

## RAIZ EMPIRICA Y PROSPECTIVA RELIGIOSA DEL SABER METAFISICO

### 1. *El cisma epistemológico del pensamiento moderno*

El menosprecio de que es objeto la metafísica en ciertas etapas de la historia del pensamiento —la nuestra es una de ellas— ha llevado a algunos filósofos a sufrir una suerte de abatimiento. Hombres de carne y hueso como todos los demás, hay metafísicos que suelen ser presas de la acedia cuando observan que la especulación sobre el ente en cuanto ente parece conminada a agonizar en la indiferencia, si no en el repudio, con que es acogida por los destinatarios de tal esfuerzo teórico, sean éstos los colegas de aquellos filósofos, los estudiantes de filosofía, el ambiente cultural en que se desenvuelven sus actividades y, en general, la sociedad a la cual pertenecen. La depresión de aquellos metafísicos se acrecienta al comprobar que la acogida despectiva de sus meditaciones contrasta fuertemente con el entusiasmo que despiertan algunas expresiones deplorables del pensamiento, sobre todo aquéllas que trasuntan el auge de maquinaciones esotéricas que poco o nada difieren de la mitología de tiempos ya remotos y del hermetismo anticientífico que la civilización había dejado atrás con la gesta sapiencial de los mayores talentos de la humanidad.

El abatimiento que a veces embarga a los metafísicos no deriva tanto de las controversias ni de las críticas que sus conclusiones puedan merecer, sino preferentemente de la perplejidad y del desinterés manifiestos ante la persistencia de las verdades de la filosofía primera en una atmósfera espiritual vastamente deteriorada por un modo de pensar que no tolera la vigencia de los principios donde la ciencia del ente en cuanto ente funda todas sus argumentaciones. ¿Para qué una especulación de este tenor? La pregunta brota de las bocas de hombres masificados y sometidos a la mera condición de clientes del moderno engranaje gestador de riquezas, de individuos amaestrados por la sofística que domina los medios de comunicaciones sociales y aun de numerosos pensadores cuyas preocupaciones no consiguen re-

montar el nivel superficial de las cosas inferiores de este mundo, contándose entre estos últimos algunos a quienes la lengua popular adscribe al gremio de los filósofos, aunque no siempre con un mínimo de justicia.

La gravedad de la crisis del pensamiento inquinado contra la metafísica se muestra en la animadversión destilada hacia el conocimiento de aquello que constituye el sujeto de la filosofía primera: el ente en cuanto ente; mas tal ojeriza no se detiene aquí, pues el ente es lo que es en virtud del acto por el cual es, esto es, el ser. En consecuencia, el desdén para con la metafísica no puede soslayar el agravio de la inteligencia del mismo ser, el acto de los actos y la perfección de todas las perfecciones. Frente a esta actitud, cabe inquirirnos, luego, hasta qué punto no hay derecho a ver en las vicisitudes de la intelección metafísica del ente y del ser la crisis por antonomasia de la racionalidad humana.

Si bien uno de los ministerios del discurso apodíctico del metafísico está dirigido a ejercer una función apologética, lo que antaño ha llevado a imponer el nombre de *metaphysica defensiva* a este capítulo de la filosofía primera, la misión de la ciencia del ente en cuanto ente no estriba sólo ni preponderantemente en desbaratar los raciocinios de quienes niegan sus axiomas. Antes que ninguna otra cosa, la filosofía primera es una especulación ordenada a deducir conclusiones verdaderas en torno de su sujeto conforme a aquella función otrora denominada *metaphysica ostensiva*, expresión ésta que paulatinamente el lenguaje filosófico de nuestros días ha ido abandonando.

La denostación contemporánea de la metafísica registra un fenómeno concomitante en la exageración paralela del valor de las ciencias particulares. Decimos exageración, porque el valor intrínseco de estas ciencias, singularmente las que evolucionan en base a los métodos fisicomatemáticos, viene siendo desnaturalizada por un encomio extravagante de su estatuto epistémico. El habla ordinaria de este tiempo atribuye gratuitamente a tales ciencias un portento que están lejos de ostentar, lo que en algún sentido no hace más que reiterar el vaho de fascinación y encantamiento antaño endilgado a la tarea de los viejos alquimistas.

No extraña, pues, que las enunciaciones de las ciencias positivas sean aplaudidas como si se hubiera alcanzado la culminación absoluta del saber, porque a nadie se le oculta que tales enunciaciones son presentadas al *grand public* a la manera de hitos que formarían parte de un empeño irrefrenable del hombre lanzado a desentrañar el enigma de la piedra filosofal de todas las cosas; pero esta superchería no

tiene ningún parentesco con la dignidad noemática de las ciencias particulares; al contrario, obedece a una tendencia que busca explotar la excelencia y el prestigio social del conocimiento científico a favor de una *ideología* que no puede disimular su estampa de religión ficticia.<sup>1</sup>

Estamos enterados de que una porción abultada de las hermenéuticas del valor de las ciencias fisicomatemáticas llegada a nuestros oídos reproduce casi al pie de la letra las veleidades de la imagería gnóstica de la antigüedad y de la pseudomística atada a las cosmogonías que pulularon en los siglos XVI y XVII. Y esto es comprensible: un pensamiento empecinado en quitarse de encima la responsabilidad metafísica de teorizar acerca del ser de las cosas acaba confundiendo lo que es con las alucinaciones devengadas de sus anhelos de querer acomodar la verdad de este acto a dictámenes presuntamente autónomos de la mente humana.

Es menester, no obstante, descartar toda colisión entre el conocimiento metafísico y el conocimiento propio de las ciencias fisicomatemáticas. No hay entre ellos contraposición alguna, porque el conocimiento de las cosas logrado a través de la analítica de la filosofía primera y de los procedimientos de las ciencias positivas es la aprehensión de distintos rostros de las cosas cognoscibles que no se entremezclan en las inferencias de los saberes correlativamente distintos en que se divide la apodíctica de nuestro intelecto raciocinante.<sup>2</sup>

Las ciencias particulares, tanto las que convienen con el conocimiento filosófico cuanto las que se inscriben en el plano del saber fisicomatemático, investigan sus respectivos sujetos prescindiendo de la consideración de las cosas como entes determinados por el ser que los hace ser y ser entes en acto, ya que el estudio de esta formalidad primaria de todas las cosas que son o están siendo —la de ser entes— no incumbe al examen de ninguna ciencia cuyo sujeto se predique al modo de un género. Por ende, si no hubiese un conocimiento metafísico enfocado a especular sobre el ente en cuanto ente, sobre lo que es en tanto sea lo que es por el ser que lo entifica, el entendimiento del hombre no podría conocer por qué son las cosas que son.

<sup>1</sup> Precavido contra las falsas expectativas que se tejen sobre los alcances de las ciencias positivas, un investigador prominente de nuestros días acaba de acotar los intentos de encontrar una explicación fisicomatemática definitiva acerca del origen del universo de las cosas corpóreas: "We must beware of overconfidence —we have had false dawns before!" (S. W. HAWKING, *A Brief History of Time. From the Big Bang to Black Holes*, new ed., New York, Toronto, London, Sydney, Auckland, 1990, p. 156).

<sup>2</sup> Acerca de este asunto, consúltense J. A. CASAUBON, "Sobre las relaciones entre la filosofía y las ciencias positivas": *Universitas* I (1967), Nº 1, 48-53; Id., "Las relaciones entre la ciencia y la filosofía": *Sapientia* XXIV (1969), 89-122; M. E. SACCHI, "El pseudoconflicto entre las ciencias positivas y el saber filosófico": *Doctor Communis* XLIV (1991), 68-86; y G. E. PONFERRADA, "Ciencia y filosofía en el tomismo": *Sapientia* XLVII (1992), 9-22.

Desechada la metafísica, la intelección de la verdad del ser se esfuma de la vida del alma humana y, con ello, se pierde la posibilidad de alcanzar una inteligencia de las cosas que son en tanto verdaderamente sean.<sup>3</sup>

El motivo de lo que acabamos de afirmar está dado por el hecho de que ninguna ciencia particular puede probar universalmente por qué es lo que es. Abocadas a la versación en derredor de un sujeto ceñido a sus determinaciones predicamentales, a estas disciplinas no les corresponde concluir acerca de las causas de las cosas en la medida en que dichas causas excedan la dimensión particular del género al que tales cosas pertenecen. La astronomía, por ejemplo, no puede demostrar cuál es la causa de la propagación de los vegetales ni la fitología la causa de la gravedad de los cuerpos celestes.

En el fondo, las disciplinas apodícticas particulares acusan limitaciones notorias en el análisis de la causa eficiente y de la causa final de todas las cosas, mas estas limitaciones se convierten en impotencia cuando el problema ya no pasa por el conocimiento de las causas particulares de las cosas, sino por el conocimiento de la causa universal de cuanto ente sea principiado en su propia entidad, tal como lo advertimos al plantearse la cuestión del origen de todo lo que es en tanto sea o tenga ser.

Por lo que atañe al conocimiento del origen de las cosas de este mundo, la misión de las ciencias naturales, ya las filosóficas, ya las fisicomatemáticas, se halla comprimida a dar cuenta de las causas de las cosas conocidas por la predicación del género de sus sujetos, pero sin que en tales ciencias se pueda trascender la percepción de la causalidad que se hace patente en la inspección de ese movimiento que la filosofía griega antigua llamó *generación*.<sup>4</sup> Aunque implique un cierto movimiento del no ser al ser, la generación, empero, no implica un tránsito del no ser absoluto al ser absoluto, pues el devenir de los compuestos engendrables supone un sujeto preexistente cuyo origen se evade de la indagación de cualquier ciencia circumscripita a la precisión de la génesis particular de las substancias hilemórficas. Por tanto, la explicación del origen de las cosas a la luz de lo que deduce la apodíctica concentrada en el análisis del movimiento de

---

<sup>3</sup> Las ciencias particulares prescinden de la consideración temática del ser del ente en cuanto ente, mas esto no significa que los entes por ellas considerados sean indiferentes al acto por el cual son entes. El estudio del ser como acto de lo que es concierne exclusivamente a la metafísica.

<sup>4</sup> La palabra griega *génesis* ha adquirido su significación filosófica rigurosa con la alusión a la procesión de una cosa desde un sujeto preexistente. El vocablo *póiesis*, en cambio, ha pasado a nombrar aquello que los latinos denominaron *creatio ex nihilo*, pero sin resignar la significación de la acción artefactiva que esta voz tenía en el paganismo.

la generación no basta para conocer el advenimiento universal del ente en común al ser por el cual es y es lo que es.<sup>5</sup> De ahí que el conocimiento de la producción universal del ser, esto es, la producción por la cual las cosas reciben su acto primero desde el no ser más absoluto, esté reservado a la ciencia cuyo sujeto es el mismo ente en cuanto ente, el ente en tanto sea algo cuya determinación como tal, como lo que es o puede ser, la suministra el acto de ser.

Si todas las cosas que son deben su principio al mismo ser que las hace ser y ser entes en acto, el conocimiento de este principio, el ser, no puede no ser la máxima sabiduría conquistable por nuestro intelecto. Por eso la filosofía hace constar su alarma cuando se notifica del divorcio existente entre el conocimiento del primer principio de todas las cosas que son y aquellos conocimientos que se han dado en progresar de espaldas a una sabiduría que de ningún modo mantiene con ellos un torneo epistémico. Es también por eso que la filosofía no tolera que se desee injertar en el orden del saber una querella en la cual el conocimiento filosófico y el conocimiento de las ciencias positivas aparezcan como contrincantes.

Quizás no haya en nuestra cultura una conciencia medianamente clara de la nocividad de esta pugna artificiosa que ha ido creciendo a medida que los filósofos y los expertos en ciencias fisicomatemáticas iban poniendo distancias entre sí. Hace ya más de cuatro siglos que los peritos en ciencias positivas llevan a cabo sus labores exhalando un franco desarraigo del tronco filosófico del cual se desprendieron y otros tantos que los filósofos, salvo raras excepciones, han dejado de vigilar circunspectamente el desarrollo del saber fisicomatemático para garantizar cada vez con mayor solidez el enraizamiento de la especulación filosófica en la experiencia más refinada de las cosas de este mundo. De tal desencuentro de los filósofos y de los eruditos en ciencias positivas ha surgido una escisión en las exposiciones del

<sup>5</sup> James Jeans había expuesto esto mismo a la vista del examen fisicomatemático de la entropía del mundo material: la expansión de las cosas corpóreas nos indicaría que el universo todavía no habría alcanzado cuantitativamente su máximo valor final, ya que, de haberse alcanzado este valor, no estaríamos pensando en el término de aquella entropía. El incremento aún incesante de las cosas que pueblan el universo probaría que éste debería haber tenido su comienzo en una creación acaecida en un tiempo remoto, mas no infinito: cfr. J. JEANS, *The Mysterious Universe*, new ed., London, 1937, p. 182. Obviamente, las dicciones de Jeans no han pretendido ir más allá de una conjetura; pero cabe observar que, según este autor, se trataría de un planteo amparado en los mismos descubrimientos de la cosmología contemporánea. No obstante, sabemos que la creación de las cosas materiales en el tiempo, como lo ha anunciado Tomás de Aquino, no puede ser ni afirmada ni negada a través de la apodíctica de la razón natural del hombre: "Quod mundum non semper fuisse, sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest" (*Summ. theol.* I q. 46 a. 2 resp.). Vide etiam *In VIII Phys.*, lect. 2 per totam; *In II De caelo et mundo*, lect. 1, n. 2; *In XII Metaphys.*, lect. 5 per totam; *In II Sent.* dist. 1 q. 1 a. 5 per totum; *De aetern. mundi*, per totum; *Comp. theol.* I 98-99; *Quodlib.* XII q. 6 a. 1 resp.; *De potent.* q. 3 aa. 13-14; *Summ. c. Gent.* II 31-38; *Summ. theol.* I q. 32 a. 1 resp., q. 42 a. 2 per totum et q. 46 aa. 1-2.

conocimiento humano que se yergue ante nuestros ojos como un verdadero cisma en el campo epistemológico. Este desencuentro es deplorado unánimemente, pero el pensamiento de los días que corren todavía no nos ofrece indicios de haberse persuadido de la necesidad de superar el absurdo de un pseudoconflicto que no alienta ninguna ventura para la vida intelectual.

## 2. *La filosofía primera y la experiencia sensible*

A pesar de las resistencias con que el conocimiento metafísico tropieza en su marcha histórica, la filosofía primera está munida del vigor suficiente para suministrar a todas las ciencias particulares una serie abundante de verdades de magno provecho para iluminar sus investigaciones, de igual manera que se delata dispuesta a compulsar sus teoremas con las averiguaciones de otras disciplinas que le permitan afianzar y hasta intensificar su remisión indispensable a las cosas del mundo sensible. No obstante, esta colaboración entre la filosofía primera y las ciencias positivas es entorpecida por diversas dificultades que no derivan en sí mismas de las cosas cognoscibles ni del propio saber científico, sino más bien de prejuicios y convencionalidades humanas extrañas al conocimiento en cuanto tal. Para el caso, consignemos que la amplia equivocidad de múltiples términos empleados en los lenguajes de la filosofía y de las ciencias fisicomatemáticas constituye uno de los obstáculos más arduos para la remoción del entredicho que estamos reseñando.

Es menester recordar, sin embargo, que la intelección metafísica no depende intrínsecamente de la significación de las voces del lenguaje. Los percances semánticos no tienen la envergadura suficiente como para condicionar ni primaria ni esencialmente el conocimiento del sujeto de la ciencia del ente común. Por eso nos suena desmesurada aquella opinión de Heidegger que hace de las palabras y de los repertorios fonéticos algo así como la fragua de nuestro pensamiento de las cosas, con lo cual este autor parece querer insinuar que el lenguaje tendría una intervención decisiva no sólo en la conformación del pensamiento humano de las cosas, sino también en la misma *epifanía* del esente como aquello que se nos haría presente merced a la virtud lumínica de la pregunta por el ser. Oigamos a Heidegger: "Las cosas llegan a ser y son en la palabra, en el lenguaje".<sup>6</sup> Pero, sea verdad o no lo que se nos viene de decir —nosotros entendemos que no lo es—, el filósofo germano no ha aportado ninguna prueba para certificarlo.

6 M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, 3. Aufl., Tübingen, 1966, S. 11.

Heidegger no se ha detenido en la mera formulación de esta teoría, sino que, además se ha encaminado en pos de la desestimación de aquello denominado *filosofía perenne* —alusión tácita al patrimonio filosófico siempre válido exaltado en la encíclica *Aeterni Patris* del Papa León XIII, fechada el 4 de agosto de 1879, que ha marcado el punto de partida de la restauración contemporánea de la filosofía de Santo Tomás de Aquino—. En efecto: según Heidegger, los fundamentos de esta filosofía perenne se derrumbarían sin remedio si sus exposiciones descartaran el uso de los vocablos *ente* y *ser*, pues el pensador friburguense creía que tal filosofía recurriría al empleo de dichas palabras porque, de lo contrario, no tendríamos posibilidad de representarnos cognoscitivamente lo que ellas significan. De acuerdo a esta opinión, si el lenguaje humano no incluyera las voces *ente* y *ser*, no habría modo de filosofar acerca de las cosas que son y del acto por el cual estas cosas son entes en acto.<sup>7</sup>

La actitud de Heidegger esconde un trasfondo donde anida un antecedente tal vez poco sopesado en las proposiciones que acabamos de colacionar: por más que alguien ignore qué significan las palabras *ente* y *ser*, no por ello debe ignorar lo que es, el ente, y aquello por lo cual es lo que es, el ser. De la misma manera, bien podría yo ignorar qué significa la palabra alemana *Pferd* sin que esto comporte mi ignorancia de la naturaleza y del ser del caballo. Por este lado, hay motivos para sospechar que Heidegger ha recorrido una ruta teórica semejante a la que ha inducido a Kant a arribar a un resultado agnóstico habiendo arrancado de una premisa germinada dentro del clima antimetafísico del nominalismo.

La metafísica y las ciencias positivas pueden entablar un comercio convergente en la verdad del conocimiento sin que la semántica de sus respectivos lenguajes se alce como un obstáculo insalvable para conseguir este fin. Por eso las prevenciones de Heidegger, aun cuando fuesen atendibles en una instancia lingüística, no afecten los contenidos noemáticos de la razón humana.

Como auténtica sabiduría, como conocimiento científico arquitectónico y rector de los conocimientos inferiores, la filosofía primera no sólo es la especulación demostrativa de lo que concierne a un sujeto, el ente en cuanto ente; es incluso una intelección que se beneficia con el constante perfeccionamiento histórico de las conclusiones de las disciplinas particulares, pues no se puede ocultar que este perfeccionamiento trasunta invariablemente el crecimiento de la inteligencia que el hombre adquiere en torno del ente material. La meta-

---

7 Cfr. M. HEIDEGGER, *Was heißt Denken?*, 3. Aufl., Tübingen, 1971, S. 137.

física admite sin reservas que este aumento de la perfección del conocimiento fisicomatemático, precisamente, se computa en virtud de la profundización del entendimiento humano en la verdad de las cosas corpóreas, acerca de las cuales, sin la menor duda, contamos hoy con un saber mucho más perfecto que el acumulado antes de ahora.

Esto corrobora una vez más el esquema del progreso del conocimiento metafísico que hemos heredado de Tomás de Aquino. Todos los estudiosos de su gnoseología concuerdan en que Santo Tomás ha enfatizado sin desmayos el origen sensitivo de nuestra intelección. La metafísica no está eximida de responder a esta misma cláusula noética, pues todo lo que podemos averiguar acerca del ente común y del ser, el acto que entifica a cuantas cosas lo participan, impone a nuestra razón el mantenimiento de una referencia permanente a las imágenes sensibles de las cuales el entendimiento agente abstrae las especies impresas, que constituyen el principio de la inteligencia humana.

La perfección del conocimiento metafísico, en parte nada desdeñable, depende, entonces, de la perfección del conocimiento sensitivo precedente. Aunque la intelección es realmente distinta de la sensación, y por más que el conocimiento sensitivo, como dice el Aquinate, no sea la causa total y perfecta de la inteligencia humana —“No puede decirse que el conocimiento sensible sea la causa total y perfecta del conocimiento intelectual, sino más bien que de algún modo es la materia de la causa”<sup>8</sup>— el acceso de nuestro entendimiento a sus objetos inteligibles se funda en la aprehensión de aquellas cosas que constituyen el objeto de las potencias cognoscitivas inferiores del alma del hombre. Tal lo declarado por Santo Tomás en este célebre oración largamente comentada por sus discípulos: “Todas [las cosas] que entendemos en el estado presente son conocidas por nosotros por comparación con las cosas sensibles naturales”.<sup>9</sup> En consecuencia, la especulación metafísica, como de todo saber intelectual, no solamente no puede prescindir del conocimiento sensitivo, sino que se robustece en un grado paralelo a la perfección con que nos llega la información empírica de las cosas del mundo material.

Los metafísicos están obligados a reconciliar el punto de partida de la filosofía primera con el conocimiento de las ciencias positivas.

<sup>8</sup> *Summ. theol.* I q. 84 a. 6 resp. Cfr. *In III Sent.* dist. 15 q. 2 a. 3 q1a. 2a ad 2um; *De verit.* q. 12 a. 3 ad 1um-2um, q. 28 a. 3 ad 6um; et *Summ. theol.* II-II q. 154 a. 5 resp.

<sup>9</sup> *Summ. theol.* I. q. 84 a. 8 resp. “Quamvis intellectus sit superior sensui, accipit tamen aliquo modo a sensui, et eius obiecta prima et principalia in sensibilibus fundantur” (*Ibid.*, ad 1um). Cfr. *In III Sent.* dist. 15 q. 2 a. 3 q1a. 2a ad 2um; *De verit.* q. 12 a. 3 ad 1um-2um, q. 28 a. 3 ad 6um; *Summ. theol.* II-II q. 154 a. 5 resp.



Deben comenzar allanando los estorbos que en los últimos siglos han impedido sistemática y porfiadamente la armonía de las investigaciones de la ciencia del ente en cuanto ente y la erudición fisicomatemática. Por dos motivos esta responsabilidad recae en los metafísicos: uno, por la sencilla razón de ser la filosofía primera del saber que fundamenta, justifica y defiende los principios de todas las ciencias particulares; el otro, porque no tiene caso pedir a estas ciencias una especulación sobre sus propios principios, ya que la versación sobre los principios de sus argumentaciones les está vedada en la misma medida en que sus objetos son sus conclusiones.

Pese a las dificultades que se yerguen ante un cometido de esta índole, el filósofo primero debe convencerse que no es lícito seguir invocando el soporte empírico de la teorización metafísica y simultáneamente hacer a un lado las averiguaciones de las ciencias fisicomatemáticas. La negligencia de este saber es un menosprecio que no sólo no alienta ninguna ventura para la ciencia del ente en cuanto ente, sino que asimismo termina reduciendo la invocación de los orígenes empíricos de la metafísica a una fórmula meramente declamatoria, si no a un eufemismo. Por otra parte, el distanciamiento de la metafísica y las ciencias positivas priva a la filosofía primera de adentrarse en el panorama promisorio y entusiasmante de una visión del mundo de la corporeidad que, a pesar de todas las flaquezas epistémicas de tales disciplinas, nos faculta para verificar más agudamente en las cosas materiales la virtud entificante del ser y la vigencia impertérrita de los principios de la naturaleza con una eficacia hasta hace poco insospechada.

La petición de un encuentro fructífero de los filósofos y los fisicomatemáticos no es reclamada a los metafísicos solamente por hombres de su mismo gremio. Es sintomático que todos los grandes maestros de la ciencia positiva del siglo xx hayan expresado la necesidad de consolidar sus investigaciones y sus descubrimientos en la unidad superior del saber filosófico; pero no lo es menos que, al haber estimado que la filosofía, en su actual condición histórica, no estaría munida de la idoneidad suficiente para satisfacer aquella petición, ellos mismos se hayan animado a ir más allá de las exposiciones fisicomatemáticas de sus disciplinas adentrándose en el terreno de la especulación filosófica y aun metafísica. Las incursiones de Planck, Einstein, de Broglie, Eddington, Oppenheimer, Jeans, Jordan, Born, Heisenberg y von Weizsäcker en la elaboración de teorías filosóficas apoyadas en sus encuestas positivas bastan para certificar el grado de vehemencia con que han solicitado la coronación del análisis fisco-matemático en una sabiduría suprafísica y transmatemática.

Consignemos que en el espíritu de los hombres dedicados al cultivo de las disciplinas positivas aflora una cierta melancolía cuando se percatan de que la ausencia de una coronación metafísica de sus estudios les insufla la impresión de haber construido un andamiaje racional precario y provisorio en el cual no se termina de percibir el sentido último del enderezamiento de la mente humana al conocimiento de la verdad. Esta melancolía encubre un ingrediente que esos hombres califican con adjetivos del todo impropios —*misterioso, mítico, religioso*—, pero que, en el fondo, no refleja más que el reclamo de la necesidad absoluta de la explicación metafísica de la causa final de todas las cosas movibles del universo y del mismo orden de nuestro entendimiento a la captación de la verdad del ser por el cual es todo lo que es.

Un ejemplo palmario de esta inquietud punzante del espíritu de los eruditos en ciencias fisicomatemáticas, y hasta de aquella melancolía que amanece en sus almas al quejarse de la carencia de la coronación metafísica de su saber, lo detectamos en las palabras de Hawking: “Hasta ahora, la mayoría de los científicos han estado demasiado ocupados en el desarrollo de nuevas teorías que describan *qué* es el universo para hacerse la pregunta de *por qué*. Por otro lado, los filósofos, la gente cuya ocupación es preguntar *por qué*, no han sido capaces de marchar junto al avance de las teorías científicas. En el siglo XVIII, los filósofos consideraban la totalidad del conocimiento humano, incluida la ciencia, como su campo [de investigación], y discutían cuestiones como ésta: ¿tuvo el universo un principio? Sin embargo, en los siglos XIX y XX, la ciencia se hizo demasiado técnica y matemática para los filósofos y aun para cualquier otro, excepto para unos pocos especialistas. Los filósofos redujeron tanto el alcance de sus indagaciones que Wittgenstein, el filósofo más famoso de este siglo, dijo: “La única tarea que le queda a la filosofía es el análisis del lenguaje”. ¡Qué distancia desde la gran tradición filosófica de Aristóteles a Kant!”.<sup>10</sup>

No sin motivos, Hawking lamenta que los filósofos y los fisicomatemáticos contemporáneos se ignoren mutuamente. No obstante, lo revelador de la actitud de Hawking, quien ha retomado confiadamente el impulso metafísico del pensamiento de los sabios nombrados renglones arriba, consiste en que este afamado matemático y cosmólogo de nuestros días ha proclamado la urgencia de una alianza de la metafísica y las ciencias positivas como el requisito imprescindible para asegurar la inteligencia de las verdades que anidan en la intimidad entitativa del universo, entre las cuales se encuentra la misma

<sup>10</sup> S. W. HAWKING, *A Brief History of Time*, pp. 174-175.

verdad de su dependencia de la obra creadora de Dios: "Si descubrimos una teoría completa, con el tiempo habrá de ser, en sus principios más amplios, comprensible para todos y no únicamente para unos pocos científicos. Entonces todos, filósofos, científicos y aun el común de la gente, seremos capaces de tomar parte en la discusión de por qué existimos nosotros y el universo. Si encontráramos una respuesta a esto, sería el triunfo definitivo de la razón humana, porque entonces conoceríamos el pensamiento de Dios".<sup>11</sup>

Tal vez no falten quienes imputen a Hawking alguna propensión a incurrir en un optimismo gnoseológico inmoderado, como aquél que ha sido moneda corriente entre los expertos en ciencias fisicomatemáticas desde los inicios de la Edad Moderna hasta el presente; mas admitamos que este autor no atribuye a las ciencias positivas en cuanto tales el prodigio ilusorio de poder alcanzar la verdad suprema con sus métodos fisicomatemáticos. Su pensamiento descarta de lleno que estas disciplinas tengan potestad para tratar de *omni re scibili et cognoscibili*. Por otra parte, el diagrama noético de Hawking subraya un elemento teorético explícitamente encarecido por Santo Tomás de Aquino hace siete siglos: la afirmación de la extensión potencial de la razón humana al conocimiento de la verdad infinita. Como consta, para Santo Tomás, la verdad no sólo es el bien del intelecto, sino también el fin de todo el universo que determina la consagración de la sabiduría a su pertinente especulación: "Corresponde, pues, que el último fin del universo sea el bien del intelecto. Pero esto es la verdad. Corresponde, por tanto, que la verdad sea el último fin del universo, acerca de cuya consideración insiste principalmente la sabiduría".<sup>12</sup>

### 3. *Los límites de la aporética metafísica*

Mientras el progreso de las ciencias fisicomatemáticas fomenta extrínsecamente la elevación metafísica del entendimiento que escudriña las cosas del mundo material y recupera de continuo la problemática del conocimiento del primer principio de todos los entes que conforman la totalidad del universo, el pensamiento de muchos que descuellan en el ámbito de lo que se tiene como filosofía no desiste de contrincar contra la ciencia del ente en cuanto ente. ¿Alguien puede comprender que la mayor animosidad contra la filosofía primera tenga lugar en el gremio de quienes son reputados como filósofos?

<sup>11</sup> S. W. HAWKING, *A Brief History of Time*, p. 175.

<sup>12</sup> *Summ. c. Gent.* I 1.

La antipatía hacia la metafísica no altera el ser de las cosas, pues éstas han sido creadas con la provisión de una inmunidad que neutraliza cualquier intento de hacerlas ser o de poner en ellas algo ajeno a sus naturalezas por obra de nuestro conocimiento. *Nihil intellectus est in intelligibili, sed aliquid eius quod intelligitur, est in intellectu*, decía Santo Tomás.<sup>13</sup> Nada del entendimiento está en las cosas inteligibles, sino que, a la inversa, las cosas entendidas transforman a nuestro intelecto en un cognoscente en acto; pero no por ello el pensamiento inquinado contra la metafísica deja de atestiguar la existencia de una decadencia espiritual que hiere el alma de quienes lo suscriben.

Frente a gestos de este tenor, la filosofía primera contesta el desafío de sus detractores yendo a las cosas mismas y a su ser para recuperar y aun para acrecentar la salud de un entendimiento que no resiste vivir en la añoranza de la verdad ni, menos todavía, en el vacío que le ocasiona su disociación con lo que es, con el ente que es por el acto que lo hace ser y ser ente. Y es razonable que así sea, porque el metafísico no puede evitar que su aporética científica le lleve a encarar la cuestión que campea detrás de todo el saber cosechado por el animal racional durante el trayecto histórico de su empresa cognoscitiva: ¿para qué ir a la búsqueda del conocimiento del ser?

Esta cuestión ya ha sido respondida por los metafísicos: el intelecto humano se aboca a conocer todas las cosas que son en la inspección del ente en cuanto ente para entender las causas que las hacen ser y ser entes. Pero la metafísica no se contenta con estipular la existencia efectiva de estas causas, porque la mente del hombre no descansa en su impulso aprehensivo hasta tanto no conozca la quiddidad de la causa primera de todo cuanto es.

A raíz de esto, Santo Tomás ha sentenciado que bulle en nosotros un tal deseo natural de saber por el cual estamos impelidos a conocer la primera de todas las causas de las cosas; mas este deseo, dice el Doctor Angélico, no se acalla con nuestra percepción de que la causa primera es verdadera causa, sino que propende a que logremos un conocimiento de la misma quiddidad de tal principio causal, pues con saber que algo es principio de otra cosa no terminamos de entender todo lo que ese principio es según su misma esencia.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> *De verit.* q. 8 a. 14 ad 5um.

<sup>14</sup> "Tale est autem in nobis sciendi desiderium, ut, cognoscentes effectum, desideremus cognoscere causam; et in quaecumque re, cognitis quibuscumque eius circumstantiis, non quiescit nostrum desiderium, quousque eius essentiam cognoscamus" (*Comp. theol.* I 104).

El deseo natural de saber ínsito en las mismas entrañas de la naturaleza de nuestro intelecto es lo que compele al metafísico a conocer la causa incausada de todas las cosas en las cuales el ser y la esencia se distinguen realmente. Esta causa incausada, a la cual llamamos *Dios*, es conocida gracias a los procedimientos demostrativos que prueban sucesivamente que hay un principio primero del cual dependen todas las cosas causadas y que este principio posee los atributos propios de algo cuya esencia es el mismo ser subsistente.

Respetando, pues, el orden analítico donde la indagación sobre la esencia de la causa incausada (*quid est*) es antecedida por la dilucidación de la cuestión *an est*, la ciencia del ente en cuanto ente se yergue como un cierto conocimiento humano de Dios. Pero, ¿cómo es que la razón del hombre puede conocer a Dios mediante un expediente metafísico si la naturaleza de la divinidad es un misterio insondable para el entendimiento finito de todas las substancias espirituales creadas?

El conocimiento metafísico de Dios no comporta una inteligencia de la vida íntima de la divinidad. La intelección de Dios a través de la apodíctica de la filosofía primera es un conocimiento debilísimo, nunca exento de contener grandes oscuridades y siempre plagado de misterios que la razón natural no puede penetrar con sus solas fuerzas naturales. Tal como es en sí misma, la inteligibilidad *quoad se* de la esencia de Dios es un objeto tan desproporcionado a nuestra capacidad aprehensiva que el entendimiento humano no puede hundir su mirada en ella sin su auxilio sobrenatural.<sup>15</sup>

La desproporción que reina entre nuestra capacidad intelectual y la esencia de la causa primera de todas las cosas permite a la metafísica concluir algunas verdades acerca de la naturaleza de Dios, pero más bien de una manera negativa, esto es, removiendo intencionalmente de su quiddidad las imperfecciones palpables en los entes finitos de este mundo y atribuyéndole superlativamente todas las perfecciones que percibimos aquí abajo. Mas, en tal circunstancia, ¿hasta qué punto la razón del hombre y el empeño metafísico han de satisfacer el anhelo de conocer la esencia de la causa universal de todo cuanto es sin ser su mismo ser? Si no podemos entender con nuestras solas fuerzas naturales la esencia de Dios en la plenitud de su inteligibilidad subsistente, ¿no sería lógico pensar que nuestro propósito de conocer la esencia del mismo ser subsistente tarde o

<sup>15</sup> Santo Tomás ha expuesto esta teoría en varios lugares de su literatura: *In Epist. ad Rom.*, cap. 1, lect. 6; *In Boeth. De Trinit.* q. 1 a. 2 resp.; *In I Sent.* dist. 3 q. 1 a. 1 per totum; *In III Sent.* dist. 27 q. 3 a. 1 resp.; *Summ. c. Gent.* IV 1; *Summ. theol.* I q. 12 per totam, q. 32 a. 1 resp., q. 86 a. 2 ad 1um, et passim.

temprano ha de chocar con una frontera que marcaría el *non plus ultra* del ímpetu aprehensivo de nuestra alma? ¿Cómo explicar, entonces, la aparente frustración de una ciencia que, como la filosofía primera, se ordena al conocimiento del ser imparticipado, pero a la cual está interdicta la inteligencia del ser en su identidad con la naturaleza que subsiste eternamente como acto puro?

Estas preguntas son innegablemente válidas. Nadie ha de poner en tela de juicio que la metafísica se halla condicionada raigalmente por la aporética que ellas envuelven en relación con el propósito humano de conocer lo que es en tanto sea, que es el sujeto propio de la filosofía primera. Más aún: no sería impensable que la evidencia de los límites intelectuales arriba señalados sea usufrutuada por los autores desengañados de la metafísica para enrostrarle la insolvencia de su versación sobre la causa incausada del ente finito, el mayor desvelo del intelecto del hombre y el punto culminante de la sabiduría de la ciencia del ente en común, según lo confiesen los mismos filósofos primeros.

La aporética implícita en aquellos interrogantes es enteramente válida, ya que es digna de ser ventilada conforme a un procedimiento científico riguroso y formal. No obstante, contra lo que muchos suponen, esta aporética no reviste carácter filosófico. ¿Por qué? Porque los interrogantes en que se concreta esta aporética, cuya solución reclama legítimamente la analítica resolutoria del espíritu epistémico, no pueden ser formulados por la razón humana librada a su capacidad natural de conocer, sino que proceden de una razón elevada de antemano por la fe. Son, pues, interrogantes que tienen cabida solamente dentro del trámite racionante de la teología sagrada, un saber que presupone la iluminación de nuestro entendimiento por la fe en la revelación de la verdad divina, a la cual el hombre no puede asentir sin el auxilio sobrenatural de la gracia.

El conocimiento de Dios obtenido por medio de la argumentación metafísica no excede la intelección humana del ente en cuanto ente. Este conocimiento metafísico de Dios exige el recurso a aquellos procedimientos discursivos que la escolástica medieval ha denominado *excessus* y *remotio*. Merced a tales procedimientos, la filosofía primera accede a una inteligencia de la causa primera de todas las cosas cuyo estatuto noético se inscribe en el género de las demostraciones. Esto debe ser taxativamente recalcado: el conocimiento metafísico del ente supremo estriba en un saber apodíctico por el cual Dios es entendido como la causa incausada del ente causado, es decir, aprehendido *sub ratione entis*; no *sub ratione divinitatis*.

Así las cosas, ¿qué constancias tiene la filosofía primera de un conocimiento de Dios que no consista en las pruebas analíticas de la ciencia del ente común? ¿Es filosóficamente lícito intentar la demostración de la posibilidad de una intelección del ente divino que difiera de la especulación metafísica en derredor del primer principio imprincipiado de todo ente principiado? ¿Puede la razón humana, librada al ejercicio de sus solas fuerzas naturales, siquiera plantearse la posibilidad de un conocimiento de Dios que rebase los objetos a cuya captación nuestra potencia discursiva se halla constreñida en tanto no sea sobrelevada por la fe?

Estas tres inquisitorias deben ser respondidas negativamente: en el conocimiento de su conocimiento, la razón natural librada a su capacidad natural de conocer no puede exceder la reflexión sobre su acto propio como potencia reduplicativamente natural, o sea, como potencia especificante de la naturaleza del hombre y como capacidad cognoscitiva a la cual le está impedido el abordar por sí sola cualquier inteligible que sobrenaturalmente la desborde. En tal caso, en absoluto le atañe demostrar si puede o no conocer un objeto cuya inteligibilidad no se le brinde adecuada o proporcionada a su capacidad aprehensiva natural. Consecuentemente, tanto el hecho cuanto la posibilidad del conocimiento de Dios *ut divinitas* cae fuera de toda demostración filosófica.

Si se acepta lo que acabamos de aseverar, toda comparación del conocimiento metafísico del ente por esencia con cualquier otro tipo de conocimiento de Dios debe contar con dos cualidades: una, que provenga de una ciencia superior en dignidad a la misma filosofía primera, pues ninguna ciencia puede juzgar la aptitud cognoscitiva de otra si no se encuentra por encima de ésta en la jerarquía de los conocimientos humanos; la restante, que sea de suyo una ciencia cuyo sujeto de versación sea el mismo Dios en cuanto conocido *sub ratione divinitatis*, ya que sólo a una ciencia tal le cabe concluir cómo el hombre puede conocer a Dios en exceso del conocimiento conseguido a través de la argumentación metafísica.

En otras palabras: la especulación sobre los distintos modos humanos de conocer a Dios, incluido el conocimiento metafísico del mismo ser subsistente, y la comparación de estos géneros de conocimientos entre sí, de cuyo examen brota la prueba de la condición disminuida o imperfecta de la intelección metafísica de Dios en relación con el conocimiento derivado de la fe en lo que Él ha revelado y con el conocimiento de visión de los bienaventurados, es de exclusiva competencia de la teología sagrada. Pero debe aclararse que la teología sagrada, como dice Santo Tomás, no se aplica a pro-

bar los principios de otras ciencias, ya que en tal caso invadiría los fueros de la ciencia del ente común, sino solamente a juzgar acerca de ellas, es decir, a pronunciarse en torno de dichos principios sin acometer ninguna demostración al respecto, pues la doctrina sagrada presupone que esta demostración está suficientemente provista por la analítica metafísica.<sup>16</sup> Dado que todas las demás ciencias —las ciencias distintas de la metafísica y de la teología sagrada— pertenecen al conocimiento de la razón natural librada a sus propias fuerzas, la metafísica se basta a sí misma para entender en derredor de los principios de estos saberes particulares.

La *sacra doctrina* juzga por derecho propio el conocimiento metafísico de Dios, mas esta competencia judicial de la teología sagrada no se transfiere a ninguna otra ciencia. Esto comporta que ninguna ciencia particular, ni filosófica ni fisicomatemática, pueda cuestionar o discutir el conocimiento metafísico de Dios.<sup>17</sup> Pero, sea como fuere que la ciencia del ente en cuanto ente concluya algo acerca de la esencia del ente divino, lo cierto es que su argumentación es el único procedimiento que habilita al intelecto demostrativo a entender algo del mismo ser subsistente sin el auxilio sobrenatural de la fe.

Los interrogantes señalados al comienzo de este apartado conservan, pues, toda su validez. Son verdaderos interrogantes que bullen en las almas de muchos filósofos, mas la metafísica no tiene competencia para responderlos ni tan siquiera para formularse los a sí misma. Precisamente porque involucran una aporética transmetafísica, ninguno de aquellos interrogantes encuentra su resolución dentro de la apodíctica de la ciencia del ente en común, ya que la filosofía primera nada puede concluir sobre Dios y sobre el conocimiento obtenible en torno de su naturaleza en tanto ello sobrepase la inteligibilidad del sujeto a cuya investigación se halla comprimida.

Sabiduría humana, a fin de cuentas, la metafísica es un conocimiento limitado; no por razón de su sujeto, que no excluye ninguna

---

<sup>16</sup> Cfr. *Summ. theol.* I q. 1 a. 6 ad 2um.

<sup>17</sup> Por eso el tratamiento de la cuestión de si hay un Dios por parte de los investigadores del mundo material que proceden en base al método fisicomatemático es algo que desnuda una inquietud profundamente humana de sus espíritus, pero que no puede ser resuelta dentro del marco cognoscitivo de las ciencias positivas, ya que lo que se debate en dicha cuestión escapa a los sujetos que consideran dichas disciplinas y, por tanto, no puede ser objeto de sus conclusiones. Que hoy se extienda una fiducia muy amplia acerca de las declaraciones que los fisicomatemáticos emiten en torno de cualquier clase de cosas —una fiducia que muchas veces incluye una cuota abultada de ingenuidad y de concesiones inconsultas, como de hecho ocurre—, habla con elocuencia de la autoridad social de que gozan estos investigadores, mas no de la aptitud de sus ciencias para incursionar en temas que rebasan su competencia epistémica.



cosa que sea o pueda ser y que, por tanto, aunque más no sea potencialmente, implica que su sujeto nos remita a algo infinito, sino por razón de la finitud substancial de nuestra potencia interlectiva, ya que el intelecto del hombre, como lo ha demostrado Santo Tomás, no puede conocer ni actual ni habitualmente un objeto infinito.<sup>18</sup>

#### 4. *El religamiento metafísico de la razón humana a la causa incausada*

La metafísica es el saber óptimo entre todos los conocimientos que el entendimiento discursivo puede alcanzar en este peregrinaje librado al ejercicio de sus solas fuerzas naturales. Pero su estatura epistémica no se mide solamente por la perfección formal que todo conocimiento exhibe en sí mismo, sino también porque él mediante se adquiere una inteligencia del ser que hace ser a todas las cosas que son, no habiendo en este destierro ningún destello de sabiduría digno de igualarse a la excelencia de la aprehensión por la cual entendemos el acto de los actos. Y es gracias a la intelección metafísica del ser de todo cuanto es, precisamente, que algo de la esencia de Dios se refleja en el alma humana imprimiendo en ella un sesgo que no en vano los teólogos le asignan al tenor de una cierta *deificación*. Recusando toda connivencia con cualquier clase de panteísmo, los teólogos, además, nos dicen que esta *deificación* en absoluto entraña la reducción de la naturaleza divina y la substancia del intelecto de las creaturas espirituales a ninguna comunidad esencial.

Estas disquisiciones nos permiten entrever que el conocimiento metafísico es una cierta apertura de la mente humana que bien puede ser considerada como un prelude religioso. El concepto de religión, en efecto, nos lleva a pensar en un religamiento, en un movimiento de retorno a un principio que, en el caso de la inteligencia del hombre, indica el camino de su reunión a la fuente de la cual procede tanto el ser substancial de nuestra potencia interlectiva cuanto la causa primera de toda la inteligibilidad de sus objetos.

Una imponente tradición que entronca con la más rancia vertiente especulativa del cristianismo avala la convicción que acabamos de expresar. Recordemos que Agustín de Hipona había proclamado

<sup>18</sup> "Nec actu nec habitu intellectus noster potest cognoscere infinita, sed in potentia tantum" (*Summ. theol.* I q. 86 a. 2 resp.). Cfr. *In Evang. Ioannis*, cap. 1, lect. 11; *In De causis*, prop. 16a; *In I Sent.* dist. 39 q. 1 a. 3 resp. et ad 5um, dist. 43 q. 1 a. 2 ad 4um; *Resp. ad mag Io. Vercell.* de art. CVIII ad 8lum; *Comp. theol.* I 133; *De verit.* q. 2 a. 2 ad 6um, q. 2 a. 9 sed contra 3 et resp.; *Summ. c. Gent.* I 69; *Summ. theol.* I q. 7 a. 2 obi. 2a et ad 2um, q. 14 a. 12 resp.; II-II q. 47 a. 3 ad 2um, III q. 10 a. 3 ad 1um-2um, et passim.

que uno de los significados de *religio*, efectivamente, es el del religamiento humano a Dios: "Religet ergo nos religio uni omnipotenti Deo".<sup>19</sup>

Haciendo suya esta enseñanza agustiniana, Tomás de Aquino nos ha indicado que el religamiento del hombre a Dios se cumple al modo de una operación de la creatura racional por la que ésta regresa a la causa que la ha producido de la nada y a la cual ha estado unida aún antes de ser causada en su ser: "La religación, que comporta una ligación reiterada, se manifiesta con respecto a aquello a lo que algo se liga, [a aquello] a lo cual estuvo unido primeramente y de lo cual comenzó a distanciarse. Y puesto que toda creatura, antes que en sí misma, existió en Dios y de Dios procedió, habiendo comenzado de alguna forma a distanciarse esencialmente de Él por la creación, la creatura racional, por ende, debe religarse al mismo Dios con quien primeramente estuvo unida aún antes de que fuera".<sup>20</sup> Con esta mención de la preexistencia de toda creatura en Dios, el hombre incluido, aún antes de su institución en el ser que participa, Santo Tomás no ha aludido sino a las ideas divinas, donde están prefiguradas todas las cosas en la ejemplaridad arquetípica de aquellos modelos de lo que el mismo ser subsistente ha querido causar al modo de imitaciones o semejanzas de su esencia.

El religamiento del hombre a Dios se halla prescripto por la misma naturaleza humana, porque la causa incausada nos ha hecho de la nada sin que su obra creadora se debiera a ninguna necesidad ni a ninguna razón de justicia. El hombre, pues, debe a Dios su mismo ser; en Él tiene el principio de cuanta perfección engalana al animal racional. A la postre, todo nuestro ser, dice Santo Tomás, está en poder de quien nos lo ha conferido gratuitamente.<sup>21</sup> Por ello es que la metafísica no puede desatender el ordenamiento a Dios de todas las cosas del hombre, singularmente el ordenamiento de la mejor de todas nuestras pertenencias, el intelecto, a la causa primera de su ser y de su conocer. Habida cuenta que este ordenamiento intelectual al dador universal del ser estriba en la reunión de nuestra mente con su primer principio, la propia ciencia del ente en cuanto

<sup>19</sup> *De vera relig.* 55: PL XXXIV 172, vel ex ed. K.-D. Daur, Turnholti, 1962: CChrLat XXXII 259.

<sup>20</sup> *Contra impug. Dei cultum et relig.* 1.

<sup>21</sup> "Hinc etiam Dei cultus religio nominatur: quia huiusmodi actibus quodam modo se homo ligat, ut ab eo non evagetur. Et quia etiam quodam naturali instinctu se obligatum sentit ut Deo suo modo reverentiam impendat, a quo est sui esse et omnis boni principium [...] Quia vero Deus non solum est nostri esse causa et principium, sed totum nostrum esse in potestate ipsius est; et totum quod in nobis est, ipsi debemus; ac per hoc vere Dominus noster est: id quod in honorem Dei exhibemus, servitium dicitur" (*Summ. c. Gent.* III 119).

ente implica el conocimiento de Dios como fin último, porque sólo en la inteligencia del bien sumo de la causa incausada de todas las cosas y de nuestra misma vida intelectual se consume perfectamente el conocimiento de lo que es en tanto sea, que es el sujeto de la misma metafísica.<sup>22</sup>

Si bien la filosofía primera es un saber científico de la razón humana librada a sus solas fuerzas naturales, no por ello deja de impugnar con energía cualquier gesto de impiedad, pues todo su bregar cognoscitivo no es sino una exégesis de la patria del ser. La patria del ser, por supuesto, no es otra cosa que la substancia a la cual le compete ser en virtud de sí misma y cuyo ser, que es su misma esencia, es la causa del ser de todo lo que no es en virtud de su quiddidad.

Esto explica la naturalidad de la ordenación del entendimiento humano a la causa incausada de todo ente por participación, ya que el ser de tal causa, que es divino, no solamente produce las cosas en su ser, sino que también en él las conserva y las gobierna. Pero ocurre que cualquier cosa natural cognoscible por el hombre es indefectiblemente una cosa causada por tal principio divino y, por otra parte, la misma causa incausada es algo cognoscible por nuestra mente filosofante; no en la inteligibilidad de su propio ser divino, que es una verdad misteriosa y absolutamente desproporcionada a nuestra capacidad intelectual, mas sí en cuanto nos es inteligible bajo la razón común y analógica de ente, esto es, como el primer principio de todos los entes que no son su ser, sino que lo participan como un acto realmente distinto de sus quiddades.

El conocimiento metafísico del ente en cuanto ente se ordena al conocimiento de Dios. Desde luego, Dios no forma parte de la substancia de sus efectos, contra toda imagería panteísta, de donde la razón humana librada al ejercicio de su capacidad aprehensiva natural no puede captar el ser divino en la inteligencia inmediata de lo que el mismo ser subsistente obra *ad extra* de su esencia, contra las pretensiones larvadas o confesas de cualquier ontologismo. Pero es indudable que la verdad de las cosas creadas es la vía de acceso que nuestra razón metafísica transita para arribar a una cierta intelección de la causa por la cual son y son entes. Este acceso metafísico a Dios a través de las creaturas es un ascenso sapiencial que parte de la verdad inteligible de las cosas causadas y nos conduce a la percepción de la verdad de la misma causa por la cual advienen al ser, en el

---

<sup>22</sup> "Ipsaque prima philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem" (*Summ. c. Gent. III 25*).

que se conservan y al que se someten a lo largo de toda su duración como entes.

La metafísica desecha todo caos y toda anarquía en el universo, pues éste consiste en el orden de todas las cosas que son al participar comunísimamente el ser que no son. Este orden no puede ser quebrantado. Ningún decreto promulgado por un ente causado puede restar eficacia a los designios eternos de la causa universal de las cosas que no subsisten en mérito a sus esencias, que es la causa del mismo orden en que todas estas cosas se hallan reunidas. El orden del universo no es el resultado de una ontocracia pactable entre los entes que participan el ser, sino de la sabiduría teárquica de la única causa ordenadora de todas las cosas que reciben al ser como un obsequio.

El rechazo de este canon metafísico es un acto subversivo del pensamiento humano, porque si el hombre no reconoce la majestad del ser en su misma subsistencia separada del orden de las cosas que lo participan, inútil será pedirle que ordene su pensamiento a religarle a la fuente de la cual emana el ser y la verdad de las cosas cuya finitud es la marca indeleble de su menesterosidad entitativa. Pero la menesterosidad entitativa de los entes finitos, entre los cuales se halla el hombre mismo, declara la necesidad absoluta de una causa incausada que los entifique llamándolos a participar el ser que no son, en lo cual afinca toda su nobleza; mas también declara la obligación de testimoniar la gratitud de su recepción del ser mediante el retorno al principio que libremente se los ha conferido. La metafísica es una expresión modesta pero elocuente de este religamiento de la razón humana a la verdad suma y primera.

MARIO ENRIQUE SACCHI