? Esto, sin duda, es ir más allá de lo que el principio de causalidad de esta vía autoriza, y no es probable que Santo Tomás no advirtiera el fallo de este razonamiento. Además de que, aun suponiendo que existiera una inteligencia ordenadora de todas las cosas naturales a sus respectivos fines, no podría ésta, sin más, identificarse con Dios, pues dejaría fuera de su influjo ordenador y director a todos los seres inteligentes y libres. Es preciso, pues, afirmar que el razonamiento de Santo Tomás en el texto de la quinta vía no está completo ni explícitamente acabado; en él se suple algo, y esto que se suple es precisamente la referencia a la serie de las causas. Santo Tomás se creyó dispensado de hacerlo después de haber redactado las tres primeras vías (en la cuarta tampoco se alude a la serie de las causas) en todos y cada uno de los elementos necesarios para las demostraciones de la existencia de Dios. Este vacío del texto de Santo Tomás es el que vamos a tratar de llenar aquí.

Partiendo de cualquier ser que se dirige a un fin, careciendo de inteligencia, hemos llegado a establecer la existencia de algún otro ser inteligente que lo ordena y dirige. Ahora bien; si este ser inteligente es su misma intelección, hemos llegado a Dios, pero si no es su misma intelección, sino que está ordenado a entender, será preciso que exista otro que lo ordene a entender, y si éste a su vez está también ordenado a entender, habrá que admitir otro, y así sucesivamente hasta llegar a un ser que sea su propio entender y al cual llamamos Dios. Este razonamiento es concluyente. Un ser inteligente, en efecto, o se identifica con su propio acto de entender, o se distingue realmente de él. En el primer caso la esencia del ser inteligente es el entender actual, y como el obrar sigue al ser y el modo de obrar al modo de ser, la esencia del ser que se identifi-

ca con su entender (que es una manera de obrar) se identificará también con su propio ser, con lo que en ese ser vendrán a identificarse, en absoluta simplicidad, la esencia y la existencia, y será el *Ipsum esse subsistens*, Dios. En el segundo caso, es decir, si la inteligencia no es su propio entender, sino que se distingue realmente de él, la inteligencia será una potencia para el acto de entender, y como tal potencia estará trascendentalmente ordenada a la intelección actual como a su acto o a su fin. Esta ordenación de la inteligencia como potencia a la intelección como fin no es posible, empero, según el principio de causalidad aducido más arriba, si no existe otra inteligencia que ordene esa potencia a su acto o fin. Y no se diga que esa ordenación puede ser hecha por la propia inteligencia ordenada, que por ser inteligencia puede ordenarse y dirigirse a su fin por sí misma, pues ya vimos que la ordenación a un fin no puede hacerse sin el previo conocimiento de ese fin, el cual faltaría a la inteligencia que aún no hubiese pasado al acto de la intelección a que está ordenado. O de otra manera: la inteligencia que es realmente distinta de su entender no puede ordenarse ella misma a su entender, porque para esto será preciso que entendiese antes de entender, y más todavía, antes de ser siquiera potencia del acto de entender. Ahora bien; si se supone que existen una serie de inteligencias ordenadas a su entender, será preciso que lleguemos a una primera inteligencia, no ordenada a entender, sino identificada con su propia intelección, pues aquí se trataría de una serie de causas esencialmente subordinadas en el presente, en la cual no se puede proceder al infinito.

El término de la vía.—Existe, pues, una primera inteligencia directora, identificada con su propia intelección, por la cual son dirigidas a su fin, no sólo todas las cosas naturales que obran con finalidad y carecen de inteligencia, sino también todas las inteligencias que, ordenadas trascendentalmente al acto de entender, tienden a la intelección como a su fin. Que esta primera inteligencia directora es efectivamente Dios, se prueba, porque siendo su propia intelección, será también su propio ser, es decir, el *Ipsum esse subsistens*. Por otra parte, la identificación de la primera inteligencia con el *Ipsum esse subsistens* imposibilita la existencia a su lado de cualquier otra inteligencia subsistente o identificada con su entender con la que compartiera el dominio y gobierno del mundo. La inteligencia subsistente ha de ser única.

C) Esquema

a) Punto de partida.

Existen en el mundo de nuestra experiencia algunos seres que obran con finalidad y carecen de inteligencia.

b) Principio de causalidad.

Pero todo obrar con finalidad supone una inteligencia, y por tanto, el ser que careciendo de inteligencia obra con finalidad debe ser dirigido en su obrar por una inteligencia directora.

c) Imposibilidad de proceder al infinito.

Ahora bien, si esta inteligencia directora está a su vez dirigida u ordenada al acto de entender del que se distingue realmente, debe ser ordenada a él por otra inteligencia, y así sucesivamente. Pero aquí no se puede proceder al infinito, y por tanto, hemos de llegar a una primera inteligencia directora que no esté ordenada al acto de entender, sino que sea su propia intelección.

d) Término de la vía.

Existe, pues, una suprema inteligencia directora, identificada con su entender, causa de la ordenación de todas las cosas y de todas las inteligencias a sus respectivos fines, y a esta inteligencia llamamos Dios.

IV

CONCLUSION

**1.—El *Ipsum esse subsistens* como término de todas
las pruebas de la existencia de Dios**

En la conclusión de cada una de las cinco vías hemos llegado a Dios, bien que alcanzado bajo distintas modalidades esenciales. Esto ya lo hemos puesto de relieve al depurar los conceptos de primer motor inmóvil, primera causa incausada, ser absolutamente necesario, ser infinito y subsistente en toda perfección y primera inteligencia directora, hallando en todos ellos, en cuanto a lo significado, una identificación perfecta con el *Ipsum esse subsistens*, esencia metafísica de Dios. Conviene, sin embargo, hacer aquí una especie de recapitulación de todo lo que hemos dicho en este sentido para ver con toda claridad la necesaria unificación de las cinco conclusiones de las cinco vías tomistas en el *Ipsum esse subsistens*, ápice de toda demostración de Dios y de la Metafísica ascendente.

Por la primera vía sabemos que existe un primer motor inmóvil, causa de todos los movimientos pasivamente considerados que afectan a los seres. Por la segunda, conocemos la existencia de una primera causa incausada, causa de todas las causalidades causadas o movimientos activamente considerados que se dan en el mundo. Por la tercera llegamos a la conclusión de que existe un ser absolutamente necesario y totalmente simple, causa de todos los seres esencial o entitativamente compuestos. Por la cuarta vía conocemos que existe un ser supremo e infinito en perfección, causa del ser y de todas las perfecciones de los demás seres. Finalmente, por la quinta vía sabemos que existe un primer ser inteligente que es su propia intelección y causa de la ordenación de

todas las cosas y de todas las inteligencias a sus respectivos fines. Cada uno de estos términos de llegada es efectivamente el ser supremo, actualísimo, simplicísimo y único, es decir, Dios. Basta con ahondar en el concepto de primer motor inmóvil, e igual se diga de los restantes términos de las vías tomistas, para convencernos de que, si no en cuanto al modo de significar, sí en cuanto a lo significado, se identifica con el *Ipsum esse subsistens*. Pero el *Ipsum esse subsistens* es un algo único indivisible, no multiplicable en otros seres iguales a él. No pueden darse dos plenitudes del ser, y el ser subsistente es la plenitud del ser. Por tanto, podemos afirmar resueltamente que todas las vías demostrativas de la existencia de Dios que hemos analizado tienen un único término de llegada: Dios o el *Ipsum esse subsistens*. En cada una de las vías este ser simplicísimo y actualísimo es alcanzado bajo distintos aspectos, desde distintos puntos de vista, con diversas tonalidades esenciales, pero todos estos conceptos con que alcanzamos a Dios, distintos y múltiples por la imperfección de nuestro entendimiento, connotan en su más profunda significación al ser único y supremo que es Dios.

Al terminar pues la cuestión existencial del conocimiento de Dios, hemos llegado a la conclusión, yendo por cinco caminos distintos, de que existe un primer motor inmóvil, causa incausada, ser absolutamente necesario y simple, ser ilimitado en su ser y en toda perfección, inteligencia directora suprema y en fin, ser subsistente, que es el concepto más adecuado que poseemos para significar a Dios. Al término de cada vía y de todas ellas hemos alcanzado la existencia de Dios.

CAPÍTULO VI

EL CONOCIMIENTO TOMISTA DE LA ESENCIA DIVINA

I

COGNOSCIBILIDAD

La cuestión del conocimiento de la esencia divina, tal como es planteada y resuelta por Santo Tomás, puede ser reducida a dos subcuestiones: la de la posibilidad de un conocimiento esencial de Dios y la de la realidad del mismo. La primera vamos a tratarla bajo el epígrafe general de «cognoscibilidad»; la segunda, reducida a un solo punto: el de la determinación de la esencia metafísica de Dios, bajo el título de «constitutivo formal».

Por lo que se refiere al problema de la cognoscibilidad de la esencia divina vamos primero a examinar algunos modos como no es posible conocer la esencia de Dios, y después expondremos el modo como es posible.

1.—No es posible conocer lo que Dios es por la forma propia que es su esencia

En muchos lugares de sus obras plantea y resuelve Santo Tomás esta cuestión. Si se tiene en cuenta la doctrina tomista del conocimiento humano, la solución que a ella le da no podía ser otra que la de negar la posibilidad para el hombre de un conocimiento de Dios por su esencia en el presente estado de vía. El hombre en esta vida está sujeto en su actividad cognoscitiva a las condiciones que resultan de su propia naturaleza, a saber: la de una forma inmersa en la materia. Como el hom-

bre no es espíritu puro, sino que es un ser compuesto de materia y forma, por eso la manera de su actividad cognoscitiva—que ha de corresponderse con su manera de ser, por aquello de que el pensar (que es un modo de obrar) sigue al ser y el modo de pensar al modo de ser—no será totalmente espiritual o independiente de la materia; y como en el hombre su forma o alma tiene cierto grado de subsistencia, por cuanto no está coartada a la posesión de su sola forma (como los seres no sensitivos), ni a la posesión intencional de solas las formas individuadas en la materia (como los seres sensitivos), sino que puede poseer intencionalmente las formas abstraídas de la materia hasta un grado perfecto de inmaterialidad; por eso, en el ejercicio de su actividad cognoscitiva, puede llegar a una independencia intrínseca de la materia totalmente perfecta, siquiera dependa siempre extrínsecamente de la materia, en cuanto que de las cosas materiales debe abstraer las formas o esencias que constituyen el objeto formal propio del entendimiento humano.

Por otra parte, es para Santo Tomás un principio incontrovertible el de que lo que se recibe, se recibe según el modo de ser de quien lo recibe, y en consecuencia, lo que se conoce, ha de ser conocido según el modo de ser del que conoce. Además, como el conocimiento es siempre una cierta asimilación de lo conocido con el cognoscente, el modo de conocimiento ha de verificarse según el modo como lo conocido está en el cognoscente. Pero lo conocido no puede estar o ser recibido en el cognoscente sino según el modo natural de ser del cognoscente, como ya hemos dicho. Luego si lo que se conoce tiene un modo de ser superior al modo natural de ser del cognoscente, no podrá ser naturalmente conocido por éste en aquel su modo de ser. Y no se diga que con este razonamiento se destruye toda posibilidad de un conocimiento natural de Dios por parte del hombre, con lo que nos veríamos abocados al agnosticismo, porque lo único que de este razonamiento se sigue, es que, si Dios es dado por una demostración efectiva como objeto al entendimiento humano, éste no puede conocerlo según el verdadero modo de ser de Dios, es decir, según su misma esencia, sino que ha de conocerlo según un modo de ser que se adecúe con el modo de ser suyo propio, es a saber, «según que está representado en las perfecciones de las criaturas».

He aquí lo que sobre el particular escribe Santo Tomás en la *Suma teológica*: «Es imposible que algún entendimiento creado vea la esencia de Dios por sus solas fuerzas naturales. En efecto; el conocimiento se verifica según como lo conocido está en el cognoscente; pero lo conocido está en el cognoscente según el modo de ser de éste. Luego el conocimiento de cualquier cognoscente se verificará según el modo de su naturaleza. Ahora bien; si el modo de ser de alguna cosa conocida excede al

modo de la naturaleza del cognoscente, es necesario que el conocimiento de aquella cosa esté sobre la naturaleza de ese cognoscente [...]. Es, en verdad connatural a nosotros conocer aquellas cosas que no existen sino en la materia individual, y esto, porque nuestra alma, por la cual conocemos, es la forma de una materia. Pero nuestra alma tiene dos potencias cognoscitivas: una que es acto de algún órgano corpóreo, y a ésta le es connatural conocer las cosas según que están en la materia individual, y por eso el sentido sólo conoce lo singular. La otra potencia cognoscitiva del alma es el entendimiento, que no es acto de algún órgano corporal. Por eso es connatural a nosotros que por el entendimiento conozcamos las naturalezas de las cosas, que ciertamente no existen sino en la materia individual, pero no según que están en la materia individual, sino según que son abstraídas de ella por la acción del entendimiento. De aquí que por el entendimiento podamos conocer las cosas de este tipo de un modo universal, lo cual está sobre la facultad del sentido... Queda por último que el conocer el mismo ser subsistente es connatural al sólo entendimiento divino, lo cual está sobre la facultad de cualquier entendimiento creado, ya que ninguna criatura es su ser, sino que tiene el ser participado» (167).

No puede, pues, el hombre en el presente estado de unión con el cuerpo y con su sola luz natural, por su peculiar modo de ser que le hace guardar en su conocimiento cierta connaturalidad con las formas abstraídas de la materia, llegar a conocer lo que es Dios por la forma propia que es su esencia, o lo que es lo mismo, tener visión de Dios. El modo de ser de la esencia divina (ser subsistente) excede en tanto al modo de ser del entendimiento humano (forma inmersa en una materia, con el ser recibido por participación) que es imposible, naturalmente hablando, la asimilación de una a otro.

Queda con esto descartada la posibilidad misma de la visión facial de Dios por parte del hombre en el presente estado de vía. Más aún, Santo Tomás propugna y demuestra que, no ya sólo por las solas luces naturales, pero ni siquiera por la acción sobrenatural de Dios, puede el hombre mientras permaneciere en esta vida mortal, conocer lo que es Dios en su esencia, y la razón que aduce viene a ser una repetición de la que dió para resolver la cuestión anterior: «El hombre no puede ver a Dios si no está separado de esta vida mortal. Y la razón es que, como vimos atrás, el modo del conocimiento sigue al modo de la naturaleza del ser que conoce. Pero nuestra alma, mientras permanecemos en esta vida, existe inmersa en la materia corporal. Luego naturalmente no conoce más que aquellas cosas que tienen una forma inmersa en la materia,

(167) I, q. 12, a. 4, c.

o también aquellas cosas que pueden ser conocidas a través de éstas. Ahora bien, es manifiesto que la esencia divina no puede ser conocida a través de las cosas materiales, pues ya se demostró más arriba que el conocimiento de Dios a través de cualquier semejanza creada no es una visión de la esencia divina. Luego es imposible que el alma del hombre, mientras permanece en esta vida, vea la esencia de Dios» (168).

Por lo demás, el conocimiento de la esencia divina en sí misma, al que puede llegar el hombre por la iluminación sobrenatural de Dios en la otra vida, según nos enseña la fe, no puede ser jamás comprensivo o agotador de toda la inteligibilidad que encierra la soberana esencia de Dios. La finitud y limitación del entendimiento humano, en el cual ha de recibirse la esencia divina como forma inteligible, impide que sea recibida ésta con el modo eminentísimo que en sí misma tiene, y así no es que el entendimiento humano, elevado por Dios a la contemplación de su esencia en sí misma merced a la iluminación del *lumen gloriae*, ignore alguna parte de ella, sino que el modo como la conoce, a pesar de exceder en mucho al modo que alcanzaría por sus solas luces naturales, no llega ni muchísimo menos a adecuar al modo como puede ser conocida; y así, ni el hombre ni ningún entendimiento creado puede comprender la esencia de Dios, aunque pueda, sobrenaturalmente hablando, entenderla en sí misma. «Ningún entendimiento creado—escribe Santo Tomás—puede llegar a aquel perfecto modo de conocimiento de la esencia divina por el cual es cognoscible; lo que se demuestra así. Cada cosa es cognoscible según que está en acto. Luego Dios, cuyo ser es infinito, como se mostró atrás, es infinitamente cognoscible. Pero ningún entendimiento creado puede conocer infinitamente a Dios, porque en tanto el entendimiento creado conoce la divina esencia más o menos perfectamente, en cuanto está dotado de mayor o menor luz de gloria. Y como la luz de gloria creada y recibida en cualquier entendimiento no puede ser infinita, es imposible que algún entendimiento creado conozca a Dios infinitamente, y por tanto, es imposible que lo comprenda» (169). En una palabra, la infinitud de Dios—verdad ganada al término de la cuarta vía— y la finitud del entendimiento humano —verdad de la experiencia— imposibilitan el conocimiento exhaustivo de la esencia de Dios por parte del hombre, aun elevado éste a la contemplación de la esencia divina merced a la iluminación del *lumen gloriae*. Veamos ahora otros modos como tampoco es posible conocer a Dios.

(168) I, q. 12, a. 11, c.

(169) I, q. 12, a. 7, c.

2.—No es posible conocer a Dios por la forma propia que es su semejanza intencional

Demostrado que no es posible conocer a Dios por su esencia en el presente estado de vía, hay que demostrar ahora que tampoco es posible conocer a Dios por la forma propia que es su semejanza intencional. Y en efecto; la semejanza intencional, concepto o especie por la cual y en la cual se conoce un objeto, ha de ser algo distinto del objeto, y así la semejanza intencional por la cual conociéramos a Dios habría de ser algo distinto de Dios. Pero todo lo que no es Dios dista infinitamente de Dios, supuesto que Dios es el ser por esencia y todo lo demás seres por participación. Luego toda semejanza o especie distinta de Dios es incapaz de representar su esencia; no puede ser unívoca con ella; no puede, por consiguiente, llevarnos a conocer lo que Dios es como forma propia de El. Cualquier efecto de Dios—y toda semejanza intencional, como distinta realmente de lo conocido, aunque éste sea Dios, debe ser efecto de Dios—es equívoco con respecto a El, es decir, no adecúa jamás el poder activo de su causa, y esto porque ya sabemos que Dios es infinito y todo ser creado, finito e imperfecto. Pero entonces, ¿cómo podría ser esa semejanza intencional forma propia para el conocimiento de la esencia divina? «Por ninguna semejanza creada—escribe Santo Tomás—es posible ver la esencia divina. Primero, porque, como dice Dionisio, en modo alguno se pueden conocer los seres de orden superior mediante imágenes de los de orden inferior; por lo cual no podemos conocer la esencia de lo incorpóreo mediante imágenes de los seres corporales sean éstas las que fueren. Segundo, porque, como hemos dicho, la esencia divina es su mismo ser, cosa que no puede convenir a ninguna forma o imagen creada. Por tanto ninguna puede representar la esencia divina a quien la ve. Tercero, porque la esencia divina es algo incircunscrito o ilimitado que contiene en sí de modo sobreeminente cuanto puede ser significado o entendido por el entendimiento creado, y por tanto, ninguna especie creada puede representarlo, ya que todas son formas de cosas determinadas, como de sabiduría, de virtud, del mismo ser o de cosas análogas; por lo cual, decir que se ve a Dios por alguna semejanza es decir que no se ve la esencia divina» (170). Adviértase que, aunque los argumentos de Santo Tomás aquí aducidos para demostrar la imposibilidad de ver a Dios por la forma propia que sea su semejanza intencional se fundan en el hecho de la creación, la cual no puede ser tenida en cuenta en el nivel crítico en que nos encontramos, pueden entenderse tales argumentos en

(170) I, q. 12, a. 2, c.

función de la infinitud de Dios y la finitud de todo lo que no es El, alcanzadas al término de la cuarta vía, y no pierden casi nada de su fuerza probativa.

No tiene, pues, el hombre, ni puede tener un conocimiento de Dios por forma propia, como vimos que Descartes defendía. Toda idea o forma inteligible, semejanza intencional o *medium in quo* del conocimiento de un objeto puede estar en el entendimiento humano por una de estas dos maneras: o porque ha sido abstraída por él de alguna cosa material en la que estaba realizada e individualizada, o porque ha sido impresa en él por otro ser, y esto, desde el momento mismo de su nacimiento (y entonces sería innata), en un momento determinado de su vida (y entonces sería adquirida, aunque no abstractivamente). Se podría probar ahora que el hombre no tiene ni una sola idea, ni una sola forma inteligible, que no haya sido abstraída de las cosas materiales. El innatismo de las ideas quedó ya victoriosamente refutado por Aristóteles, que hubo de sentar así las bases de la doctrina del conocimiento que lleva su nombre, y que más adelante había de hacer suya, depurándola y enriqueciéndola, Santo Tomás de Aquino. No es, sin embargo, necesario que emprendamos esta tarea; porque ni aun en el caso de que el innatismo fuera la verdadera explicación del conocimiento humano, podría afirmarse, como lo hace Descartes, la posesión por nuestra parte de un conocimiento de Dios por forma propia. Es verdad que si la semejanza intencional de Dios existiera en nosotros no podría haber sido abstraída de las cosas materiales, porque ninguna de ellas representa adecuadamente lo que Dios es y esto es afirmado resueltamente por Descartes. Si la semejanza intencional de Dios existe en nosotros debe ser innata o al menos impresa por el mismo Dios en nosotros en el momento en que por primera vez pensamos en El. Pero lo que está en tela de juicio no es ya sólo que la semejanza intencional de Dios esté en nosotros, sino incluso el que esa semejanza intencional pueda existir en algún entendimiento finito. La idea propia de Dios, semejanza intencional de su propia esencia, como algo distinto de ella, no puede ser impresa por Dios ya que todo lo que no es Dios, es efecto de Dios y dista infinitamente de El. La conclusión es inflexible: o la semejanza intencional de Dios representa fielmente su naturaleza verdadera e inmutable, y entonces no puede ser un efecto de Dios, pues estaría en el mismo rango que El, o no representa fielmente la naturaleza divina y entonces no es la semejanza intencional propia de Dios. La idea de Dios, la expresión inteligible de su esencia, si existe, no puede ser distinta de la misma esencia divina. El Verbo de Dios es Dios mismo.

He aquí por qué cuando Santo Tomás trata de explicar el modo como se efectúa el conocimiento facial de Dios por el hombre en la otra vida,

ha de decir que no es por medio de ninguna especie o semejanza intencional como los bienaventurados conocen la esencia divina, sino que la conocen sin medio, por la unión inmediata del entendimiento con la esencia divina como objeto.

Y no se diga que Dios puede producir una especie inteligible que lo represente propiamente, salvando la infinitud de Dios y la finitud de esa especie inteligible el hecho de no ser ésta comprensiva de la esencia divina, porque la distancia que separa a lo finito es tal, que nada que sea finito guarda univocidad con lo infinito, lo que se requeriría para que fuera forma propia de lo infinito. Pero además de esto, en el presente estado de vía el hombre guarda connaturalidad con las formas que están en la materia, y es evidente que ninguna de estas formas puede ser forma propia para conocer la esencia divina.

Por otra parte, sólo la esencia divina puede ser dada como objeto a un entendimiento, siendo al propio tiempo la forma por la cual y en la cual es conocida ella misma, y esto porque sólo la esencia divina subsiste plenamente en sí misma. El razonamiento que utiliza Santo Tomás para confirmar esta verdad es en su nervio fundamental el siguiente: Así como la esencia divina es la única que subsiste plenamente en sí misma en el orden del ser, así es la única que puede ser dada como forma pura (esto es, como objeto de conocimiento y como medio de ese conocimiento) en el orden del conocer. La forma, para ser recibida intencionalmente, debe ser subsistente o absolutamente separada de todo sujeto. Las formas de las cosas corporales no están separadas ellas mismas; las de las inteligencias puras tampoco, pues la distinción entre su ser y su esencia hace que estén como recibidos en un sujeto; pero Dios es forma absolutamente subsistente. Luego sólo Dios puede ser dado como forma pura al entendimiento (171). De manera que no sólo no puede ser Dios conocido por la forma propia que sea su semejanza intencional, sino que es el único ser que para ser conocido por algún entendimiento distinto del suyo no necesita de semejanza intencional, sino que es, al propio tiempo, la forma o esencia conocida y el medio en el cual es conocida.

No es posible, pues, conocer a Dios por la forma propia que es su semejanza intencional, a la manera como la piedra es conocida por su semejanza o especie abstraída por el entendimiento agente, ni tampoco a la manera como un ángel conoce a otro por la semejanza de él impresa por Dios en su entendimiento. Lo primero, porque toda forma abstraída es abstraída de un ser material, y Dios no es material; lo segundo, porque toda forma impresa por Dios en un entendimiento, como algo dis-

(171) Cf. *C. G.*, lib. III, cap. 51.

tinto del propio Dios, es un efecto de El que nunca adecuará la virtud de su causa.

3.—No es posible conocer a Dios por la forma de otra cosa que sea enteramente semejante a Dios, esto es, por la forma de un efecto unívoco con Dios

Por la misma razón que no es posible conocer a Dios por la forma propia que es su semejanza intencional, porque toda forma distinta de Dios es deficiente para expresar lo que Dios es en sí mismo, tampoco es posible que se conozca a Dios por la forma de un efecto que le sea unívoco. En efecto; ningún efecto de Dios puede adecuar el poder activo de su causa, porque entonces él sería Dios y repugna que Dios produzca a otro Dios o que haya dos dioses, ya que el *Ipsium esse subsistens* no puede ser sino uno. En los agente finitos, por el contrario, sí que es posible que un ser produzca otro ser de su misma naturaleza, multiplicándose así una misma forma específica en varios individuos. En este caso, por la forma del efecto (por ejemplo, el hijo) conocemos lo que es la causa (por ejemplo, el padre), y este modo de conocimiento viene a ser tan perfecto como aquel con que una cosa se conoce por la forma propia que es su semejanza intencional, ya que la forma de estos dos seres (padre e hijo) es la misma. De Dios no puede tenerse esta clase de conocimiento por parte de ningún entendimiento finito, y menos por parte del entendimiento humano que, por su condición de forma inmersa en la materia, no alcanza naturalmente otros efectos de Dios que los seres materiales.

Podría objetarse que, aunque toda forma recibida cognoscitivamente por el hombre ha debido de ser abstraída de la materia, puede alcanzar, sin embargo, en su entendimiento un grado perfecto de inmaterialidad, y así, no sólo en cuanto a lo significado en el concepto, sino incluso en cuanto al modo como está en él significado, ser lo conocido una forma totalmente inmaterial y subsistente, aplicable unívocamente a Dios y a la criatura. En este caso habríamos alcanzado una semejanza intencional propia de Dios que, aunque no nos llevase a hacernos comprender la esencia divina (pues esto no es posible para ningún entendimiento finito) nos podría hacer entender lo que es en sí misma esa esencia divina.

Repárese, ante todo, que la cuestión que ahora nos ocupa no es la de si puede predicarse de Dios y de los seres finitos alguna perfección de una manera unívoca, sino la de ver si es posible conocer lo que Dios es por la forma de un efecto que sea enteramente semejante a Dios, es decir, por la forma de un efecto que adecúe el poder activo de su causa.

Pero ya que el supuesto de una posible predicación unívoca entre Dios y los seres finitos nos aparece como objeción a la no posibilidad de conocer a Dios por una forma de un efecto enteramente semejante a El, vamos a dedicar unas breves consideraciones a solucionar esta objeción.

Si tenemos en cuenta lo que llevamos dicho hasta aquí sobre el modo de nuestro conocimiento, bien pronto echaremos de ver que la predicación unívoca entre Dios y las cosas finitas no es posible. Toda forma abstraída de los seres sensibles, por muy inmaterial que se la suponga, no puede traicionar su origen, y el aplicarla a Dios como forma propia de El, equivaldría o a negar su aplicabilidad a los seres de donde se tomó o a afirmar una univocidad perfecta entre los seres materiales y Dios, siquiera fuese sólo por lo que respecta a la más universal de todas las perfecciones: el ser. Pero ni la forma más abstracta y universal, cual es la del ser, obtenida, sin duda, por abstracción a partir de los seres sensibles, puede predicarse unívocamente entre el ser de Dios y el ser de todo lo que no es El, pues la distancia que los separa es infinita. «Es imposible —escribe Santo Tomás— que algo se predique de Dios y de las criaturas unívocamente. Y la razón es que todo efecto que no se adecúa con el poder activo de su causa, recibe la semejanza de ella, no total y perfecta, sino deficiente, de tal manera que las perfecciones que en los efectos son múltiples y están divididas, en la causa están unidas y simplificadas [...]. Así las perfecciones que en las criaturas están divididas y multiplicadas están unificadas en Dios, según ya hemos dicho, y por tanto, cuando a las criaturas se aplica algún nombre de perfección, esto lo significa o expresa como cosa de naturaleza distinta a todo lo demás que hay en aquella criatura. Por ejemplo, cuando aplicamos a un hombre el calificativo de sabio, significamos una perfección distinta de su esencia, de su poder, de su ser y de todo lo demás que hay en aquella criatura. Pero cuando aplicamos este calificativo a Dios, no pretendemos significar cosa distinta de la esencia, del poder o del ser divinos; y por esto, cuando el término sabio se aplica al hombre, en cierto modo circunscribe y diferencia la cualidad significada; pero cuando se aplica a Dios, deja la cualidad significada como algo no determinado que desborda el significado del término. Por donde se ve que el término sabio, u otro cualquiera, no se aplica en el mismo sentido al hombre y a Dios, y por tanto, que no hay término alguno que se aplique unívocamente a Dios y a las criaturas» (172). Este razonamiento de Santo Tomás, aunque da por supuestas algunas conclusiones todavía no alcanzadas en el nivel crítico en que nos encontramos, puede, sin embargo, ser recogido por nosotros con sólo modificar un tanto su formula-

(172) I, q. 13, a. 5, c.

ción. Si la perfección más universal de las cosas—podemos razonar—cual es el ser, se encuentra en los seres finitos multiplicada y limitada y recibida en la esencia de ellos como en un sujeto, según vimos en la cuarta vía, y por el contrario, en Dios se encuentra subsistente e infinita e identificada con la esencia, nuestro concepto del ser, ni siquiera en cuanto a lo significado, puede ser aplicable unívocamente a Dios y a los seres finitos.

Esto por lo que respecta a la cuestión de la posibilidad de una predicación unívoca entre Dios y los seres finitos; pero si esa predicación unívoca se nos ha revelado imposible, *a fortiori* habrá de ser imposible el que conozcamos a Dios por la forma de algún efecto que sea enteramente semejante a El. Para que un conocimiento tal fuera posible, sería preciso que Dios y las cosas finitas estuvieran colocados en el mismo grado de perfección esencial, es decir, que la esencia de Dios fuese la misma que la de algún ser finito, lo cual supondría que la esencia de Dios era multiplicable y comunicable a otros. Pero esto es absolutamente imposible por dos razones fundamentales: la primera, porque Dios no puede ser compuesto de materia y forma; y la segunda, porque en El la individuación o subsistencia no puede ser distinta de su naturaleza.

En efecto. La raíz de la multiplicabilidad de los seres dentro del mismo grado de perfección esencial se encuentra en la composición esencial de tales seres de dos principios, uno potencial y otro actual, a los que se les denomina en metafísica materia y forma. Según esto, para que Dios fuese multiplicable en su esencia sería preciso que ella estuviese compuesta de materia y forma. Pero ya vimos en la tercera vía que en Dios no puede haber composición esencial; además de que como «la materia es aquello que está en potencia y está demostrado [por la primera vía] que Dios es acto puro, sin nada de potencialidad, es imposible que Dios sea compuesto de materia y forma» (173). Por otra parte, un ser sólo es multiplicable o comunicable en su esencia cuando en él hay distinción real entre su individuación y su naturaleza, pues como la individuación es incomunicable, ningún ser sería multiplicable en su esencia, si ésta no se distinguiese de la individuación. O como dice Santo Tomás, «si Sócrates fuese hombre por lo mismo por lo que es este hombre, así como no puede haber varios Sócrates, tampoco habría varios hombres» (174). La individuación es una perfección del ser que queda fuera de la esencia en algunos seres y por esto es multiplicable la naturaleza específica de ellos en varios sujetos. Pero en Dios la individuación no queda fuera de su esencia, sino que se identifica con ella. «Dios es lo mismo que su esencia o naturaleza —escribe Santo Tomás—. Para com-

(173) I, q. 3, a. 2, c.

(174) I, q. 11, a. 3, c.

prender esto adviértase que en lo compuesto de materia y forma, necesariamente han de diferir la naturaleza o esencia y el supuesto, porque la esencia o naturaleza sólo comprende lo que entra en la definición de la especie, y así, la *humanidad*, por ejemplo, sólo comprende los elementos que integran la definición de hombre, pues debido a ellos es hombre, y *humanidad* significa aquello por lo que el hombre es hombre. Por el contrario, la materia individual, con sus accidentes individuantes, no entra en la definición de la especie, y por esto, en la definición de hombre no entran esta carne y estos huesos determinados, ni tampoco si es blanco o negro, ni cosas parecidas; y por esto, ni esta carne ni estos huesos determinados, ni los accidentes que los acompañan, entran en la definición de humanidad, y sin embargo, se incluyen en el hombre concreto. Por tanto, el hombre concreto tiene en sí algo que no tiene la humanidad, y por esto, hombre y humanidad no son cosas del todo idénticas, sino que humanidad significa la parte formal de este hombre, porque los principios que la definen tienen carácter de forma respecto de la materia individuante. Luego en los seres que no están compuestos de materia y forma, y en los cuales, por tanto, la individuación no proviene de materia individual, vale decir, de esta materia, sino que las formas son individuales por sí mismas, es indispensable que las mismas formas sean los supuestos subsistentes, y por eso, en ellas el supuesto no es distinto de la naturaleza. Si, pues, Dios, según hemos dicho, no está compuesto de materia y forma, es preciso que sea su Deidad, su vida y todo lo que en este sentido se dice de El» (175).

Según esta doctrina de Santo Tomás, no sólo es Dios inmultiplicable, sino todo otro ser cuya esencia sea pura forma, y por tanto, también los ángeles gozarán del privilegio de la inmultiplicabilidad. Pero como en ninguno de aquellos seres que son inmultiplicables en su esencia puede darse un conocimiento de la esencia de uno de ellos por la esencia de otro que sea de su misma especie, Santo Tomás habrá de concluir que no sólo no podemos conocer a Dios por la forma de un efecto que realice su misma perfección esencial, sino que, de igual modo, no puede conocerse perfectamente la esencia de un ángel, conocida la esencia de otro, y así, un ángel no puede conocer a otro perfectamente por su sustancia propia, sino que lo ha de conocer por medio de una especie impresa en él por Dios, que representa la esencia de ese otro ángel, como semejanza intencional de la misma.

Concluimos que la imposibilidad de que Dios se multiplique o comunique en su esencia a otros seres, es la razón última por la que todos los efectos de Dios son necesariamente equívocos con él, es decir, no propor-

(175) I, q. 3, a. 4, c.

cionados jamás con el poder activo de su causa. Y por ello, afirmamos la imposibilidad de conocer a Dios por la forma de un efecto unívoco con El.

4.—Es posible conocer a Dios por la forma de los efectos de Dios que de alguna manera son semejantes a El

Después de haber examinado cada una de las maneras como no es posible conocer a Dios, hemos de examinar ahora el verdadero cómo de la posibilidad de un tal conocimiento. Y empezamos por afirmar que a Dios le podemos conocer por las formas de las criaturas que de alguna manera son semejantes a El. La verdad de esta afirmación ha quedado demostrada de una manera negativa, al establecer que no se puede conocer a Dios ni por la forma propia que es su esencia, ni por la forma propia que es su semejanza intencional, ni por la forma de un efecto que sea unívoco con El. Porque si la posibilidad de conocer a Dios está definitivamente asegurada por la realidad de nuestro conocimiento de Dios, adquirido al término de las cinco vías demostrativas de que Dios existe, y por otra parte, es adecuada y exhaustiva la división que hemos hecho de los modos de conocer, al haber demostrado que no es posible conocer a Dios de ninguno de los tres primeros modos, hemos demostrado ya, de una manera negativa, el verdadero cómo de la posibilidad de conocer a Dios.

Es preciso, con todo, emprender también una demostración positiva de ese único modo con que es posible llegar al conocimiento de Dios. Todas las cosas que hay en el mundo son, en verdad, efectos de Dios, pues como vimos al término de la cuarta vía, Dios es causa universal del ser de todos los seres. Ahora bien; es una verdad evidente que todo lo que el efecto tiene debe preexistir en su causa propia, pues como la nada no puede causar nada, toda la realidad del efecto es necesario que se encuentre en la causa que lo ha producido. Luego en Dios, causa universal y absoluta de todos los seres, deben preexistir las perfecciones que en ellos se encuentran; y así, se puede conocer a Dios por los seres causados por El. Pero los efectos, como ya varias veces hemos dicho, pueden ser de dos clases: efectos unívocos y efectos equívocos. Los primeros adecuán plenamente el poder activo de la causa, o lo que es igual, realizan en sí mismos la misma forma o esencia de la causa, como el hijo realiza la misma esencia del padre, y por tales efectos podemos conocer perfectamente lo que la causa es. Los segundos, en cambio, no adecuán el poder activo de la causa, como la forma de la mesa es otra que la forma o esencia del artífice que la construyó, y por tales efectos no se puede

conocer perfectamente lo que es la causa. Algún conocimiento, empero, tendremos de la causa en este segundo caso, porque, como decíamos antes, los efectos son siempre semejantes a la causa que los produjo, ya que las perfecciones y realidad toda del efecto han de preexistir necesariamente en la causa. Por eso, conocido lo que es el efecto, algún conocimiento se puede adquirir de lo que es la causa.

Sabemos que todos los efectos de Dios son equívocos con respecto a El, y esto ha quedado ya demostrado cuando establecíamos la imposibilidad de la multiplicación de la esencia divina. Por eso que no podamos conocer perfectamente lo que Dios es, partiendo de tales efectos. Pero esto no quiere decir que no conozcamos a Dios de ninguna manera, pues sus efectos propios deben guardar cierta semejanza con El, y deben, por consiguiente, llevarnos a conocer lo que Dios es, aunque de una manera imperfecta.

Las perfecciones del efecto deben preexistir en la causa. Esto es evidente. Pero de diversa manera preexisten si se trata de efectos unívocos que si se trata de efectos equívocos. En el primer caso preexisten las perfecciones del efecto en la causa según la misma razón, o lo que es igual, la perfección preexiste en la causa la misma en cuanto al ser y en cuanto al modo de ser. En el segundo caso, la perfección del efecto preexiste en la causa la misma en cuanto al ser, pero diversa en cuanto al modo de ser. La forma del hijo preexiste en el padre la misma en cuanto al ser y en cuanto al modo de ser; pero la forma de la mesa preexiste en el artífice la misma sólo en cuanto al ser, y no en cuanto al modo de ser. Las perfecciones del efecto en este segundo caso se encuentran en la causa de un modo más eminente que en el efecto. Esto nos lleva como de la mano a la distinción, tantas veces hecha por Santo Tomás, entre la cosa significada y el modo de significarla. Las perfecciones que encontramos en un efecto pueden atribuirse a su causa, pues en ella preexisten, en cuanto a lo que significan (en cuanto al ser) pero no en cuanto al modo de significar (en cuanto al modo de ser). Tratándose de efectos equívocos y concretamente en el caso de Dios, con relación al cual todos los demás seres son efectos equívocos, la predicación de perfecciones no puede hacerse en modo alguno en cuanto al modo de significar, sino sólo en cuanto a la cosa significada. Nuestro entendimiento toma todos sus contenidos de las cosas sensibles, efectos todos ellos equívocos de Dios, y en estas cosas sensibles concibe algunas perfecciones que en sí no encierran imperfección alguna, y otras que sí encierran imperfección. Entre las primeras se encuentran, por ejemplo, la bondad, la sabiduría, la vida y otras semejantes, y entre las segundas, la corporeidad, la racionalidad, etc.; pero tanto unas como otras deben estar en Dios, puesto que El las ha causado, y deben estar en Dios de un modo más eminente que

en las cosas. Las primeras, sin embargo, no sólo debe tenerlas Dios, sino también serlas, pues el ser infinitamente perfecto y absolutamente simple no sólo debe tener en sí todas aquellas cosas que son perfecciones, sino que las debe tener identificadas con su esencia, es decir, siéndolas. Y esto no es aplicable a las perfecciones inclusivas de imperfección, porque como son perfecciones imperfectas, ponerlas en Dios como formando su esencia es poner en Dios imperfección. La preexistencia exigida de estas perfecciones en Dios, dado que es causa de ellas, puede ser simplemente virtual, vale decir, que estas perfecciones existen en Dios en cuanto El tiene el poder de crearlas o producirlas. Pero, entiéndase bien, las perfecciones puras están en Dios y Dios las es, sólo en cuanto a lo que significan, pero no en cuanto al modo de significar; porque el modo como tales perfecciones están realizadas en Dios es tan radicalmente distinto al modo como están realizadas en las cosas finitas, que es para nosotros totalmente inaccesible. Por eso podemos conocer positivamente lo que Dios es, pero ignoraremos siempre en el presente estado de vía cómo lo es; y en cuanto al cómo, nuestro conocimiento no puede llegar más allá del cómo de la perfección creada.

Toda esta doctrina ha sido expuesta con todo detalle por Santo Tomás en *De Potentia*, q. VII, a. 5, de donde tomamos el siguiente texto: «Como todo agente obra según que está en acto, y por consiguiente, produce algo en cierto modo semejante a sí, es preciso que la forma de lo hecho esté de algún modo en el agente. Pero de diversa manera, sin embargo, porque cuando el efecto adecúa el poder activo de la causa, es necesario que aquella forma esté según la misma razón en el agente y en lo hecho [...]. Mas cuando el efecto no adecúa el poder activo de su causa, la forma no está según la misma razón en el agente y en lo hecho, sino que en el agente está de un modo más eminente [...]. Ahora bien, es patente que ningún efecto adecúa el poder activo de la primera causa que es Dios [...]. Luego ninguna forma de algún efecto de Dios está en El según la misma razón con que está en el efecto, y así es necesario que esté en Dios según cierto modo más elevado; de lo que se sigue que todas las formas que en los diversos efectos existen distintas y divididas entre sí, en Dios se unifican como en un poder activo común [...]. Las perfecciones de las cosas creadas se asimilan a Dios según la única y simple esencia divina. Pero nuestro entendimiento, como recibe de las cosas creadas el conocimiento, es informado por las especies de las perfecciones halladas en las criaturas, cuales son de la sabiduría, del poder, de la bondad, y otras semejantes. De donde, así como las cosas creadas se asimilan a Dios por sus perfecciones, aunque de una manera deficiente, así nuestro entendimiento es informado por las especies de estas perfecciones. Pero siempre que el entendimiento se asimila a alguna cosa por

su forma inteligible, aquello que concibe y enuncia según esa forma inteligible, se verifica de aquella cosa a la que se asimila por su especie inteligible, ya que la ciencia es una asimilación del entendimiento a la cosa conocida. Luego es necesario que aquellas cosas que el entendimiento piensa o enuncia de Dios, informado por las especies de estas perfecciones, existan verdaderamente en Dios, que responde a cada uno de los predicados de las especies como aquello a lo cual todas las cosas se asemejan. Ahora bien; si tales especies inteligibles de nuestro entendimiento adecuaran la esencia divina en su asimilación a ella, comprenderíamos la esencia de Dios, y la concepción de nuestro entendimiento sería la perfecta razón de El. Pero las predichas especies no asimilan perfectamente la esencia divina [...] y por tanto, aunque los nombres que el entendimiento atribuye a Dios, sacándoles de tales concepciones, significan aquello que es la divina sustancia, no la significan, sin embargo, perfectamente según que es en sí, sino según que es entendida por nosotros» (176).

En este texto de Santo Tomás, paralelo por lo demás a otros de la *Suma teológica* y de la *Suma contra Gentes*, se resume de manera admirable la doctrina tomista sobre la cognoscibilidad de la esencia divina. Por eso, vamos a tratar de penetrar en él más profundamente.

El principio fundamental en el que se apoya la argumentación de Santo Tomás en el texto citado es éste: *omne agens agit simile sibi*. Este principio puede ser demostrado así: Todo ser que obra, obra según que está en acto, es decir, según que en él haya mayor o menor actualidad, pues como el obrar sigue al ser y el modo de obrar al modo de ser, tanto un ser será más activo, cuanto sea más actual o cuanto más actualidad tenga. Además, «el obrar no es otra cosa que comunicar aquello por lo cual el agente está en acto, según esto sea posible» (177), y por tanto, el agente no produce algún efecto sino comunicando aquello por lo cual él está en acto, es decir, su perfección. Luego todo lo que obra, necesariamente obra un semejante a sí. O de otra manera: todo ser obra según su naturaleza, que es el principio de las operaciones, y por tanto, su acto de obrar habrá de ser una comunicación de su naturaleza en cuanto esto sea posible, vale decir, que su acto de obrar será de alguna manera semejante a su naturaleza. Pero, por otra parte, el acto del agente es al mismo tiempo acto de lo hecho, de la misma manera que el acto del móvil es al mismo tiempo acto del motor; luego el acto de lo hecho, es decir, su perfección será de alguna manera semejante a la naturaleza del agente, y por tanto, todo ser que obra, necesariamente

(176) *De Potentia*, q. 7, a. 5, c.

(177) *De Potentia*, q. 2, a. 1, c.

obra un semejante a sí. Y no se diga que esto solamente puede ser cierto cuando el agente obra por necesidad de su naturaleza, pero no cuando obra voluntariamente, porque el argumento está propuesto con la máxima generalidad, y esa distinción entre el agente necesario y el agente voluntario puede sólo darnos pie para distinguir dos clases de efectos: unívocos y equívocos, pero no para destruir la verdad más universal de que todo agente obra un semejante a sí. Ahora bien, si esto es así podemos concluir que, si bien no es necesario que toda la perfección de la causa esté en el efecto, sí que lo es que toda la perfección del efecto esté en la causa. Por eso, escribe Santo Tomás que «es preciso que la forma de lo hecho esté de algún modo en el agente», y en tal manera esto es así, que si en un efecto encontrásemos alguna perfección que no estuviera de alguna forma contenida en su causa, habríamos de concluir que no era esa la causa adecuada, la causa propia de tal efecto, porque así como «el efecto depende de la causa según que es causa de él» (178), así «el agente obra un semejante a sí según que es agente» (179). De lo cual se sigue que esta doctrina de la necesaria semejanza entre el efecto y la causa o entre lo hecho y el agente se refiere a la causa propia o a aquella que es *per se* y *necesario* requerida para la producción del efecto.

Pero la relación de semejanza entre la causa propia y su efecto no es siempre la misma. En los agentes que obran por inteligencia son, en verdad, más desemejantes los efectos con respecto a su causa, que en los agentes que obran impelidos por necesidad de su naturaleza. Esto lleva a la distinción entre los efectos unívocos y los equívocos, de los cuales, los primeros adecúan plenamente el poder activo de la causa, y los segundos no. Así, en el primer caso, la forma del efecto, según la misma razón está en el efecto que en la causa (de un modo unívoco); y en el segundo caso, la forma del efecto, aunque preexista en la causa, está allá según diversa razón, es decir, según un modo más eminente (de un modo análogo). La relación de semejanza será, pues, unívoca cuando se trate de efectos unívocos, y análoga cuando se trate de efectos equívocos. «Como todo agente—escribe Santo Tomás—ejecuta algo semejante a sí mismo en cuanto agente, y el poder de obrar viene de la forma, es indispensable que se encuentre en el efecto la semejanza de la forma del agente. Por tanto, si el agente pertenece a la misma especie que su efecto, la semejanza entre la forma del agente y la de lo hecho se apoya en que ambos participan en la forma según la misma razón específica, y tal es la semejanza entre el hombre que engendra y el engendrado. En cambio, si el agente no es de la misma especie que el efecto habrá seme-

(178) I, q. 104, a. 1, c.

(179) I, q. 4, a. 3, c.

janza, pero no según la misma razón de especie, y así, por ejemplo, lo que se engendra en virtud de la actividad solar, alcanza cierta semejanza con el sol, pero no una semejanza específica con la forma del sol, sino sólo genérica. Por tanto, si hay algún agente que no pertenezca a ningún género, sus efectos tendrán aún menos semejanza con la forma del agente, puesto que no participa de ella ni específica ni genéricamente, sino en cierto sentido analógico, como en el que el ser es común a todas las cosas» (180).

Ahora bien; los efectos de Dios no pueden ser unívocos con respecto a El, como demostramos más atrás, basándonos en la incomunicabilidad de la esencia divina; luego las perfecciones que encontramos en los seres finitos no guardan una relación de semejanza unívoca con respecto a Dios, sino una relación de analogía, vale decir, que las perfecciones que las cosas tienen están en Dios según una razón diversa que en ellas, a saber: según una razón más eminente. Pero si las perfecciones de las cosas se asimilan según esa relación de analogía a la esencia de Dios, nuestro entendimiento, informado por las especies de esas perfecciones, también se asimilará a Dios en lo que concibe o enuncia de la esencia divina. «Pero siempre que el entendimiento se asimila a alguna cosa por su forma inteligible, aquello que concibe y enuncia según esa forma inteligible se verifica de aquella cosa a la que se asimila por su especie inteligible». «Luego es necesario que aquellas cosas que el entendimiento piensa o enuncia de Dios, informado por las especies de estas perfecciones, existan verdaderamente en Dios, que responde a cada uno de los predicados de las especies de estas perfecciones como aquéllo a lo cual todas las cosas se asemejan». De lo cual se sigue, no sólo que la validez de nuestro conocimiento de la esencia de Dios se apoya en esa necesaria semejanza de las cosas (de cuyas especies obtenemos todo el contenido de nuestro saber) y Dios, sino también que la modalidad de nuestro conocimiento de Dios, vale decir, la manera como nuestro entendimiento se asimila a la esencia divina al conocerla, depende de y sigue a la modalidad de la asimilación de las cosas a Dios. Por eso, si tales especies de nuestro entendimiento adecuaran la esencia divina en su asimilación a ella, comprenderíamos la esencia de Dios y la concepción de nuestro entendimiento, sería la perfecta razón de Dios». Mas como «las predichas especies no asimilan perfectamente la esencia divina», sino que guardan con ella una relación de semejanza analógica, por eso las concepciones de nuestro entendimiento «significan aquello que es la divina sustancia, pero no la significan perfectamente según es

(180) I, q. 4, a. 3, c.

en sí misma», sino según que está representada en las perfecciones de las criaturas. es decir, según una relación de semejanza analógica.

5.—La analogía metafísica

Acabamos de decir que las perfecciones que podemos aplicar a Dios a partir de las cosas creadas no representan perfectamente la esencia divina, ya que sólo guardan con ella una relación de semejanza analógica; pero ¿en qué consiste esa semejanza de analogía? Santo Tomás ha tratado esta cuestión en varios lugares de sus obras (181), y aunque siempre hay en él un acuerdo fundamental en cuanto a la necesidad de utilizar la analogía para el conocimiento de la esencia divina, parece que este acuerdo falta cuando se trata de determinar la especie de analogía que es preciso emplear, ya que en unos casos dice que se trata de una analogía de proporcionalidad, y en otros que se trata de una analogía de atribución.

La necesidad de la analogía está basada: *a)* en el principio fundamental que rige todo el conocimiento esencial de Dios, a saber: que todo el que obra produce un semejante a sí, y *b)* en la desproporción o distancia que hay entre Dios, ser infinito, y todos sus efectos, seres finitos. Ni pura equivocidad, porque la semejanza es necesaria, dado que Dios es la causa y las criaturas efectos suyos, ni pura univocidad, porque la distancia entre Dios y las cosas es infinita. Luego analogía. Pero oigamos a Santo Tomás:

«Es preciso decir que el nombre de *ciencia* no se predica de la de Dios y de la nuestra de modo enteramente unívoco, ni tampoco de manera totalmente equívoca, sino que se predica según una cierta analogía o proporción. Pero la conveniencia de proporción puede ser doble y de aquí que sea también doble la comunidad de analogía. Porque hay una conveniencia que se da entre cosas que guardan entre sí una proporción, debida a que hay una determinada distancia u otra relación entre ellas, como el número dos con el uno, porque aquél es el doble de éste; pero hay también otra conveniencia que se da entre cosas que no guardan proporción entre sí, sino sólo cierta semejanza, debida a que son miembros de dos proporciones semejantes, como el número seis conviene con el número cuatro, porque así como el seis es doble que el tres, así el cuatro es doble que el dos. A la primera conveniencia se le llama de *proporción*, y a la segunda de *proporcionalidad* [...]. Pues bien; en aquellas

(181) Cf. I, q. 13, a. 5; *I Sent.*, Prol., a. 2, ad 2; D. 19, q. 5, a. 2, ad 1; D. 35, a. 4; C. G., lib. I, caps. 32, 33, 24; *De Potentia*, q. 7, a. 7; *De Veritate*, q. 2, a. 11; *Comp. Theol.*, cap. 27.

cosas que son análogas con analogía de proporción es necesario que se dé alguna relación determinada entre las mismas en cuanto a aquéllo que les es común por esa analogía; y por ello es imposible que algo pueda predicarse con este modo de analogía de Dios y de la criatura [...]. Pero en la analogía de proporcionalidad no es necesario que haya ninguna relación determinada entre aquellas cosas de las cuales se predica algo con esa analogía; y por eso nada se opone a algo pueda predicarse con este modo de analogía de Dios y de la criatura» (182). La analogía que defiende, por tanto, Santo Tomás en este lugar, por lo que se refiere a la semejanza entre Dios y la criatura, es la de proporcionalidad, la cual no designa una semejanza en la forma, sino sólo una semejanza en la relación. De modo que si predicamos, por ejemplo, la sabiduría de Dios, el sentido de la expresión «Dios es sabio» no sería éste: «Dios posee la forma en que la sabiduría (humana) consiste», sino este otro «Dios guarda con respecto a algo que en El hay, y que nosotros llamamos sabiduría, una relación semejante a la que cada uno de nosotros guarda con su sabiduría». Sólo así, según Santo Tomás, se salvan, de una parte, la necesaria semejanza que existe entre las criaturas y Dios, y de otra, la infinita distancia que también existe entre aquélla y Este. En este punto, la interpretación de Santo Tomás no tiene dificultades.

Pero es el caso que en otros sitios Santo Tomás ha defendido la analogía de atribución o de proporción entre Dios y las cosas creadas. Oigámosle: «Se ha de decir que estos nombres se aplican a Dios y a las criaturas por modo de analogía, o sea, de proporción, que, tratándose de nombres, puede ocurrir de dos maneras: o porque muchos términos guardan proporción con uno solo, v. gr. el término *sano*, que se aplica a la medicina y a la orina—porque ambas cosas dicen orden y guardan proporción con la salud del animal, una como signo y otra como causa—, o bien porque uno guarda proporción con otro, como el término *sano*, que se aplica a la medicina y al animal, por cuanto la medicina es causa de la salud del animal. Y de este segundo modo es como decimos algunas cosas de Dios y de las criaturas, en sentido no unívoco ni puramente equívoco, sino analógico, pues, según hemos dicho, no podemos denominar a Dios más que por las criaturas. Por consiguiente, lo que se diga de Dios y de las criaturas, se dice en cuanto hay cierto orden de la criatura a Dios, como a principio y causa en la que preexisten de modo más elevado todas las perfecciones de las cosas» (183). He aquí defendida por Santo Tomás la analogía de atribución.

Esta aparente falta de acuerdo consigo mismo, puede resolverse, sin

(182) *De Veritate*, q. 2, a. 11, c.

(183) I. q. 13, a. 5, c.

embargo, en una síntesis armónica, porque, desde luego, nada se opone a que una misma perfección realice las dos especies de analogía que tratamos de concordar. Más aún, por lo que se refiere a las perfecciones *simpliciter simplices*, o que no encierran en su concepto imperfección alguna, es necesario que la analogía que realizan sea a la vez de proporcionalidad y de atribución. Cayetano, en su celebrado opúsculo «De nominum analogia» ha defendido con razones al parecer inconcusas que la analogía metafísica verdadera es la analogía de proporcionalidad; pero tal vez se haya exagerado la nota, admitiendo esa analogía con exclusión de la de atribución. Suárez, por su parte, ideando la analogía de atribución intrínseca, ha creído poder explicarlo todo a este respecto sin recurrir a la proporcionalidad; pero esto no es admisible en una concepción tomista. La fórmula exacta que viene a dar la clave de la solución en este punto es ésta: la analogía metafísica es formalmente de proporcionalidad y virtualmente de atribución. Una perfección no puede ser análoga con analogía intrínseca, que es la única que merece el nombre de tal, si no se recurre a la proporcionalidad. La perfección del ser, por ejemplo, en tanto que contiene aquello que es común a todas las cosas y también lo que es propio de cada una de ellas, no puede tener más unidad que la de relación (relación de esencia a existencia) y por eso no puede tener más analogía que la de proporcionalidad. Pero cuando se trata de perfecciones que están realizadas según grados, el recurso a la atribución es también necesario. La misma perfección del ser, en cuanto se realiza en Dios, que es ser por esencia, y las criaturas, que son seres por participación, exige una analogía de atribución. Podríamos decir que en la analogía metafísica, la esencia es la proporcionalidad, pues no se predica una forma como semejante, sino una relación entre formas o principios, y la propiedad es la atribución, pues esa relación predicada no es idéntica, sino que se realiza según grados y con orden de prioridad y posteridad.

6.—Triple procedimiento para alcanzar la esencia divina

Sabido ya que la semejanza entre Dios y las cosas es analógica, y que la analogía en cuestión es de proporcionalidad y de atribución veamos ahora cómo hay que aplicar dicha analogía.

«Nuestro conocimiento natural—escribe Santo Tomás—tiene su principio en los sentidos, y por ello, sólo puede alcanzar hasta donde puede llevarle lo sensible. Lo sensible no puede elevar la inteligencia hasta ver la esencia divina, porque las criaturas sensibles son efectos que no se

equiparan con el poder de su causa, por lo cual no es posible conocer con su auxilio todo el poder de Dios, ni, por tanto, ver su esencia. Sin embargo, como son efectos suyos y de El dependen como de su causa, pueden llevarnos a conocer la existencia de Dios, y lo que necesariamente ha de tener en su calidad de causa primera de todas las cosas, que sobrepasa a cuanto produce. Por tanto, podemos conocer su relación a las criaturas, o sea, que es causa de todas ellas, y la diferencia entre las criaturas y El, o sea, que no es ninguna de las cosas que produce, y que esta diferencia no es debida a que le falte nada de lo que las criaturas tienen, sino a su infinita excelencia» (184).

Tres procedimientos noéticos se nos ofrecen, según esto, para llegar a conocer la esencia divina; primero, el afirmar, por vía de causalidad, la existencia en Dios de las perfecciones que El ha causado en los seres finitos; segundo, el negar, por vía de remoción, la existencia en Dios de lo que es propio de los seres finitos, y tercero, elevar, por vía de eminencia, al grado máximo las perfecciones que atribuyamos a Dios. Pero para una exacta intelección de estos tres procedimientos conviene hacer todavía algunas consideraciones.

Adviértase, en primer lugar, que no todas las perfecciones que encontramos realizadas en los seres de nuestra experiencia son iguales en el sentido de que puedan ser aplicadas a Dios por el mismo procedimiento. Existen, en efecto, perfecciones que no encierran en su concepto imperfección alguna, como la bondad, la verdad, el ser, la vida, etc.; existen otras, en cambio, que en su concepto vienen afectadas de radical imperfección, como la corporeidad, la racionalidad, etc., y es claro que estas dos clases de perfecciones no pueden ser predicadas de Dios de la misma manera. Téngase en cuenta también que en toda perfección realizada en las cosas podemos distinguir aquello que la perfección es y el modo como está realizada, como también podemos distinguir paralelamente en nuestros conceptos lo que significan y el modo de significarlo.

Pues bien; véase ahora este texto de Santo Tomás: «Los nombres de Dios pueden ser considerados de una doble manera: o en cuanto al modo de significar, y así, como quiera que significan según el modo de las criaturas [...], no convienen a Dios propiamente; o en cuanto a la cosa significada, y así, hay que distinguir aquellos que significan absolutamente una perfección, como la sabiduría, la bondad y otras semejantes, los cuales se predicán de Dios propia y no metafóricamente, y aquellos que significan una perfección como constreñida a la forma de la criatura, cuya perfección es imperfecta con respecto a la divina perfección, y estos nombres no convienen a Dios sino metafóricamente» (185).

(184) I, q. 12, a. 12, c.

(185) *In I Sent.*, Dist. 22, q. 1, a. 2, c.

En este texto habla Santo Tomás de los nombres que se aplican a Dios, pero como «los nombres son signos de los conceptos y los conceptos representaciones de las cosas» (186), podemos muy bien aplicar lo que dice Santo Tomás de los nombres a los conceptos, y a las perfecciones mentadas en ellos. Así, el pensamiento de Santo Tomás será éste: las perfecciones que encontramos en las criaturas no son aplicables a Dios en cuanto al modo como están realizadas, sino metafóricamente. Pero en cuanto a lo que son esas perfecciones, habrá que distinguir si son perfecciones puras (que no encierran en su concepto ninguna imperfección) o si son perfecciones mixtas (que están afectadas de imperfección en su concepto). Las primeras pueden ser aplicadas a Dios propiamente; las segundas, sólo metafóricamente. Ahora bien, aplicar a Dios una perfección propiamente es afirmarla de El *sustantialiter*, o *formaliter*, es decir, como formando parte de su esencia. En cambio, aplicar a Dios una perfección metafóricamente es predicarla de El *virtualiter*, esto es, predicarla, no como formando parte de su esencia, sino encerrándola en el poder que Dios tiene de producirla.

Por tanto, el triple procedimiento noético que hemos propuesto más atrás se llevará a cabo de la siguiente manera: primero, por vía de afirmación o de causalidad, se predicarán de Dios *sustantialiter* todas las perfecciones puras que encontremos en las criaturas y *virtualiter*, todas las perfecciones mixtas; pero unas y otras sólo en cuanto a lo que son o a lo que significan; segundo, por vía de negación o de remoción, se quitará de Dios el modo como las perfecciones que habíamos aplicado antes se encuentran realizadas en las cosas de nuestra experiencia; y tercero, por vía de eminencia, se afirmará de Dios el modo supereminente o infinito con el que todas las perfecciones se encuentran en El. Por tanto, estos tres procedimientos son solidarios, y por ellos podemos conocer propiamente lo que es Dios, aunque de una manera imperfecta. Por otra parte, el fundamento de la validez de esta triple vía para conocer la esencia divina puede verse en la necesaria semejanza de los efectos con respecto a su causa, Dios, y en la no menos necesaria desemejanza entre el modo de ser de Dios y el modo de ser de cualquier efecto de El.

7.—Perfecciones de persona y perfecciones de cosa

Para completar esta cuestión de la cognoscibilidad de la esencia divina según Santo Tomás, conviene decir finalmente que en el pensamiento del Doctor Angélico hay una diferencia radical entre las perfecciones

(186) I, q. 13, a. 1, c.

de las personas y las de las cosas cuando se trata de aplicarlas a Dios. Aparte de las perfecciones trascendentales—entidad, bondad, verdad, unidad, etc.—, que, como tales, se encuentran realizadas en todos los seres (personas o cosas), hay otras perfecciones que son también *simpliciter simplices* o que no encierran en su concepto imperfección alguna, y que por ello pueden también predicarse de Dios. Y estas perfecciones son las propias de la persona. Esto lo expresa Santo Tomás diciendo que la persona es imagen de Dios, mientras que las cosas son meros vestigios de El. «Aunque en todas las criaturas—escribe—hay alguna semejanza de Dios, sólo en la criatura racional se encuentra la semejanza de Dios por modo de imagen [...]; y en las otras criaturas por modo de vestigio [...]. Esta diferencia entre las criaturas racionales y las otras criaturas puede ser considerada, ya en cuanto que en las criaturas racionales está representada la semejanza de la naturaleza divina, ya en cuanto que en ellas está también representada la semejanza de la Trinidad increada. Pues, por lo que atañe a la semejanza de la naturaleza divina, las criaturas racionales alcanzan en cierto modo una representación de especie con respecto a Dios, en cuanto imitan a Este, no sólo en que existen y viven, sino también en que entienden [...]; pero las otras criaturas no entienden, aunque aparezca en ellas cierto vestigio del entendimiento que las produjo, si se considera la disposición de los miembros. De manera semejante, como quiera que la Trinidad increada hay que concebirla según la procesión del Verbo respecto del Dicente, y la del Amor respecto de los dos primeros [...], en la criatura racional, en la cual se encuentra la procesión del verbo mental según el entendimiento, y la procesión del amor según la voluntad, puede decirse que existe cierta imagen de la Trinidad increada por cierta representación de especie. Pero en las otras criaturas no se encuentra un principio que profiera el verbo mental, ni el amor, aunque aparezca en ellas cierto vestigio de que estas cosas se encuentran en la causa que las ha producido. Pues el hecho de que la criatura tenga una sustancia modificada y finita demuestra que procede de algún principio; la especie de ella demuestra que ha sido hecha con arreglo a un verbo, así como la forma de la casa demuestra el concepto del artífice; y finalmente, el orden que tiene demuestra que ha sido producida por amor, ya que todo efecto se ordena al bien, como el uso que se hace de un edificio demuestra la voluntad del artífice que lo construyó» (187). Tenemos, pues, que para Santo Tomás, la criatura racional o la persona tiene una dignidad, una nobleza ontológica muy superior a la que tiene la criatura irracional o la cosa, y esta dignidad estriba en que la primera es imagen de Dios, es decir, imita a Dios según una cierta

(187) I, q. 93, a. 6, c.

representación de especie, mientras que la segunda es sólo vestigio de El, es decir, que imita a la Causa primera según una representación que no es de especie en ningún sentido. Y por esto mismo las perfecciones de la persona son perfecciones puras y pueden atribuirse a Dios formalmente, mientras que las perfecciones de la cosa, si no son perfecciones trascendentales, son perfecciones mixtas, y no pueden atribuirse a Dios más que virtualmente.

Y en cuanto a la dificultad que podría surgir al intentar compaginar esta doctrina con la expuesta más atrás, a saber: que entre Dios y sus efectos nunca hay univocidad, ni de especie ni de género, sino sólo analogía, es preciso tener en cuenta lo siguiente: En primer lugar, cuando se dice que la persona es imagen de Dios, no se toma esta expresión en toda la puridad de sus términos; se trata de una imagen imperfecta; no de una imagen perfecta; se trata de una *representación de especie*, no de una *conveniencia* en la especie. Y en segundo lugar, cuando se dice que entre Dios y sus efectos no hay sino analogía, esta analogía no es sólo de proporcionalidad, por la que habría igual distancia con respecto a Dios en las perfecciones análogas de una piedra y en las de un ángel, sino que es también de atribución, por la que se salva una gradación en las perfecciones análogas.

II

CONSTITUTIVO FORMAL

La realidad del conocimiento esencial de Dios comprende en el pensamiento de Santo Tomás la determinación de los atributos divinos, y en primer lugar, la de aquel atributo fundamental que, según nuestro modo de conocer, es el primero ontológicamente y del que se derivan todos los demás; a este atributo fundamental se le llama «constitutivo formal».

El constitutivo formal de Dios, según Santo Tomás, es el *ipsum esse subsistens*, doctrina que puede verse expuesta en numerosos lugares de sus obras. Tratando el Doctor Angélico del nombre que con más propiedad conviene a Dios escribir en la *Suma Teológica*: «*El que es* es el más propio de todos los nombres de Dios, y esto por tres razones. Primera, por su significado. Este nombre no significa una forma determinada, sino el mismo ser (*ipsum esse*), y puesto que el ser de Dios es su misma esencia, y esto a nadie conviene más que a El, éste será, sin duda, entre todos, el nombre que le designa con mayor propiedad, pues los seres toman nombre de su forma. Segunda, por su universalidad. Los otros nombres de Dios son menos comunes, y cuando equivalen a éste, le añaden algún concepto distinto, por el cual, en cierto modo, lo informan y determinan. Pues bien, como nuestro entendimiento no puede durante esta vida conocer la esencia de Dios tal cual es en sí misma, todo cuanto determina lo que conocemos de Dios a un modo de ser cualquiera, contribuye a alejarlo del modo de ser que tiene; y por esto, cuanto menos determinados y más comunes y absolutos sean los nombres, con tanta mayor propiedad los aplicamos a Dios. A este propósito dice el Damas-

ceno que el más principal de todos los nombres que se aplican a Dios es *El que es*, pues es nombre que lo abarca todo, porque incluye al mismo ser como un piélagos de sustancia infinito e indeterminado. Efectivamente, con otro nombre cualquiera se determina algún modo de ser de la sustancia de una cosa, pero con este nombre no se determina ninguno, porque se refiere indeterminadamente a todos, y por esto le llama piélagos infinito de sustancia. Tercera, por lo que incluye su significado, pues significa el ser en presente, y esto es lo que con la mayor propiedad se dice del de Dios, que no conoce pasado ni futuro, como dice San Agustín» (188). Pero si el nombre «El que es» es el más propio de Dios, el que expresa mejor la esencia divina y por otra parte el nombre «El que es» «no significa una forma determinada, sino el mismo ser», es que el ser mismo subsistente es el atributo fundamental de Dios.

Por lo demás, al decir que el ser o la existencia subsistente es el constitutivo formal de Dios, no quiere Santo Tomás, ni mucho menor, negar a Dios la esencia. El sentido de la doctrina tomista en este punto es que la esencia de Dios consiste precisamente en su existencia. «Hay que decir—escribe el Santo Doctor—que no sólo se identifica Dios con su esencia, según hemos visto, sino también con su existencia, y esto se puede demostrar de varias maneras. Primero, porque cuanto se halla en un ser y no pertenece a su esencia, tiene que ser causado, o bien por los principios esenciales, cual sucede con los accidentes de cada especie [...], o bien por algún agente externo [...]. Si, pues, la existencia de algún ser es distinta de su esencia, la existencia forzosamente ha de provenir de un agente exterior o de los principios esenciales del propio ser. Pero es imposible que los solos principios esenciales de un ser causen su existencia, porque entre los seres producidos no hay uno que sea causa suficiente de su ser, y por tanto, aquello cuya existencia es distinta de su esencia, tiene una existencia causada por otro. Mas nada de esto es aplicable a Dios pues sabemos que es la primera causa eficiente, y por tanto, es imposible que en Dios el ser sea distinto de la esencia. Segundo, porque la existencia es la actualidad de toda forma o naturaleza, ya que no habría bondad, o humanidad actual si de hecho no existiesen. Por tanto, toda existencia que sea distinta de la esencia, tiene con ella la misma relación que el acto con la potencia. Pero como en Dios no hay potencialidad alguna, según hemos visto, síguese que en El no es la esencia cosa distinta de la existencia, y por consiguiente, su esencia es su misma existencia» (189).

Con esto se coloca Santo Tomás en el extremo opuesto a Descartes, que, al concebir a Dios como *Causa sui*, hacía consistir la esencia divi-

(188) I, q. 13, a. 11, c.

(189) I, q. 3, a. 4, c.

na en una absoluta e incontrolable libertad. Dios, en el pensamiento cartesiano, no tiene esencia, pues que la esencia expresa determinación y Dios es absoluta indeterminación. En cambio, para Santo Tomás, la esencia divina es la más determinada, pues que, carente de toda potencialidad, no puede recibir alguna nueva determinación; Dios es acto puro, plenitud de perfección, absoluta determinación. Y esto no obsta a la libertad divina, ni a la vida u operaciones divinas, merced al profundo y flexible concepto del ser que tiene el Doctor Angélico. Para Santo Tomás, el ser o la existencia (*esse*) es la perfección fundamental, la perfección de las perfecciones; en las cosas finitas se encuentra limitada por la recepción en una esencia realmente distinta, pero de suyo es infinita; y por eso entraña en sí todas las otras perfecciones operativas que son *simpliciter simplices*: el entender y el amar deben identificarse formalmente con la existencia, cuando ésta es irrecepta o subsistente: el entender es un cierto ser perfecto, y lo mismo debe decirse del amor. Por eso, decir que Dios es *Existencia subsistente* no es negar a Dios la perfección propia de la esencia ni constituirlo en un orden estático; es, por el contrario, colocarlo en el ápice más elevado de la perfección esencial (ya que la esencia identificada con la existencia tiene toda la perfección de la esencia creada, esto es, su actualidad, sin la imperfección que le es propia, es decir, su potencialidad) y constituirlo en la plenitud de la perfección operativa (ya que la operación que se identifica con el existir tiene toda la perfección de la operación creada, esto es, su efusión y fuerza, sin la imperfección que le es inherente, es decir, el movimiento).

Con estas ideas ya resulta fácil explicar por qué se ha podido defender dentro del tomismo que el constitutivo formal de Dios es el *ipsum intelligere subsistens*, como lo ha hecho Juan de Santo Tomás; y de igual modo podía haberse defendido que ese constitutivo formal es el *ipsum velle subsistens*. En realidad, el entender y el amar son dos perfecciones puras que, aunque en las criaturas se distinguen realmente de su sustancia, en Dios se identifican formalmente con su esencia. Para nuestro entendimiento finito no es posible comprender esta identificación, y así siempre significamos el entender con un concepto distinto del concepto del ser o del concepto del amar; pero incluso a nuestro entendimiento le es dado trascender este modo de conceptualizar y vislumbrar de algún modo este misterio del «piélago de la sustancia divina», en el que la esencia es formalmente existir, formalmente entender y formalmente amar.

Por lo demás, del constitutivo formal de Dios así entendido derivan, según Santo Tomás, todos los demás atributos que podemos predicar de Dios.

TERCERA PARTE

CONCLUSIONES

CAPÍTULO VII

**INTERIORIDAD Y EXTERIORIDAD EN EL CONOCIMIENTO NATURAL
DE DIOS**

I

EN CUANTO A LA DEMOSTRACION DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Llevada a cabo en los capítulos anteriores la exposición de las doctrinas del conocimiento natural de Dios de Descartes y de Santo Tomás, como las de representantes típicos de dos posiciones radicalmente distintas e irreductibles entre sí, es llegado el momento de hacer una recapitulación de lo dicho y extraer algunas conclusiones doctrinales.

Y en primer lugar digamos que la posición de Descartes es una posición idealista, al menos en su principio, y la de Santo Tomás, una posición realista. Para Descartes, en efecto, es un postulado incontrovertible, que se admite sin prueba, el principio de la inmanencia, es decir, la afirmación de que el objeto del conocimiento humano, incluso directo, son las ideas o modificaciones del propio sujeto cognoscente. Pero esto ya es idealismo, y ha de fructificar en idealismo, si se procede con lógica hasta el final. En efecto, si lo que se alcanza en el acto del conocimiento directo son las ideas, en vano será que nos esforcemos por trascenderlas y llegar a las cosas mismas. El caso privilegiado, según Descartes, en que se produce el salto a la realidad misma, es el caso del *cogito*; pero la inconsecuencia lógica del *cogito* no puede pasarnos inadvertida. No hay ningún pensar sin objeto (sin idea pensada, para el idealismo): y así, el *cogito* tiene que versar necesariamente sobre algo. Y bien; sea este algo

la idea misma del yo, que es lo más favorable al logro de los propósitos realistas que animan a Descartes, ¿qué se puede concluir de esto? Sólo una cosa: que existe la idea del yo en la que pienso; pero en manera alguna podrá concluirse que existe el yo que piensa. Para esto último sería necesario cambiar la concepción del conocimiento en sentido realista, y decir que lo que alcanzamos en el acto del conocimiento son las cosas mismas, bien que a través de sus ideas. Y si del hecho de pensar en el yo no puede concluirse otra cosa que la existencia de la idea del yo, si vamos más adelante y tomamos al pensar mismo, o mejor, a la idea del pensar, por objeto, tendremos que también el pensar se reduce a idea, o que sólo podemos decir que existe la idea del pensar, pero no el pensar mismo. De este modo, arrastrados por la fuerza de unas deducciones lógicas perfectas, aunque viciadas en su raíz, nos veremos obligados a reconocer que no tiene sentido alguno el ser real, la cosa en sí misma, y que sólo se da y puede darse el ser de razón, la idea pensada y en cuanto pensada. Y para no vernos abocados entonces en el caos resultante de la atomización del pensamiento en las distintas ideas pensadas, tendremos que identificar al pensamiento con sus ideas (no ciertamente reduciendo las ideas al pensamiento, sino reduciendo el pensamiento a las ideas), y dotar de actividad (?) a las ideas mismas, considerándolas como un absoluto que se despliega en la historia por su propia virtualidad intrínseca. Consecuencia esta última que expresa la esencia misma del idealismo, y que hubiera sido la última evolución del pensamiento de Descartes si éste no se hubiese parado, con manifiesta inconsecuencia lógica, a mitad de camino.

Descartes, pues, es un idealista *in radice*, y de este vicio capital viene afectada toda su doctrina del conocimiento natural de Dios. Santo Tomás, por el contrario, es francamente realista, en los principios y en las conclusiones, y este realismo suyo le proporciona la base para la construcción de la doctrina más perfecta que se conoce acerca del conocimiento natural de Dios. Veamos ahora las consecuencias que estas dos posiciones doctrinales tienen en orden al planteamiento y solución del problema del conocimiento de Dios; y en primer lugar, por lo que atañe a la demostración de que Dios existe.

1.—La interioridad como punto de partida

En el ambiente idealista que se respira en el sistema cartesiano, la demostración de la existencia de Dios tiene que apoyarse necesariamente en la interioridad. Ya vimos cómo dentro de la concepción cartesiana sólo son posibles tres pruebas de la existencia de Dios; la que, partiendo de la idea de Dios existente en el pensamiento, llega a Dios como causa

eficiente de ella; la que, arrancando del yo que tiene idea de Dios, termina en Dios como causa eficiente de él; y la que, analizando la idea de Dios, concluye en la existencia de Dios contenida en aquella idea. Y esto es así porque, habiendo negado Descartes la validez de la intuición sensible, se le ha hecho dudosa la realidad del mundo exterior y ya no puede partir más que de la interioridad.

Pero no se crea que ésta es una exigencia del sistema cartesiano únicamente; es una exigencia de todo sistema que se construya sobre la base del principio de la inmanencia. La primera consecuencia de este principio es hacer cuestionable la realidad del mundo exterior. Más tarde, también se hará cuestionable la existencia de la sustancia pensante, pues ella es una realidad, y dentro del principio de la inmanencia sólo puede alcanzarse la idealidad; pero esta consecuencia no siempre es sacada por los distintos pensadores que admiten aquel principio. Pero en cuanto al mundo exterior, el parecer es unánime: o no existe o es muy dudosa su existencia. En consecuencia, cuando se trate de demostrar la existencia de Dios, no se podrá partir de la exterioridad, sino que habrá que refugiarse necesariamente en la interioridad.

Y no es que la interioridad no sirva en absoluto para montar sobre ella una demostración de la existencia de Dios; el defecto está en que se privilegia a la interioridad, más todavía, en que se la declara como el único punto de partida posible. Pero esto merece algún comentario.

Hay dos maneras de partir de la interioridad en orden a la demostración de la existencia de Dios: una realista y otra idealista. El modo idealista es una consecuencia del principio de la inmanencia, el cual, de ser mantenido con rigor, lleva a reducir incluso toda la realidad interior, toda la realidad del sujeto pensante, a la pura inmanencia del pensamiento, a la idealidad del conocimiento; y en esta coyuntura la demostración de la existencia de Dios es imposible, ya que el pensamiento nunca puede alcanzar algo distinto de sí mismo, y es completamente inteligible un ser en sí, independiente del conocimiento. El modo realista, por su parte, puede presentar dos formas: o bien se parte de la interioridad como de un ser más entre los seres del mundo, o bien se parte de ella como de un ser privilegiado noéticamente, esto es, como lo primero y más seguramente conocido. Por lo que se refiere a la primera forma, está perfectamente justificado poner el punto de partida en la interioridad, pues dentro de una filosofía realista, tan segura y evidente es la existencia del propio yo, como la de las cosas exteriores que son inmediatamente experimentadas. Pero por lo que atañe a la segunda forma de realismo de la interioridad, los reparos que surgen son de gran monta. Todo el problema aquí se centra sobre la existencia en nosotros de una intuición intelectual que se llevara a cabo antes y con independencia de

la intuición sensible. Descartes cree que existe esa intuición, con la que sueña—pensando ya en realista—haber alcanzado la sustancia misma del sujeto pensante. Santo Tomás, en cambio, rechaza esa intuición con toda energía.

No existe una intuición intelectual anterior a la intuición sensible. La intuición en su sentido más usual es el conocimiento en cuanto permanece en la línea de la existencia concreta o ejercida, y en este sentido se contrapone en el hombre a la conceptualización, que es el conocimiento, de orden intelectual siempre, en cuanto permanece en la línea de la esencia. Pues bien, la primera intuición que el hombre tiene es la intuición sensible, la cual nos entrega, junto a las cualidades sensibles de las cosas materiales, la existencia actual de esas mismas cosas. Por lo que se refiere a la intuición intelectual—conocimiento existencial inmediato llevado a cabo por el entendimiento humano—hay que decir: 1.º Que éste sólo puede versar sobre el mismo sujeto espiritual que conoce intelectualmente; no sobre las cosas materiales (las cuales tienen que ser abstraídas de la materia y desexistencializadas en un sentido para poder ser entendidas), ni sobre los seres positivamente espirituales (los cuales no se hallan inmediatamente presentes al entendimiento humano en el actual estado de su unión con el cuerpo); 2.º Que la intuición intelectual humana no puede tener por objeto inmediato y primero a la misma sustancia espiritual que entiende, pues ella es pura potencia en el orden de la intelectualidad, sino sólo a los actos intelectivos de esa sustancia; y 3.º Que la intuición intelectual humana necesita, para poder ejercerse, de la previa intuición sensible, ya que los actos intelectivos no se producen si el entendimiento no ha sido previamente fecundado por la especie inteligible, la cual supone la existencia de las imágenes y, en último término, de la sensación.

Toda esta doctrina está magníficamente expuesta por Santo Tomás en *De Veritate*, q. 10, a. 8, donde se lee entre otras cosas: «Del alma se pueden tener dos conocimientos [...]. Uno por el que se conoce el alma en cuanto a lo que le es propio; otro por el que se conoce el alma en cuanto a lo que le es común con todas las almas. El conocimiento que se tiene del alma en cuanto a lo común es aquel por el que se conoce la naturaleza del alma [conocimiento esencial o conceptualizador]; y el conocimiento que se tiene del alma en cuanto a lo que le es propio es aquel por el que se conoce al alma existente en tal individuo [conocimiento existencial o intuitivo] [...]. Pues bien, por lo que atañe al conocimiento existencial, se ha de distinguir entre conocimiento *habitual* y conocimiento *actual*. Y en cuanto al conocimiento actual, por el cual alguien percibe que tiene un alma, digo que el alma se conoce por sus actos. Por que en esto percibe alguien que tiene un alma y que vive y que

existe, en que percibe que él siente y entiende, y ejerce las demás operaciones vitales [...]. Pero nadie percibe que él entiende, si antes no entiende algo, porque primero es entender algo que entender que se entiende, y por tanto, el alma viene al conocimiento de que ella existe, porque antes entiende y siente» (190). Es verdad que Santo Tomás habla aquí mismo de un conocimiento habitual del alma por sí misma: «En cuanto al conocimiento habitual—escribe—digo que el alma se percibe por su propia esencia, esto es, que del hecho de que su esencia es presente a sí misma, puede pasar al acto del conocimiento de sí misma» (191); pero este conocimiento habitual no es propiamente conocimiento, esto es, identidad intencional de sujeto y objeto, sino presencialidad entitativa, o, mejor, identidad ontológica de sujeto y objeto. Por lo que hace al conocimiento actual, como dice el Angélico, no puede éste ser llevado a cabo, cuando se toma al alma misma por objeto, sino después de haber conocido algo distinto del alma, y esto tanto en el orden existencial o intuitivo, único al que nos referimos aquí, como en el orden esencial o de conceptualización, como lo prueba Santo Tomás en el mismo pasaje de donde hemos tomado los textos anteriores.

No se puede, pues, partir de la interioridad como de un punto de arranque privilegiado, como del punto más seguro y primeramente conocido, como quiere Descartes, cuando de demostrar la existencia de Dios se trate.

2.—La interioridad como procedimiento de demostración

Una consecuencia necesaria de haber privilegiado la interioridad como punto de partida para la demostración de la existencia de Dios, es el que haya de procederse por vía de estricta interioridad en el desarrollo de la demostración misma. Y un ejemplo de excepción a este respecto es el llamado argumento ontológico, al que se adhieren, después de San Anselmo, todos los pensadores de la interioridad. En este argumento se trata de deducir la existencia de Dios del sólo análisis de su idea, con lo que no es necesaria la referencia a la exterioridad, y éste es el ideal de quien se ha refugiado en la interioridad por parecerle dudosa o acaso inaccesible la realidad exterior. Pero tratemos de precisar las ideas.

Es evidente que el proceso de toda demostración se apoya en un principio: el de contradicción, el de razón suficiente, el de causalidad eficiente, el de finalidad, etc. Pero en cualquiera de estos principios se pueden descubrir dos aspectos: uno esencial, que viene manifestado por su

(190) *De Veritate*, q. 10, a. 8, c.

(191) *De Veritate*, q. 10, a. 8, c.

universalidad, y otro existencial, que viene indicado en su realidad. Así, por ejemplo, cuando se dice que «todo ser contingente es eficientemente producido por otro» hay aquí un juicio que pertenece al orden de la esencia, y de aquí que valga universalmente para todos los seres contingentes; pero hay también una referencia al orden de la existencia en cuanto que ese principio es real o se realiza efectivamente en los seres contingentes que existen. Pues bien, apliquemos esto al caso de la demostración de la existencia de Dios, según los pensadores de la interioridad.

Ya decíamos antes que la interioridad puede entenderse en dos sentidos: uno idealista y otro realista. En el sentido idealista la interioridad no es cosa o sustancia, sino acto de pensar o pensamiento: o lo que es lo mismo, que ya no se admite el ser real o independiente del pensamiento, sino sólo el ser ideal o pensado, totalmente dependiente del pensamiento. Este, por supuesto, no es el caso de Descartes, pero es la consunción lógica de su primera posición, y a la que hubiese llegado de proceder con todo rigor, después de haber admitido el principio de la inmanencia. Pero veamos lo que ocurre en el proceso de demostración de Dios, dentro de la interioridad entendida idealistamente. En este caso, los principios universales en que se apoya la demostración sólo pueden tener un sentido esencial; carecen en absoluto de realidad o de referencia al orden de la existencia. Y esto es claro porque, si en el orden de los conceptos o de la simple aprehensión no hay captación de ninguna cosa real, de ninguna esencia que existe fuera del acto cognoscitivo, tampoco en el orden de los principios o del juicio, que se apoya en aquél (en el orden de los conceptos o de la simple aprehensión) habrá captación de alguna realidad. Por eso, en el idealismo puro, es imposible demostrar la existencia de Dios, como ser real y trascendente, ni por el manejo de los simples conceptos, ni por el uso de los principios.

Pero decimos que la interioridad puede ser entendida también en sentido realista, y esto de dos maneras: o bien considerando a la interioridad como un ser más entre los seres del mundo, o bien considerándole como un punto de partida privilegiado por ser lo más segura y prontamente conocido por nosotros. Pues bien, en cualquiera de los dos casos, los principios que se utilicen serán reales o harán referencia al orden de la existencia, y así tendrán eficacia noética necesaria para llevarnos a Dios mediante una efectiva demostración de su existencia. Si, pues, fuera posible establecer que la interioridad, entendida realistamente, es un punto de partida privilegiado, pues es lo primero y más seguramente conocido por nosotros, nada habría que objetar a este modo de proceder en la demostración de la existencia de Dios por vía de interioridad; pero que la interioridad no es punto de partida privilegiado ya lo pusimos de relieve más atrás.

Por lo que hace al proceso de las demostraciones cartesianas, hay en él una mezcla desconcertante de idealismo y realismo, que es preciso denunciar. Los principios en que se apoyan las demostraciones cartesianas de la existencia de Dios son idealistas o realistas en la medida en que lo son los puntos de partida que adopta, y por eso hay un argumento típicamente idealista, que es el argumento ontológico, y otros que no son idealistas, sino realistas: el argumento que parte de la existencia de la realidad objetiva de la idea de Dios en el pensamiento, y el que parte de la existencia del yo en cuanto pura cosa que piensa y que tiene la idea de Dios. Pero el argumento ontológico adolece del defecto de colocar a la existencia en la línea de la esencia o del concepto, y los otros dos argumentos cartesianos, de las inconsecuencias de un idealismo que, desconociéndose a sí mismo, se ha hecho realismo a medias.

En conclusión, que así como en la interioridad entendida de manera idealista no es posible encontrar un punto de partida aceptable para demostrar la existencia de Dios, así tampoco puede ella servir de proceso demostrativo; y así como en la interioridad entendida de modo realista se puede encontrar en una de sus posibles consideraciones el punto de partida adecuado para demostrar la existencia de Dios, así también puede ella servir de apoyo en la marcha del razonamiento demostrativo, lo que resultará más patente después de lo que nos queda por decir.

3.—La exterioridad como punto de partida

Una fenomenología del conocimiento humano que quiera ser imparcial y atenerse a los hechos, tendrá que reconocer que, así como en el plano del ser se dan como distintos el orden de la esencia y el de la existencia, así en el plano de nuestro conocimiento hay también dos órdenes o modalidades: el conocimiento esencial, imperfectamente realizado en los sentidos, que sólo conocen los accidentes sensibles de las cosas, y perfectamente realizado en la inteligencia, que conoce lo que las cosas son; y el conocimiento existencial, que se encuentra realizado en los sentidos y también en la inteligencia.

El conocimiento esencial perfecto es en el hombre abstractivo y conceptualizador. No se da sin un previo conocimiento sensible, pero va más allá del conocimiento sensible, en cuanto puede penetrar en la esencia misma de las cosas, que los sentidos son incapaces de aprehender. El conocimiento existencial es intuitivo o experimental y es tan perfecto en el orden sensible como en el intelectual, con la ventaja para el orden sensible de su prioridad psicológica sobre el orden intelectual.

Ahora bien, para demostrar la existencia de Dios son necesarios po-

ner en juego estos dos tipos de conocimientos: el existencial o intuitivo para afincar en la realidad a la demostración; el esencial o abstractivo para dar universalidad a la misma. Y vamos a ver que en uno y otro conocimiento estamos determinados por la exterioridad.

Ya quedó demostrado más atrás que no hay en el hombre una intuición intelectual previa o independiente de la intuición sensible. Cuando se trata de constatar de una manera inmediata que algo existe, si ese algo es distinto de nosotros no hay otro medio que la intuición sensible. En el caso de que ese algo sea yo mismo, o mi propia existencia, ésta me es conocida por una intuición intelectual de mis actos, y aun de mi propio yo, en el origen de mis actos; pero siempre en estrecha dependencia de una intuición sensible anterior. De modo que la intuición intelectual: 1.º no sirve para conocer la existencia de seres distintos de mí mismo; y 2.º no puede llevarse a cabo antes y con independencia de la intuición sensible.

De aquí que, si hubiera que privilegiar a alguna de estas dos cosas, la interioridad o la exterioridad, en orden a servir de punto de partida para el conocimiento de Dios, debería privilegiarse a la exterioridad, porque ésta es previamente conocida. Por lo demás, sólo una doctrina del conocimiento que admita que la exterioridad es antes en nuestro conocimiento que la interioridad, está en condiciones de llevar luego a cabo una auténtica demostración de Dios; porque si se dice que la interioridad es antes, se cae ya por esto mismo en el principio de la inmanencia, cuya consecuencia lógica es el idealismo y la imposibilidad de demostrar a Dios como un Ser independiente del pensamiento. Y por lo que hace a la posibilidad de que la interioridad se constituya en punto de partida para una efectiva demostración de Dios, hay que decir que nada se opone a ello, siempre que no lleve esto aparejado el que se considere a la interioridad como lo más segura y prontamente conocido por nosotros.

4.—La exterioridad como procedimiento de demostración

Decíamos hace un momento que para demostrar la existencia de Dios era necesario poner en juego estos dos tipos de conocimiento: el existencial y el esencial; el primero para dar realidad a la prueba y el segundo para dotarla de universalidad. Pues bien, el conocimiento existencial pertenece exclusivamente al punto de partida, y ya quedó demostrado que depende de la exterioridad; el conocimiento esencial, en cambio, pertenece principalmente al procedimiento demostrativo, y vamos a ver en guía cómo también depende de la exterioridad.

Para demostrar la existencia de Dios es absolutamente indispensable partir de una intuición o conocimiento existencial de un efecto de Dios, pues como el efecto depende de la causa, y es más conocido que ella, sólo conocido que existe el efecto se puede determinar que existe también la causa. Pero no basta con eso; es también absolutamente indispensable que se conozca la esencia del efecto, o mejor, que se conozca el efecto como tal efecto, y este conocimiento esencial, que todavía pertenece al punto de partida, prepara ya el proceso de la demostración. En efecto, el proceso de toda demostración de la existencia de Dios tiene que venir apoyado en el principio de la causalidad eficiente como quedó demostrado más atrás, y este principio dice que todo ser contingente tiene una causa; luego para que se pueda llevar a cabo la demostración será necesario conocer al efecto como tal efecto, es decir, como contingente y causado. Ahora bien, ¿en qué se apoya este conocimiento esencial del efecto y del principio de causalidad eficiente que es necesario para la demostración de Dios? La respuesta debe ser ésta: en la exterioridad.

En efecto; para tener un conocimiento del ser contingente y un conocimiento del principio de causalidad, son necesarios los sentidos y el entendimiento actuando conjuntamente: los sentidos ofreciéndonos algunas manifestaciones sensibles de la contingencia, y el entendimiento interpretando esas manifestaciones a la luz de su objeto formal que es el ser. La inteligencia humana, desplegando sus propias virtualidades con independencia o sin una referencia inmediata a los datos sensibles, no puede llegar al concepto de contingencia; es la movilidad, o la finitud o la multiplicidad, que los sentidos nos refieren, las que hieren a la inteligencia y la obligan a descender del concepto puro del ser al concepto del ser contingente; y como sin un conocimiento del ser contingente, no hay posibilidad de formular el principio de causalidad, de aquí que también para el conocimiento de éste sean necesarios los sentidos.

Y no se diga que no son necesarios los sentidos para conocer la movilidad, finitud y multiplicidad, las tres manifestaciones experimentales de la contingencia, pues también pueden conocerse dentro de nosotros, que somos mutables y finitos y tenemos muchos accidentes, por medio de una intuición intelectual o de un conocimiento esencial de nosotros mismos. Este conocimiento intuitivo o este conocimiento esencial de nosotros mismos son absolutamente imposibles sin un previo conocimiento sensible. «La naturaleza del alma—escribe Santo Tomás a este respecto—es conocida por nosotros mediante las especies que abstraemos de los sentidos. Nuestra alma, en efecto, ocupa el último lugar en el género de las cosas intelectuales, como la materia prima en el género de las cosas sensibles [...]. Y por eso, así como la materia prima está en potencia para todas las formas sensibles, así nuestro entendimiento posible está en po-

tencia para todas las formas inteligibles; y de aquí que en el orden de las cosas inteligibles nuestro entendimiento es como una potencia pura, de igual modo que la materia lo es en el orden de las cosas sensibles. Por tanto, así como la materia no es sensible sino por una forma sobreañadida, así el entendimiento posible no es inteligible sino por una especie que lo informe. Y de aquí que nuestra alma no puede entenderse a sí misma por una aprehensión inmediata, sino que del hecho de que aprehende otra cosa, llega al conocimiento de sí misma; de igual modo que la naturaleza de la materia prima se conoce por el hecho de que es receptiva de tales formas; lo cual se puede confirmar observando cómo llegaron los filósofos a determinar la naturaleza del alma. Porque del hecho de que el alma humana conoce las naturalezas universales de las cosas, puede deducirse que la especie por la cual las conoce es inmaterial, ya que si fuera material estaría individuada y no llevaría a un conocimiento universal. Y del hecho de que la especie inteligible es inmaterial, se puede concluir que el entendimiento es cierta cosa independiente de la materia; de esto se puede llegar al conocimiento de las demás propiedades de la potencia intelectual» (192). Sólo, pues, viniendo de conocer las cosas exteriores, puede el alma conocerse a sí misma, y por eso todo conocimiento esencial, incluso el de nosotros mismos, depende de la exterioridad.

Toda demostración de la existencia de Dios, concluimos, debe hacer referencia a la exterioridad, ya en su punto de partida, cuyo conocimiento existencial sólo la intuición sensible puede proporcionarnos de un modo primigenio, como en su proceso demostrativo, cuyo conocimiento esencial, en cuanto efecto de que se parte y en cuanto principio en que se apoya, no puede tenerse sin conocer la realidad exterior, primero sensiblemente y después de modo intelectual.

II

EN CUANTO AL CONOCIMIENTO DE LA ESENCIA DIVINA

Las bases noéticas en las que descansa nuestro conocimiento natural de la esencia divina no son exactamente las mismas que aquellas en las que se apoya la demostración de la existencia de Dios. Por eso, si en la demostración de que Dios existe era necesario partir de la exterioridad o tomar a ésta como punto de partida privilegiado, en el conocimiento de lo que Dios es no es necesario ni conveniente, como vamos a ver en seguida, partir de la exterioridad, sino que debemos tomar a la interioridad como punto de partida privilegiado. Pero veamos en primer lugar las posibilidades que ofrece la exterioridad para un conocimiento de la esencia divina.

1.—La exterioridad y el conocimiento de la esencia de Dios

Nuestro entendimiento, pura potencia en orden a la intelección, y forma, por otra parte, inmersa en un cuerpo, no puede conocer nada si no es precisamente determinado, y esta determinación no la efectúa, además, una forma abstraída de la materia. Pero la amplitud de nuestro entendimiento no se agota con el conocimiento de las esencias o formas abstraídas de las cosas sensibles; éstas constituyen su objeto propio, es decir, aquello que nuestro entendimiento alcanza directa e inmediatamente; pero cuando se trata de medir la amplitud de una facultad es preciso considerar sobre todo su objeto formal, esto es, aquello bajo lo que vienen comprendidas todas las cosas que conoce, y el objeto formal

de nuestro entendimiento es el ente. Pero el ente puede ser alcanzado por el entendimiento humano de tres maneras, o bajo tres condiciones: o concretando en una esencia sensible, y así es lo primero que conocemos intelectualmente; o abstraído con abstracción total, y así es un concepto indeterminadísimo y máximamente potencial; o abstraído con abstracción formal, y así es el concepto más rico, más determinado y actual, y constituye el objeto adecuado de la Metafísica. Ahora bien, en el ente abstracto con abstracción formal encontramos un fundamento suficiente para trascender el orden de las cosas sensibles y llegar hasta Dios, aunque imperfecta y analógicamente conocido. Y no necesitamos para esto un conocimiento previo de nosotros mismos, un conocimiento de la interioridad; basta con que conozcamos cualquiera cosa sensible, desde el punto de vista de su entidad, para que podamos concluir, no sólo que Dios existe, sino también que es Causa primera y Ente supremo y Ser absolutamente necesario, y en fin, Existencia subsistente. Cualquiera que sea el ente de que partamos, aunque se trate del más imperfecto y deficiente, nos puede llevar, si lo consideramos en cuanto ente, a conocer a Dios como Causa primera y propia del ente finito en cuanto ente, y progresando todavía en nuestra inquisición, a conocer todo aquello que Dios ha de tener como Causa primera y propia del ente creado en cuanto ente.

La vía de la exterioridad es, pues, fecunda para el conocimiento de la esencia divina, y aun pudiera creerse que ella sola basta para conocer de Dios todo lo que nos es accesible en el orden del conocimiento natural. Es fecunda, porque todas las cosas incluso las más imperfectas, son imitaciones de la esencia divina, aunque se trate sólo de una imitación de vestigio, y así nos pueden llevar a conocer algo de la esencia de Dios. Y pudiera creerse que ella sola basta para conocer todo lo que naturalmente podemos alcanzar de Dios, porque, como escribe Santo Tomás, «aunque este espejo que es el alma humana representa a Dios de un modo más perfecto que las criaturas inferiores, sin embargo, el conocimiento de Dios que puede alcanzarse partiendo del alma humana no excede al conocimiento que puede adquirirse partiendo de las cosas sensibles; y la razón es que el conocimiento que tiene el alma de sí misma proviene del previo conocimiento que ella tiene de las naturalezas de las cosas sensibles. De donde se concluye que por esta vía no puede conocerse a Dios de un modo más perfecto de como se conoce la causa a partir del efecto» (193). Digamos, sin embargo, que aunque esto es verdad, no se opone al reconocimiento de una mayor fecundidad noética de la vía

(193) C. G., lib. III, cap. 47.

de la interioridad, para el conocimiento de la esencia de Dios. Pero esto nos coloca ya en el tratamiento de la vía de la interioridad.

2.—La interioridad y el conocimiento de la esencia de Dios

Empecemos por decir que aquello por lo que se computa la perfección de un conocimiento es el objeto; un conocimiento será más perfecto que otro si el objeto alcanzado por el primero es más noble que el alcanzado por el segundo; de modo que no es la prioridad temporal, ni siquiera la claridad y distinción, lo que indica la perfección de un conocimiento, sino la nobleza de su objeto. Así el conocimiento sensible, que es en nosotros anterior al conocimiento intelectual, es, sin embargo, menos perfecto que éste último; y el conocimiento que tenemos del triángulo, con ser tan claro y distinto, es muy inferior al que tenemos o podemos tener de Dios. Se podría incluso decir que, puesto que los objetos más elevados son para nosotros más difícilmente accesibles, los conocimientos primeros y más fáciles a nosotros son los más imperfectos, mientras que los últimos y más difíciles son los más perfectos; y por eso, como dice Santo Tomás, «el entendimiento humano desea, ama y se deleita más en el conocimiento de las cosas divinas por poco que de ellas pueda percibir, que en un conocimiento por perfecto que sea de las cosas materiales e ínfimas» (194).

Pues bien, como quiera que el alma humana es un objeto más noble que las cosas materiales, el conocimiento que tenemos de aquélla es más perfecto que el que tenemos de éstas, y aunque no podamos llegar al conocimiento del alma, sino viniendo de conocer las cosas sensibles, no por eso están en un mismo plano estos dos conocimientos, ni hay la misma riqueza inteligible en ambos; y así cuando conozco al alma, sé más que cuando conozco las cosas materiales, incluso de aquello mismo que en las cosas materiales había conocido, como puede ser la entidad que realizan, pues que ésta se encuentra más perfectamente realizada en el alma. Además de que siendo el objeto propio de nuestro entendimiento las esencias o formas abstraídas de las cosas materiales y siendo nuestra alma la forma de una cosa material, no se ve por qué no ha de ser más perfecto, incluso en el orden de la claridad y distinción, el conocimiento que tenemos de nosotros mismos que el que tenemos de las cosas sensibles.

Y esto supuesto, ¿por qué no emplear la vía de la interioridad para el conocimiento de Dios? Nuestra alma es más noble que los cuerpos, nuestra alma es imagen de Dios y los cuerpos sólo vestigios de El; luego

(194) C. G., lib. III, cap. 25.

más nos acercaremos al conocimiento de la esencia divina partiendo del alma que partiendo del conocimiento de los cuerpos. Santo Tomás es explícito en este punto: «Siendo Dios superior a todo, no hay que entender lo que de Dios se dice según el modo de las criaturas ínfimas, a saber, los cuerpos, sino según la semejanza que se da en las criaturas más perfectas, que son las sustancias intelectuales, por más que esta semejanza tomada de ellas falle todavía para representarnos las cosas divinas» (195).

El conocimiento que tenemos de Dios partiendo de la interioridad es más perfecto que el que tenemos partiendo de la exterioridad. Es verdad que, en un texto citado antes, dice Santo Tomás que «el conocimiento de Dios que puede alcanzarse partiendo del alma no excede al conocimiento que puede adquirirse partiendo de las cosas sensibles» pero esto debe entenderse en el sentido de que no excede el orden de la causalidad y la analogía en el que se encuentra colocado este último; sino que permanece dentro de ese orden; porque, por lo demás, no cabe duda de que a Dios se conoce mejor y más propiamente después de conocer al alma, que lo representa como imagen, que partiendo del solo conocimiento de los cuerpos, que lo representan como vestigios.

En conclusión, que así como la exterioridad es una vía más apta que la interioridad para la demostración de la existencia de Dios; la interioridad en cambio es mejor camino que la exterioridad para conocer la esencia divina. Esto último, empero, no significa ninguna concesión al cartesianismo, porque la interioridad de que aquí se trata es realista y la de Descartes está tocada de idealismo.

(195) I, q. 27 ,a. 1, c.