

## ONTOLOGIA, GNOSEOLOGIA Y TEOLOGIA, TRES ESTADIOS DE LA METAFISICA

### I. — NECESIDAD DE TRES ESTADIOS PARA LA METAFISICA HUMANA

Si el aristotélico “ser en cuanto tal” pudiera ser visto por el entendimiento humano en la real y completa razón de su ser, él sólo bastaría como objeto de la metafísica. Para el entendimiento divino su “ser” infinitamente perfecto es suficiente para constituir el objeto único de su metafísica.

Pero como los seres sensibles que son el objeto propio del entendimiento humano no tienen en sí mismos la razón completa de su ser, ninguno de ellos puede constituirse en objeto adecuado de la metafísica humana. Estos seres sensibles, como cualesquiera otros seres limitados, muestran en sí mismos un panorama ontológico —el de su “ser en común” (*ens commune*)— con una referencia al Ser infinitamente perfecto —el Primer Ser (*Primum Ens*)—, indicándonos que el mundo metafísico es más amplio que el que ellos solos nos presentan.

Por consiguiente, ninguno de ellos, ni todos ellos juntos, pueden constituir el objeto único de nuestra metafísica, y nos vemos obligados a enfocar, finalmente, al Primer Ser, para llenar la razón de ser reclamada por los entes limitados de nuestro mundo.

El Primer Ser será, por supuesto, el término de nuestra metafísica, pues contiene en sí mismo toda perfección entitativa y toda razón de ser. Afirmamos con Aristóteles que el estadio “teológico” es el último para el conocimiento humano<sup>1</sup>, y que el estadio “ontológico”, —el que se ocupa del ser físico hallado por el entendimiento del hombre en el mundo sensible—, es el primero de nuestra ciencia metafísica.

Pero para llegar a aquel término teológico precisamos tomar conciencia del “modo” especial del “ser” en el entendimiento humano, a saber, del “*ser* (particular) con que (las formas inteligibles) se unen a nuestro entendimiento poniéndolo en acción”, según la enseñanza de Santo Tomás de Aquino<sup>2</sup>, y como consecuencia de la incapacidad de nuestro entendimiento para alcanzar el “modo” infinito del ser del Primer Ser en sí mismo. Este es el segundo estadio de la metafísica humana, pues es posterior al estadio ontológico y previo al teológico. Con él adquirimos conciencia del lugar y situación de

<sup>1</sup> *Met.* 1026 a 19, 1064 b 3.

<sup>2</sup> *S. Th.* 1<sup>a</sup>, q. 12, a. 2 ad 3<sup>um</sup>.

nuestro objeto ontológico en el mundo metafísico, y nos capacitamos para conocer con propiedad y realismo la elevación de nuestro objeto teológico, que es el ser infinito en sí mismo.

## II. — EL DESCUBRIMIENTO DEL SER EN LA METAFISICA HUMANA

El ser físico sensible es el primero que aparece en nuestro panorama metafísico. Nuestro entendimiento puede contemplarlo en tres grados distintos de abstracción. Si lo considera con su materia sensible común, lo entiende en el primer grado de abstracción. Si lo considera solamente con su materia inteligible común, lo conoce en un segundo grado de abstracción. Y si lo considera sin ninguna clase de materia, en su pura naturaleza entitativa, lo hace en el llamado tercer grado de abstracción. Llamamos conocimiento metafísico al de este tercer grado de abstracción. Con él entendemos los seres sensibles sólo como seres en cuanto tales. Es aquí donde comienza el estadio ontológico.

En este estadio ontológico nuestro entendimiento descubre un primer hecho, a saber, que los seres son partes de una comunidad —la comunidad universal de los seres o cosas que son—, en la que hay una relación auténtica entre todos ellos, basada en el solo hecho de ser. Si nuestro entendimiento examina su condición universal de seres descubre inmediatamente la analogía. El “ser” no puede ser igual en todos los seres, pues todos ellos son seres diferentes, y todas sus diferencias son reales. Un “ser” unívoco no podría ser real. Pero el “ser” tampoco puede ser diferente en todos los seres, pues todas las diferencias son “ser” también. Por tanto el “ser” se encuentra entre lo “igual” y lo “diverso”, es una cosa “parecida”, “análoga” o “semejante” en su acto de ser, aunque de algún modo es diferente o diversa con un “modo” o limitación propia del ser de cada cosa.

Ahora ya comprendemos cómo la analogía implica “participación” de alguna cualidad en diferentes “modos”, y cómo la participación implica una composición de dos elementos, a saber, uno que es fuente de la semejanza, y otro que es fuente de la diferencia. Ya conocemos estos dos elementos llamados “acto” y “potencia” que son los últimos componentes de los seres limitados. El acto de ser marca el parecido o semejanza en el mundo de los seres, y la potencia marca la limitación y diferenciación de ellos. Acto y potencia son las dos únicas razones de la analogía metafísica.

Si consideramos la “diferenciación” de los seres, hallaremos con Tomás de Aquino<sup>3</sup> dos clases de diferencia, una por “modos generales” y otra por “modos especiales” de diferenciación. En el primer caso encontraremos los cinco modos “trascendentales”, esencia, verdad, etc.; y en el segundo en-

<sup>3</sup> Véase *Q. D. De Veritate*, q. I, a. 1.

contraremos los diez modos “predicamentales” llamados también “categorías” de ser y de predicar, substancia, cualidad, cantidad, etc. Los primeros son “modos generales” de ser diferente; los segundos son “modos especiales” de ser diferente también. La diferencia “general” es también base de una semejanza “general” ontológica que puede llamarse “analogía trascendental”. La diferencia “especial” es base de una semejanza ontológica “especial” que puede llamarse “analogía predicamental”. Analogía trascendental y analogía predicamental son dos modos diferentes de analogía ontológica.

En cada una de estas líneas de analogía encontraremos un “analogado principal” al que hacen referencia o se parecen todos los parecidos o semejanzas. En la analogía trascendental el principal analogado es la “esencia”, y en la analogía predicamental el analogado principal es la “substancia”. Estos son los dos “modos” más perfectos de ser en cada una de sus propias líneas, y en ellas “demuestran suficientemente la naturaleza del ser”<sup>4</sup>.

Pero podemos hablar además de otra manera de analogía ontológica que se funda no en la semejanza de la substancia o de la esencia, sino en la del mismo “ser” (*esse*, existencia), y cuya diferenciación no procedería por modos generales ni especiales, sino por la limitación de los actos de ser por la potencia. Creemos que esta analogía es la más profunda y fundamental en la metafísica. Su analogado principal es el “ser común” (*esse comune*). Y podemos llamar a esta analogía sencillamente “analogía entitativa”.

Estos tres modos de analogía ontológica son diferentes aunque pueden encontrarse juntos en un ser concreto, por ejemplo, en la substancia. La analogía entitativa no debe ser confundida con las demás. Su “semejanza” es la de la simple actualidad del ser y no la más limitada de la esencia o de la substancia. Y por tanto no debemos trasladar a la analogía entitativa las semejanzas o “proporciones” con la esencia o la substancia, puesto que se trata solamente de semejanzas o proporciones con el puro ser.

La analogía “predicamental” es la más imperfecta en ontología, puesto que entraña una potencialidad interna y accidental en la esencia misma de su primer analogado. Pero en cuanto que esta analogía tiene una cierta actualidad propia, nos ofrece aspectos positivos importantes del ser en cuanto tal.

La analogía “trascendental” funciona con el “modo” propio de los seres limitados que se hallan situados en el mundo de las diferencias trascendentales. Esta analogía entraña también cierta potencialidad, a saber, la de la esencia en relación al ser. Sin embargo sus diferentes modos trascendentales de perfección tienen una actualidad más amplia y nos ofrecen aspectos más positivos del ser en cuanto tal.

<sup>4</sup> Véase S. Tomás, *In VII Met.*, lect. 1, n. 1246 (ed. Cathala-Spiazzi).

La analogía “entitativa” es la más perfecta y elevada y es la analogía del puro ser en cuanto tal. Esta analogía no implica en sí misma ninguna clase de potencialidad, en cuanto que el “ser” es de suyo infinito. Pero entraña una limitación en el “modo” con que la participan los seres limitados.

No queremos hablar ahora de aquellos otros modos de analogía llamados posteriormente “analogía de atribución” y “analogía de proporcionalidad”. Nos limitaremos a afirmar que según Santo Tomás de Aquino la analogía metafísica exige una semejanza no solamente en la significación o “intención” sino también en el ser mismo<sup>5</sup>, y que la analogía siempre implica diferentes “proporciones” a un analogado principal<sup>6</sup>. Tampoco aludimos ahora a la analogía metafórica propia de los seres materiales, ni a su cierta proporción con el ser en cuanto tal.

Después de precisar la naturaleza de la “substancia”, de la “esencia” y del “ser”, comprendemos que son las “estructuras comunes” de los seres materiales que vemos en el mundo y que pueden también ser comunes a otros seres que existan. Pero entonces comienza otra dimensión metafísica y hemos de pasar al estadio siguiente.

Preferimos tomar la estructura del “ser común” (*esse comune*), que es la más ontológica de todas. Al examinarla encontramos que se trata de algo común a los seres de nuestro mundo, análogo, y no solamente en nuestro “concepto”, sino también en el mismo ser real de las cosas. Entendemos también que los seres participados preexisten un Ser Subsistente, como causa y razón inevitable de esa participación<sup>7</sup>.

Sólo si hay un Ser Subsistente (*ipsum esse subsistens*) podrán existir seres participados y limitados. Sólo si existe un Ser Subsistente en cuanto tal podrán existir otras “modalidades” del ser. Los compuestos preexisten elementos simples...

Pero la comunidad de los seres tiene también en sí misma una relación esencial al Ser Subsistente. Todos sus miembros son esencialmente análogos, es decir, “parecidos” o “semejantes”, como ya hemos dicho. Pero la semejanza requiere un “a”, es decir, un punto de orientación de la semejanza. Y así podemos decir que todo ser limitado tiene en sí mismo una referencia esencial al Ser Subsistente que es Dios. La ontología postula la teología.

Pero ¿cómo podría ser entendido por nosotros el Primer Ser, el Ser perfecto e ilimitado? ¿Podríamos entender su “modo” infinito de ser? ¿Acaso somos nosotros infinitos para entenderlo? ¿O sería quizá suficiente entenderlo de un “modo” limitado aunque sea él mismo ilimitado? ¿Será necesario reducir toda forma inteligible al “modo” propio de cada entendimiento para que éste pueda

<sup>5</sup> *I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2, ad lum.

<sup>6</sup> *S. Th.* 1<sup>a</sup>, q. 13, a. 5 y 6.

<sup>7</sup> V. “Cuarta vía” en *S. Th.* 1<sup>a</sup>, q. 2, a. 3; 1<sup>a</sup>, q. 44, a. 1.

entenderla?. Todos estos son problemas gnoseológicos que se han de resolver antes de poder determinar nuestro objeto teológico. La teología, por tanto, presupone la gnoseología. Pero ésta constituye ya otro estadio.

Por lo tanto podemos decir que los tres estadios del conocimiento metafísico humano de que estamos hablando, son enteramente adecuados para el proceso de descubrimiento del ser por nuestro entendimiento; que comienza en un nivel ontológico y sigue experimentando la necesidad teológica, y exige la gnoseología como instrumento necesario para la teología, que será por tanto el último estadio de su pensamiento metafísico.

### III. — EL METODO ONTOLOGICO

Como ya sabemos, la ontología trata de las estructuras del “ser común” que encontramos en el mundo físico sensible que está a nuestra vista. El “ser físico común”<sup>8</sup> considerado en el tercer grado de abstracción es el objeto y el fin de la ciencia llamada ontología o “ciencia del ser”.

Por consiguiente el objeto de la ontología es considerar todo lo que constituye la esencia de los seres físicos en cuanto son seres<sup>9</sup>, su semejanza analógica, sus diferencias, el acto y potencia que los componen, su existencia, sus estructuras trascendentales y predicamentales. El contenido de la ontología es bien conocido y no lo vamos a desarrollar más.

Queremos, sin embargo, llamar la atención sobre el hecho de comenzar la ontología por el “Ser Subsistente mismo” (*ipsum esse subsistens*), a la manera del “ontologismo”. Sería absolutamente erróneo el hacerlo, profesando al mismo tiempo con Aristóteles y Tomás de Aquino que no tenemos una experiencia “natural” de Dios. ¡Ni podemos tampoco comenzar por “el punto de partida de la metafísica” de José Maréchal, para quien el “dinamismo intelectual” del concepto que apunta al Último Fin haría posible la validez del concepto mismo!... Ni se puede tampoco partir de la “anticipación” apriórica (*Vorgriff*) de Karl Rahner en la que se “anticipa” o incluye un conocimiento del “Absoluto” mismo en todo concepto humano. Estos procedimientos se basan en la afirmación gratuita de suponer un conocimiento apriórico natural de Dios, sea de manera “finalística”, sea de manera “formal”.

Ni se puede tampoco comenzar la ontología desde una posición kantiana, haciendo si se quiere una “epoché” (marginación) del valor metafísico de nuestro conocimiento, como hacen los fenomenólogos, afirmando gratuitamente que se puede decir algo sin afirmar que “una cosa sea o no sea”<sup>10</sup>, como ya advirtió Aristóteles.

<sup>8</sup> Tomás de Aquino distingue el ser “físico”, “moral”, “racional” y “artificial”. V. *In I Ethic.* lect. 1, n. 1-2 (Ed. Spiazzi).

<sup>9</sup> V. *In Boeth. De Trinitate*, q. 5, a. 4, ad 6.

<sup>10</sup> ARIST., *Met.* 1006 a 1-30.

Algunos objetarán que no puede comenzarse una ontología antes de haber comprobado el valor crítico de nuestro conocimiento ontológico. Nosotros no negamos la posibilidad ni la necesidad de esta prueba crítica, previa a nuestra investigación. Creemos que Aristóteles también la hizo, cuando en el tercer libro de su *Metafísica* examinó la validez del primer principio del entendimiento, el de no contradicción, demostrándolo “negativamente”<sup>11</sup>. Esto es todo lo que podemos y debemos hacer al principio de la ontología. Si pretendemos hacer una demostración positiva no lo lograremos, y caeremos en un “círculo vicioso” demostrando el valor del primer principio del conocimiento humano con este mismo principio. . . La única demostración posible es la negativa, pues no puede ser negado sin usar el mismo principio, y por tanto aceptándolo ya como primer principio del conocimiento<sup>12</sup>.

Afirmamos, por tanto, que la ontología supone no sólo “conceptos”, sino también “juicios” ontológicos sobre el mundo de los seres frente al que nos encontramos. No hablamos de “estructuras ontológicas” como si se tratara de “ideas” cartesianas o husserlianas, sino de “formas” aristotélicas o tomistas de un mundo existente, afirmado y real. La afirmación metafísica es algo previo, absolutamente previo para la ontología.

Ni puede tampoco la ontología convertirse en una “psicología”, aunque esta ciencia trata del alma humana, que es el sujeto de nuestro conocimiento metafísico. Ciertamente hay una perfecta correspondencia entre el mundo objetivo de la ontología y su sujeto cognoscente que es el alma humana. Podríamos también estudiar el mundo ontológico entero, tal como está “en potencia” en el alma humana, “de alguna manera todas las cosas”, como afirmó Aristóteles<sup>13</sup>. Pero para hacerlo se requiere que nuestra alma sea iluminada por el entero objeto ontológico que ella concibe en el mundo sensible externo. De hecho nuestra alma antes de recibir el conocimiento objetivo es como “una pizarra en la que aún no se ha escrito”<sup>14</sup>. Por tanto la psicología es posterior a la ontología.

#### IV. — EL METODO GNOSEOLOGICO

Después de haber concebido el mundo común del ser (*ens commune*) que tiene ante su vista, nuestra alma vuelve sobre sus mismos actos de entendimiento e investiga sobre sus “especies” y conceptos objetivos<sup>15</sup>. Comprende que estas “formas” existen en el mundo exterior y que por ello existen también

<sup>11</sup> V. ARIST., *Met.* ibíd.

<sup>12</sup> V. ibíd.

<sup>13</sup> *De Anima*, 431 b 21.

<sup>14</sup> *De Anima*, 430 a 1.

<sup>15</sup> S. TOMÁS, *Q. D. De Veritate*, q. 10, a. 9.

en ella. Y quiere conocer la diferencia entre estas dos existencias de las formas, a saber, si la existencia en el alma les impone alguna clase de condicionamiento que afecte a su conocimiento de la realidad del mundo de los seres.

Habiendo ya examinado el valor crítico de nuestro conocimiento al principio de la ontología, podemos afirmar la identidad substancial de las formas reales del mundo exterior y de las de nuestra alma. Pero como ya advirtieron Aristóteles y Tomás de Aquino, advertimos también nosotros en nuestra reflexión que las formas en nuestra mente son universales, mientras que en el mundo material son individuales. Así entendemos, por ejemplo, que en la realidad material hay caballos individuales, y que en nuestro entendimiento en cambio hay un concepto universal de "caballo", que aplicamos a todos aquellos. Ya sabemos cómo Aristóteles y el de Aquino vieron la diferencia que hay entre "forma" y "materia", es decir, entre "acto" y "potencia" dentro de la misma esencia material, por el hecho de su multiplicación en el mundo sensible. Nuestro entendimiento por el contrario, al no tener materia en su esencia misma, no multiplica las formas que recibe, sino que unifica las que están multiplicadas por la materia. Así, pues, no hay dificultad para que nuestro entendimiento entienda las "formas", y su "adecuación" al mundo real en la línea de la forma es perfecta. Además nuestro entendimiento puede entender la materia multiplicante al reflexionar sobre estas mismas formas inmateriales entendidas, llegando a las mismas imágenes sensibles con que el "entendimiento agente" las había producido, y conociendo así indirectamente por sus efectos las mismas cosas materiales "individuales". Es así como Santo Tomás en la *Suma Teológica* recoge y explica la doctrina de Aristóteles sobre la adecuación de nuestro entendimiento a sus objetos materiales<sup>16</sup>.

Esta conclusión puede ser comprobada fácilmente en el primer grado de abstracción. Pero es aun más fácil comprobarla en el segundo, si tenemos en cuenta que las "formas" son más abstractas y universales que en el primer grado y que la diferencia material es menor. Y en el tercer grado, que considera los seres materiales en cuanto seres, tampoco puede negarse la adecuación del entendimiento a las cosas materiales, sino que ha de ser afirmada aun con más facilidad. Las "formas" y los contenidos de este grado son aun menos materiales que en aquéllos, y su diferencia en el alma y en el mundo material es mínima. Pero siempre hay una diferencia. No podemos afirmar que los objetos matemáticos o metafísicos sean abstracciones, siendo "los objetos propios del entendimiento humano... las esencias o naturalezas que existen en una materia corporal", como afirmó Santo Tomás<sup>17</sup>. Son esencias reales de cosas materiales, aunque consideradas sólo en su contenido más "formal" y esencial,

<sup>16</sup> V. S. Th. 1<sup>a</sup>, q. 84, a. 7; q. 86, a. 1.

<sup>17</sup> S. Th. 1<sup>a</sup>, q. 84, a. 7, y en muchos otros lugares, siguiendo a Aristóteles.

incluso en su pura "entidad". Desgraciadamente esto no ha sido bien entendido por algunos modernos tomistas europeos que han hablado de las esencias matemáticas y metafísicas como de "formas" a priori en un sentido kantiano.

Centremos el problema en la forma más abstracta que sacamos del mundo material, en la forma del "ser" en toda la extensión y comprensión de su contenido ontológico. ¿Es ella realmente adecuada al "ser" de todo el mundo metafísico, incluyendo en él no solamente los seres materiales y limitados que vemos en el mundo de nuestros sentidos, sino también nuestra alma espiritual, otros seres inmatrimales posibles y Dios, el Primer Ser existente, *ipsum esse subsistens*?

El método gnoseológico descubre que nuestra alma durante su vida en este mundo material es sólo conocida indirectamente a través de sus actos, al ser iluminada su potencialidad por las "formas" que vemos en el mundo sensible<sup>18</sup>. Y es precisamente por el modo "universal" de ser de las formas en nuestro entendimiento que descubrimos la inmaterialidad de nuestra alma<sup>19</sup>. Pero el conocimiento de nuestra alma NO ES INMEDIATO, pues la conocemos solamente por sus actos, que no pueden reflejar toda la esencia del alma y que requieren también reflexión y estudio... Por tanto aunque este conocimiento sea de alguna manera adecuado a nuestra propia alma, ésta no llega nunca a ser un objeto directo de conocimiento. Como no lo era para Kant, tampoco lo fue para Aristóteles ni para Santo Tomás. Y es sólo por el modo "universal" o "inmaterial" de ser que tienen en nuestra alma las "formas" del mundo sensible que alcanzamos algo de su mundo espiritual. Sabemos que nuestra alma puede hacerse "de alguna manera todas las cosas", como afirmó Aristóteles; pero tendríamos que sumar todos los conocimientos humanos posibles de este mundo para formarnos una idea un poco adecuada de lo que es el alma. De hecho los filósofos han necesitado largos años y siglos para llegar al actual concepto que hoy tenemos del alma. Por tanto la adecuación "perfecta" de la psicología con nuestra alma no puede sostenerse<sup>20</sup>.

Tampoco pueden ser objeto de nuestro conocimiento directo y adecuado otros seres espirituales filosóficamente posibles y hasta convenientes, y en cuya esencia no haya tampoco composición de materia y forma, sino sólo la composición externa de acto y potencia, es decir, de esencia y ser participado. Nosotros con nuestro solo entendimiento sólo podemos conocerlos inadecuadamente y por analogía<sup>21</sup> con la esencia de nuestra propia alma, que, como ya hemos dicho, la conocemos solamente "por sus actos". "Esencias" puras no son, pues, para nuestro entendimiento solo, objetos posibles de conocimiento en este mundo, como pretendía Platón.

<sup>18</sup> *Q. D. De Veritate*, q. 10, a. 8; *S. Th.* 1<sup>a</sup>, q. 87.

<sup>19</sup> *Q. D. De Veritate*, ibíd.,; *S. Th.* 1<sup>a</sup>, q. 75, a. 5.

<sup>20</sup> *V. S. Th.* 1<sup>a</sup>, q. 88, a. 1.

<sup>21</sup> *V. S. Th.* 1<sup>a</sup>, q. 88, a. 2, ad 3.

Pero se nos plantea el problema sobre el conocimiento que tenemos de Dios en este mundo, como Primer Ser existente postulado por todo ser limitado de nuestro mundo ontológico. ¿Es el concepto que podemos “formar” en nuestro entendimiento adecuado al ser real e ilimitado de Dios? Y en cualquier caso, ¿cómo conocemos a Dios?

La respuesta es importantísima en metafísica, pues, como todos aceptan, el concepto del Primer Ser implica en su contenido la suma de toda perfección de ser, y por tanto su Ser real incluye el objeto total de cualquier posible metafísica.

Cierto que nuestro entendimiento puede demostrar la existencia de Dios, el Primer Ser perfecto postulado por todos los seres participados de este mundo. Pero sin embargo lo conocemos solamente como una causa reclamada por los seres limitados. Podemos llegar a él por las “vías” de la participación formal, por la de eficiencia o por la finalidad. Por cada una de las vías podremos llegar al Primer Ser. Pero nuestro conocimiento de Dios es siempre producido indirectamente por los seres limitados.

El Primer Ser existente no puede ser visto en sí mismo por nuestro entendimiento natural limitado, que necesitaría un poder infinito para entender al Ser Infinito mismo. Pero es imposible también para cualquier entendimiento entender el Primer Ser por medio de los objetos limitados visibles en nuestro mundo. Y además ¿cómo podría ser reducida la forma “infinita” del Primer Ser a un modo limitado natural de ser en nuestro entendimiento, haciéndose “uno” en acto con un entendimiento limitado? Sabemos bien que “la cosa conocida está en el que conoce con el modo del que conoce”. Por consiguiente la “forma” del Primer Ser mismo no puede estar naturalmente en nuestra mente. Su conocimiento es superior a nuestra capacidad natural limitada. De hecho sabemos que nuestro conocimiento del Primer Ser ha sido producido indirectamente por medio de seres limitados. Tomás de Aquino escribió muy claro sobre esto en la *Suma Teológica* <sup>22</sup>.

Por tanto nuestros conceptos de Dios son los más inadecuados de todos, y la teología, es decir, nuestra teología racional, es la más inadecuada de todas las ciencias, puesto que el Primer Ser guarda la mayor diferencia en relación con nuestros conceptos limitados.

Sin embargo nuestro conocimiento del Primer Ser es válido y nosotros conocemos verdaderas perfecciones suyas, ya que todas las perfecciones que encontramos en el mundo de los seres limitados han de preexistir en su Causa Primera. Por supuesto que la perfección del Primer Ser no puede ser representada por ninguna perfección limitada de este mundo, ni por ningún concepto limitado que podamos formar en nuestro entendimiento; y por tanto nuestros

---

<sup>22</sup> S. Th. 1<sup>a</sup>, q. 12.

conceptos del Primer Ser son deficientes, sobrepasando el Primer Ser eminentemente todos nuestros conceptos. Pero con esta corrección y aunque sea de un modo limitado, conocemos verdaderas perfecciones del Primer Ser.

Conocemos la infinita diferencia que tiene que haber entre nuestros conceptos limitados del Primer Ser y el Primer Ser mismo, que es infinito. Y conocemos también que nuestro entendimiento natural conoce muy poco las perfecciones infinitas de aquél. Pero, como dijo Tomás de Aquino con Aristóteles, “aunque nuestro conocimiento de las cosas divinas es el más imperfecto, sin embargo, lo poco que de ellas conocemos, por la excelencia de las cosas conocidas, nos es mucho más grato que el conocimiento de todas las demás cosas del mundo”<sup>23</sup>.

#### V. — EL METODO TEOLOGICO

No será necesario insistir en que empleamos los términos “teología” y “teológico” en un sentido puramente filosófico, como hizo Aristóteles, idéntico también al concepto de “teodicea” consagrado por Leibniz. La fuente de nuestra teología filosófica es solamente nuestro entendimiento natural y las cosas que entran en este objeto natural. Por el contrario, la fuente de la teología teológica es la ciencia del Primer Ser mismo, comunicada a nuestro entendimiento natural por medio de revelación.

La teología teológica tiene por objeto al Primer Ser, que es por tanto el “sujeto” propio de esta ciencia. La teología filosófica tiene también al Primer Ser como “objeto” y “sujeto” de su ciencia. La diferencia es que la teología filosófica no llega a conocer al Primer Ser en sí mismo, sino sólo indirectamente, por medio de sus efectos limitados; mientras que la teología teológica llega a él directamente, por medio de él mismo.

El método teológico en filosofía, por lo tanto, nos ha de hacer pasar de los efectos limitados del Primer Ser en este mundo al Primer Ser en sí mismo, visto solamente por estos efectos. Para ello nos vemos constreñidos a usar continuamente el principio de causalidad. Y nuestro conocimiento de aquél se llama “negativo” porque tenemos que remover de nuestro concepto toda limitación de las perfecciones o del “modo” de éstas en nuestro mundo.

Pero hay también algo más y hemos de asignar a Dios una eminencia analógica en el “modo” de ser de estas perfecciones en él. Por lo tanto “causalidad”, “negación” y “eminencia” serán los tres elementos esenciales del método teológico. La causalidad corresponde a las perfecciones vistas en este mundo y asignadas a Dios. La negación se hace necesaria por el “modo” imperfecto de todas las perfecciones en el mundo limitado. La eminencia se refiere al

<sup>23</sup> ARIST., *De Partibus animalium*, 644 b 31-33. S. TOMÁS, *S. Th.* 2<sup>a</sup> 2<sup>ae</sup>, q. 180, a. 7, ad 3um.

“modo” perfecto e infinito de ser que tienen las perfecciones en Dios. Causalidad, negación y eminencia serán, pues, los tres tiempos del ritmo en el método teológico.

La investigación teológica ha de comenzar por el estudio de todas las perfecciones que encontramos en los seres de nuestro mundo. Por lo tanto habrá que estudiar estas perfecciones en los modos de ser predicamental y trascendental, determinando según los tres tiempos del método teológico, de qué perfección se trata, cuál es el “modo” de ser imperfecto de esta perfección en nuestro mundo, y cuál será su “modo” de ser perfecto en el Primer Ser que es el Acto Puro de ser.

Por supuesto podemos asignar más fácilmente al Primer Ser el modo predicamental de substancia, que los otros modos accidentales. Pero habrá también que remover o quitar de Dios no sólo la “materia” de las substancias materiales, sino también cualquier otro modo imperfecto de ser, por ejemplo el ser sujeto *potencial* de actos accidentales.

Podemos también asignar a Dios los otros nueve modos predicamentales de ser accidentalmente en nuestro mundo, puesto que tienen cierta perfección accidental mayor que la de la substancia. Pero aparte de la materialidad, tenemos que negar también la imperfección de su falta de substancialidad.

Las substancias materiales están constituidas por “materia” y “forma”. Toda “forma” es acto y perfección, y puede por tanto ser atribuida a Dios. Toda materia es potencia esencial y tiene que ser removida o negada de nuestro concepto de Dios. No entramos ahora en los problemas de la unidad e individualidad de las substancias materiales o espirituales. Pero han de ser también enfocados por la teología filosófica.

En los “modos generales” trascendentales de ser hemos de proceder también por aquellos tres tiempos. Los modos trascendentales son más perfectos que los predicamentales, y su perfección es ya “pura”, sin potencia ni limitación en sí misma. Estas perfecciones pueden ser atribuidas a Dios sin corrección alguna<sup>24</sup>. Pero su “modo” de ser en el mundo limitado es imperfecto y hay que remover de Dios esta imperfección “modal”. Por el contrario su “modo” de ser en Dios mismo tiene que ser infinitamente perfecto, como corresponde al Acto Puro de ser. La atribución de estas perfecciones a Dios la hace el “método trascendental”, no en el sentido kantiano, sino en el metafísico, en el que juega la “analogía trascendental”. El sujeto de esta analogía trascendental es el mundo universal de los seres —en plural— y puede llamarse “mundo trascendental”. El “modo” de esta “modalidad” es imperfecto, propio de los seres limitados, y no del Acto Puro, del Ser Subsistente que es Dios.

En el mundo trascendental de las perfecciones la teología filosófica descubre que la analogía trascendental tiene al Primer Ser como Modelo de cada

---

<sup>24</sup> S. Th. 1<sup>a</sup>, q. 13, a. 3, y ad Ium.

una de esas perfecciones. El Primer Ser es la fuente auténtica de semejanza para cada una de las perfecciones trascendentales que pueden encontrarse en el mundo. Y así la teología llega a conocer que todas esas perfecciones tienen que atribuirse a Dios mucho más que a los demás seres limitados<sup>25</sup>.

Finalmente descubriremos también que la diferencia que hay entre estas perfecciones es sólo propia del mundo trascendental limitado, y que en Dios todas ellas se identifican en la unidad del Acto Puro. La teología, sin embargo, sabe bien que para nosotros, pobres criaturas, no hay posibilidad natural de superar el "modo" trascendental de entender, y que la esencia de Dios nos es más bien desconocida<sup>26</sup>.

Santo Tomás de Aquino advierte además que los dos últimos trascendentales, a saber, la "verdad" y el "bien", implican relaciones positivas con la totalidad del mundo de los seres y suponen, por tanto, cualidades intelectuales como son el entendimiento y el amor personal, propias de los seres espirituales<sup>27</sup>. Y así descubrimos que el Primer Ser es inteligente y causa de toda "verdad", y que su amor es causa de todo "bien" en el mundo trascendental de los seres<sup>28</sup>.

Hay todavía otro "modo de ser" más perfecto, que la teología filosófica puede y debe atribuir a Dios, como ya hemos dicho, a saber: el mismo "ser" ("esse"), el acto de ser que da actualidad y existencia a toda "esencia" limitada. Este "acto" es propio y diferente en cada ser limitado: "el ser es la actualidad de toda forma y naturaleza"<sup>29</sup>, "lo más íntimo", "lo más profundo", "lo más formal" de cada cosa<sup>30</sup> y, por lo tanto, es lo más perfecto que hay en el mundo, pues se compara a todas las cosas como su misma actualidad<sup>31</sup>. Es el efecto propio del Ser Subsistente mismo<sup>32</sup>, y, por tanto, es la perfección más propia que podemos atribuir a Dios<sup>33</sup>.

En el reino de este "ser común" es donde se da la que hemos llamado "analogía simplemente entitativa" en contraposición a las analogías trascendental y predicamental. La teología filosófica tiene con ella su más importante tarea. Se trata de la más pura perfección de ser que podemos atribuir a Dios. Será, por tanto, la perfección más semejante a él. Por supuesto que el "modo"

<sup>25</sup> "*Quantum ad rem significatam per nomen, per prius dicuntur de Deo, quam de creaturis, quia a Deo huiusmodi perfectiones in creaturas manant*". S. Th., 1<sup>a</sup>, q. 13, a. 6.

<sup>26</sup> S. Th. 1<sup>a</sup>, q. 88, a. 2, ad 4um.

<sup>27</sup> V. Q. D. De Veritate, q. 1, a. 1.

<sup>28</sup> V. S. Th. 1<sup>a</sup>, q. 16, a. 5 y 6; 1<sup>a</sup>, q. 19 y 20.

<sup>29</sup> "*Esse est actualitas omnis formae vel naturae*", S. Th. 1<sup>a</sup>, q. 3, a. 4.

<sup>30</sup> S. Th. 1<sup>a</sup>, q. 8, a. 1.

<sup>31</sup> "*Nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est: unde ipsum esse est actualitas omnium rerum*", S. Th. 1<sup>a</sup>, q. 4, a. 1, ad 3um.

<sup>32</sup> S. Th. 1<sup>a</sup>, q. 8, a. 1; I Sent. dist. 8, q. 1, a. 1.

<sup>33</sup> "*In Deo autem ipsum esse suum est sua quidditas: et ideo nomen quod sumitur ab esse, proprie nominat ipsum, et est proprium nomen eius: sicut proprium nomen hominis (est) quod sumitur a quidditate sua*", I Sent. dist. 8, q. 1, a. 1.

de participar el “ser” los seres limitados hay que removerlo del Ser Subsistente en sí mismo, que no puede tener una esencia de su ser. Hemos de remover de Dios todas las imperfecciones del ser que encontramos en el mundo limitado de los seres. Por tanto, y puesto que el “ser” es la actualidad de toda forma y modo de ser, hemos de examinar las diferentes participaciones limitadas del ser en sus diferentes modos (predicamental y trascendental) para aplicar a Dios solamente su “ser” general o especial, removiendo de él cuanto sea imperfección modal. Después de ello hemos de pensar que el Ser Subsistente sobrepasa infinitamente el concepto que tenemos de él. Este es el modo más perfecto de conocer al Primer Ser como objeto de nuestra teología filosófica.

La atribución a Dios del simple “ser” no es fácil, sino sumamente difícil para la teología filosófica, pues el “ser” es la perfección más profunda que encontramos en los seres existentes, y requiere la más profunda abstracción de nuestro entendimiento.

El objeto natural de nuestro entendimiento son las cosas compuestas de materia y forma. El “ser” da actualidad a éstas y está con ellas como en una “concreción” (“*esse concretum*”). Después de conocer nuestro propio objeto, hemos de analizar o abstraer este “ser”. Pero hay que tener en cuenta que el “ser” mismo no es el objeto propio de nuestro conocimiento, ni para nosotros ni para ningún otro ser limitado <sup>34</sup>.

Los ángeles, según Santo Tomás de Aquino, tienen como objeto propio de su conocimiento sus mismas *esencias*, y así no necesitan abstraer como nosotros las formas de la materia. Pero han de analizar y abstraer también el “ser” de sus propias esencias <sup>35</sup>. No encuentran tampoco el “ser” en sí mismo. Su ser está también en una “concreción” con sus esencias, como acto de existir de éstas. El “ser” mismo sólo puede ser objeto propio del conocimiento de Dios, por ser él el “Ser Subsistente” y por darse entonces en él una adecuación perfecta entre el “modo” del Que conoce y el “modo” de la Cosa conocida.

## VI. — CONCLUSION

Estos tres “estadios” de la metafísica constituyen el camino obligatorio para que el entendimiento humano pueda llegar a un conocimiento perfecto del “ser en cuanto tal” en su real y completa razón de ser con los medios de nuestro entendimiento natural mismo, que tiene su propio lugar natural gnosológico en el mundo de los seres.

<sup>34</sup> S. Th. 1<sup>a</sup>, q. 12, a. 4.

<sup>35</sup> S. Th. 1<sup>a</sup>, q. 12, a. 4, ad 3um.

En nuestro discurso hemos procedido siempre de acuerdo con la doctrina filosófica y teológica de Santo Tomás de Aquino en su *Suma Teológica*, 1<sup>a</sup>, q. 13, que es quizá el punto culminante de su metafísica.

Ojalá este prospecto del método metafísico del Doctor Angélico pueda ayudarnos a profundizar más la metafísica tomista, y a abrir su diálogo con los demás sistemas filosóficos que ponen hoy el acento en la existencia y el "ser".

RICARDO MARIMÓN BATLLÓ