OCTAVIO N. DERISI

TRATADO DE TEOLOGIA NATURAL

DIOS, SU EXISTENCIA, SU ESENCIA Y SUS PERFECCIONES

EDITORIAL DE LA UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA

TRATADO DE TEOLOGIA NATURAL

DIOS, SU EXISTENCIA, SU ESENCIA Y SUS PERFECCIONES

OCTAVIO N. DERISI

TRATADO DE TEOLOGIA NATURAL

DIOS, SU EXISTENCIA, SU ESENCIA Y SUS PERFECCIONES

EDITORIAL DE LA UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA

E D U C A
EDITORIAL DE LA UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA
BUENOS AIRES

Queda hecho el depósito
que previene la ley 11.723

IMPRESO EN LA ARGENTINA
PRINTED IN ARGENTINA

A mis amigos y bienhechores de toda hora

ALICIA PÉREZ COMPANC,
GREGORIO PÉREZ COMPANC,
CARLOS PEDRO BLAQUIER,
JORGE CURI,

gracias a cuya generosidad sale este libro

INDICE GENERAL

Pág.

DEDICATORIA 7

PROLOGO 15

INTRODUCCION 19

Capítulo I

DIVERSAS POSICIONES
FRENTE A LA EXISTENCIA DE DIOS

1. El ateísmo. – 2. El agnosticismo. – 3. El irracionalismo. – 4. El deísmo. – 5. El monismo o panteísmo. – 6. El teísmo 23

Capítulo II

NECESIDAD DE LA DEMOSTRACION
DE LA EXISTENCIA DE DIOS

1. Diversos tipos de demostración. – 2. El argumento *quasi a priori* o *a simultáneo*, llamado también ontológico. – 3. Refutación del argumento ontológico 31

Capítulo III

POSIBILIDAD DE LA DEMOSTRACION
DE LA EXISTENCIA DE DIOS

1. Posición del agnosticismo. – 2. El realismo crítico. a) Esta capacidad de acceso al ser trascendente e inmanente de la inteligencia humana no puede ser demostrada. b) Esta capacidad de la inteligencia para aprehender el ser trascendente e inmanente no necesita ser demostrada. c) La inteligencia está en posesión de un principio analítico, el de causalidad, que le permite pasar del ser trascendente inmediatamente dado al Ser trascendente divino. d) Podemos aprehender o expresar conceptualmente el Ser de Dios, siquiera de un modo imperfecto, bien que seguro 35

Capítulo IV

LA EXISTENCIA DE DIOS

1. Introducción. – 2. Primera vía. Por el cambio al Ser inmutable o Ser

Pág.

en sí. – 3. Segunda vía. Por las causas subordinadas a la Causa incausada. – 4. Tercera vía. Por los seres contingentes al Ser necesario o Ser en sí. – 5. Cuarta vía. Por las perfecciones limitadas a la existencia de la Perfección o Ser en sí. – 6. Quinta vía. Desde el orden del mundo a la Inteligencia ordenadora y Fin divino del mundo. – 7. El problema del mal. – 8. La suprema respuesta al mal: la cristiana. – 9. La sexta vía. Por el apetito natural de la voluntad a la existencia del Bien infinito de Dios. – 10. El argumento de autoridad: por el consentimiento de todos los pueblos en la admisión de la existencia de Dios. – 11. Número de los argumentos de la existencia de Dios 41

Capítulo V

LA ESENCIA DE DIOS

1. Teología y Filosofía. – 2. La conclusión de los argumentos de la existencia de Dios. – I. *La Esencia Real de Dios.* – 1. Perfección. – 2. Infinito. – 3. Simplicidad. – 4. La esencia real de Dios es el conjunto de todas las Perfecciones en grado Infinito y en suma Simplicidad. Prueba. – 5. Distinción de las Perfecciones divinas. – 6. Otros conceptos o nombres de la esencia real de Dios. – 7. Corolarios. La esencia real de Dios como Acto puro. Identidad de potencia y actividad con el Ser o Acto puro de Dios. En Dios no hay distinción no sólo real sino tampoco conceptual con fundamento en la cosa, entre la Esencia y el Acto de Ser o Existencia. Tampoco hay distinción real ni conceptual fundada entre Ser o Verdad y Entender; ni tampoco hay distinción real entre voluntad y amor. – II. *La Esencia metafísica de Dios.* – 1. El sentido de la esencia metafísica en Dios. – 2. El Ser subsistente, esencia metafísica de Dios. – 3. Identidad formal del *Esse* y del *Intelligere* divinos. – 4. Corolarios 55

Capítulo VI

LA PARTICIPACION DEL SER

I. *Hacia la verdadera noción de la participación.* – 1. Qué es participación. – 2. El descubrimiento de la participación por Platón. – 3. Lo que no vio Platón y sus cuatro errores. – 4. La participación en Santo Tomás. – II. *La participación de la esencia.* – 1. Esencia y Acto de Ser. – 2. La esencia. – 3. La esencia no depende del acto de ser actual ni del pensamiento humano. – 4. El Ser divino, fundamento de las esencias. – 5. Las esencias se fundan en la Esencia o Existencia divina, y son formalmente por participación del Entendimiento divino, por Causa ejemplar necesaria. – 6. La realidad de la esencia. – III. *La participación del acto de ser o existencia: creación.* – 1. La comunicación del ser. – 2. La primera participación del acto de ser: la creación. – 3. El hecho y posibilidad de la creación. – 4. La realidad de la Acción creadora. – 5. La primera participación del acto de ser es por un Acto de Amor. – 6. La participación del acto de ser por la creación es el don fundamental del Amor de Dios. – IV. *La comunicación del acto de ser: conservación, premoción y concurso divinos.* – 1. Doble tipo de conservación: de tal ser y del ser. – 2. La conservación del ser. – 3. Necesidad de la acción de Dios para que la creatura o ser participado pueda actuar. Concurso divino. – 4. La premoción de Dios. – 5. Conclusión: La acción inmediata de Ser divino sobre

Pág.

todo ser contingente. — 6. Los Entes Participados desde el Ser imparticipado 69

Capítulo VII

PARTICIPACION, ACTO Y POTENCIA Y ANALOGIA EN SANTO TOMAS

INTRODUCCIÓN. — I. *La participación.* — 1. El descubrimiento de Platón y sus desviaciones. — 2. La contribución de Aristóteles a la participación. — 3. El punto de partida de la participación en Santo Tomás: la distinción y composición reales de esencia y acto de ser o existencia. — 4. La Participación de la Esencia. — 5. La Participación de la Existencia. — 6. El Modo de la Participación de la Existencia. — II. *Potencia y acto.* — 1. Participación *in fieri* y participación *in facto esse.* — 2. La gradación diversa y múltiple y el cambio de los seres implican los principios constitutivos del ser: el acto y la potencia. — 3. La composición de potencia y acto en el seno mismo del ser: la esencia y el acto de ser o existencia. — 4. La diversidad, multiplicidad y cambio de los seres participados, determinados por el acto y la potencia. — 5. La composición de potencia y acto, realizadora de la participación. — III. *La analogía.* — 1. La analogía, expresión lógica del ser. — 2. Acto y potencia y analogía de proporcionalidad. — 3. Participación y analogía de atribución intrínseca. — 4. Conclusión: los dos aspectos del ser y sus dos expresiones analógicas respectivas . 91

Capítulo VIII

LA TRASCENDENCIA DEL SER DIVINO

1. Las pruebas de la existencia de Dios concluyen en la Existencia de un Ser que es Existencia Pura. — 2. La existencia o Esse per se subsistens —formalmente identificada con la Inteligencia— constituye la esencia metafísica de Dios. — 3. El sentido de la Infinitud divina nos da el sentido de la trascendencia del Ser de Dios. — 4. Analogía de nuestros conceptos de Dios. — 5. Origen de la analogía de nuestros conceptos de Dios. — 6. Trascendencia del Ser divino implicada en el conocimiento analógico de Dios. — 7. Este conocimiento analógico de Dios se ubica entre la univocidad racionalista y la equivocidad agnóstica. — 8. La multiplicidad individual, específica o genérica, esencial al ser creado. — 9. Esencial individualidad del Ser divino, fuera de toda composición de individuo y especie o de especie y género. — 10. La esencial unicidad de Dios radica en la irreductibilidad de su Ser trascendente a concepto unívoco, fundada a su vez en la Perfección infinita de Dios. — 11. Tal trascendencia del Ser divino funda la posibilidad del ser creado. — 12. La gradación ontológica de la individuación, de acuerdo a la perfección de un ser: con el crecimiento de ésta, la individuación se hace por algo más elevado, hasta Dios, quien se individualiza totalmente por el acto puro de su Existencia. La Trascendencia de Dios, consecuencia de esta individuación. — 13. Sentido de trascendencia y soledad del Ser divino. — 14. Epílogo. El misterio de la Encarnación y el de la Participación de la vida divina, invenciones de la Sabiduría y del Amor de Dios para franquear sobrenaturalmente la trascendencia de su Ser —esencialmente infranqueable en sí misma— en la entrega total de Sí a la creatura en la Persona del Verbo 109

Pág.

Capítulo IX

EL ESSE Y EL INTELLIGERE DIVINO, FUNDAMENTO UNIVERSAL E INMEDIATO DE TODO SER Y DE TODA VERDAD Y ENTENDER PARTICIPADOS EN SANTO TOMAS

I. *El Esse y el Intelligere divino, fundamento inmediato de todo ser participado, en Santo Tomás.* – 1. La filosofía de Santo Tomás, fundada en el ser. – 2. El *Esse subsistens* y sus notas esenciales. – 3. El *Esse* identificado con el *Intelligere* en el Acto puro subsistente. – 4. Dependencia absoluta del *Esse per se subsistens*, de todo ser, verdad y entender participados. – 5. Esencial dependencia de la esencia finita respecto al *Esse per se subsistens*. – 6. La esencial dependencia del acto del ser finito respecto al *Esse per se subsistens*. – 7. Identidad de Entender y Verdad, de Amor y Bondad y de Ser o Acto puro en Dios. – 8. Conclusión: todo ser —esencia y acto de ser— depende total e inmediatamente del *Esse per se subsistens*. – 9. La verdad desfigurada por el Panteísmo. – 10. El dominio absoluto del *Esse per se subsistens* sobre todos los seres creados. – 11. El conocimiento perfecto del *Esse per se subsistens*, causa de todo ser participado. – II. *El Esse subsistente, fundamento de todo entender y verdad participados.* – 1. El *Esse* fundamento de toda cognoscibilidad o verdad y de todo conocimiento del ser participado. – 2. El fundamento divino de la verdad y el conocimiento participados . . . 133

Capítulo X

ATRIBUTOS ENTITATIVOS DE DIOS

I. *La inmutabilidad de Dios.* – 1. La mutación o el cambio es el tránsito de una manera de ser a otra, un tránsito de la potencia al acto. – 2. La aniquilación. – 3. Niegan la inmutabilidad divina los monistas o panteístas. – 4. Pruebas de la inmutabilidad divina. – 5. Sentido de esta inmutabilidad. – 6. Inmutabilidad y libertad divinas. – II. *La eternidad de Dios.* – 1. Duración. – 2. La duración del tiempo. – 3. El tiempo es, pues, la duración de los seres materiales. La duración de la historia. – 4. La Evieternidad. – 5. La Eternidad. – 6. Pruebas de la eternidad de Dios. – 7. Corolarios. – III. *Unicidad de Dios.* – 1. En Dios no cabe la unidad predicamental de la cantidad. – 2. Pruebas de la unicidad de Dios. – 3. Corolario 149

Capítulo XI

ATRIBUTOS OPERATIVOS DE DIOS

I. *La voluntad divina.* – 1. El entendimiento divino. – 2. Noción de voluntad y de Voluntad divina. – 3. Prueba. En Dios hay voluntad. – 4. El objeto formal de la Voluntad divina. La Esencia o Bondad divina. – 5. Dios puede querer los bienes finitos. – 6. Los objetos finitos son contingentes y libres para la Voluntad divina. – 7. Fin de la Voluntad divina en la creación de los seres finitos. – 8. Corolario: Inmutabilidad y libertad divina. – II. *La omnipotencia de Dios.* – 1. En Dios hay potencia activa. – 2. Esta Potencia divina es Omnipotencia. – 3. En Dios hay potencia. – 4. Esta Potencia es Omnipotencia. – 5. La Omnipotencia de Dios se ejerce por la Inteligencia y la Voluntad

Pág.

divinas. — 6. Potencia y Libertad divinas. — III. *La providencia de Dios.* — 1. Providencia. — 2. La Ley Eterna de Dios. — 3. Dos tipos de leyes naturales. — 4. La Providencia de Dios. — 5. Imperio y Gobierno. — 6. Negadores de la Providencia. — 7. División de la Providencia. — 8. Pruebas de la Providencia de Dios. — 9. Providencia especial para el hombre. — 10. Providencia extraordinaria por el Milagro. — 11. Pruebas. Dios puede hacer el milagro. — 12. Corolario. — IV. *Dios y el mal.* — 1. Qué es el mal. — 2. Concurso de Dios y acción de la creatura. — 3. Prueba. Como autor de todo ser, Dios también causa la acción defectuosa o mala, pero sólo "per accidens" y no "per se" o como tal acción 161

Capítulo XII

CONOCIMIENTO DIVINO DE LAS COSAS CREADAS

1. Conocimiento de Dios de sí mismo. — 2. Conocimiento de Dios del mundo y de los entes creados. — 3. Prueba: Dios conoce al mundo en su propia Esencia. — 4. El medio objetivo en que Dios conoce las esencias y las cosas existentes. — 5. El medio objetivo en que Dios conoce las esencias. — 6. El medio objetivo en que Dios conoce las cosas existentes. — 7. Ciencia de simple inteligencia y ciencia de visión 175

Capítulo XIII

CONCLUSION. CAUSAS DIVINAS EN LA CREACION Y ACTUACION DE DIOS SOBRE EL MUNDO

1. Causa ejemplar divina del mundo. — 2. Causa eficiente divina del mundo. — 3. Causa formal extrínseca divina del mundo. — 4. Causa final divina del mundo. — 5. Síntesis: Dios es el Alfa y Omega, el Principio y el Fin de todo ser. — 6. El retorno de los seres participados a su Causa divina originaria a través de la inteligencia y de la voluntad humana 181

OBRAS DEL AUTOR 185

PROLOGO

1. El tema de Dios es el tema central y fundamental de toda la filosofía.

El ser inmediatamente dado, en todo su ámbito, en su esencia y acto de ser, es contingente. No tiene en sí mismo la razón de ser. Del mismo modo que existe podría no existir.

Por eso si este ser de hecho existe, hay que llegar a un Ser, que sea o exista por sí mismo, a un Ser necesario, que de razón de ser de los entes del mundo, que los haya sacado de la nada.

Sin El, nada existiría, ni siquiera podría llegar algo a existir. Sólo sería la nada absoluta.

Algunos ateos, como Sartre, han querido admitir esta consecuencia de su ateísmo: "El hombre no es, porque no hay Dios que lo piense". Es cierto que si Dios no existiese, el hombre no podría ser pensado y carecería de esencia, la cual —según veremos en el texto— se establece por el Pensamiento divino, y mucho menos podría existir. Pero si no existiera el Pensamiento divino no habría nadie que pudiera pensar en esa nada del hombre y del ser. La contradicción del ateísmo de Sartre y otros filósofos contemporáneos como Vattimo, es que se olvidan que para negar el ser del hombre y reducirlo a la nada, tampoco podrían ser ni existir ellos para formular tal negación.

De aquí que desde que algo existe, y el ateo tiene que admitir que existe él para negar a Dios, no puede evitarse llegar a la Fuente originaria y necesaria del Ser en sí, que es o existe por sí mismo, del cual procede todo ser contingente, es decir, todo ser que no tiene en sí mismo la razón de ser y que como tal podría no ser o existir, ser nada.

Ahora bien, todo cuanto existe en torno nuestro, todos los seres inmediatamente dados podrían no existir, porque son contingentes. De hecho han comenzado a existir, dejan de existir y cambian continuamente. Si ellos existieran por sí mismos, serían el mismo Acto de Ser o Existir, serían Dios, y no podrían cambiar, llegar a ser o dejar de ser, dejarían de ser contingentes y existirían necesaria e inmutablemente y, con lo cual, dejarían de ser tales seres para convertirse en el Ser en sí.

Pero la experiencia nos demuestra que ningún ser inmediatamente dado existe necesariamente y que sea el Acto de ser. Luego la existencia de todos los entes contingentes que nos rodean suponen indefectiblemente un soporte ontológico, una última razón de ser, en un Ser, que está fuera y más allá de todos los entes mundanos, enteramente irreductible a ellos, y que existe necesariamente y que, por

consiguiente, existe por sí mismo, es el Acto puro de Ser. Sin este Ser, que existe por sí mismo, porque es el Ser en sí, no sólo nada existiría, sino que tampoco nada podría llegar a existir, es decir, no sólo no habría existencia alguna, pero ni siquiera esencia o capacidad de llegar a existir.

A esa conclusión llegaremos en los argumentos que prueban científica y apodícticamente la Existencia de Dios, a partir de la existencia de los entes contingentes del mundo, es decir, a *posteriori*, de efecto a causa.

2. Pero la Teología Natural no se detiene allí; sino que desde el Ser que existe por sí mismo, que es simplemente el Ser o Acto puro de Ser, por un raciocinio deductivo llega a descifrar cuál es la Esencia real y la Esencia metafísica de Dios, es decir, qué es realmente Dios y cuál es la nota fundamental que lo constituye tal o Dios.

Desde esta esencia real y metafísica de Dios, que trataremos separadamente, siempre por deducción, la Teología Natural llega a determinar los Atributos divinos, es decir, las Perfecciones de esta esencia identificadas con ella: Atributos entitativos —su Inmutabilidad, su Eternidad, su Unicidad y su distinción del mundo— y luego los Atributos operativos —la Voluntad divina, su Omnipotencia, su Providencia, su Poder creador, Conservador y Premovente y concursante con la actividad creada y el conocimiento y relación de Dios con los seres creados—.

Veremos que toda la Actividad divina está siempre en Acto, y que en Dios todo es necesario: Ser, Entender, Querer o Amor, e identificados en el único y simple Acto de Ser.

Veremos también que Dios, que es absolutamente necesario en sí mismo, es libre sólo frente a su creatura; pero que tal libertad, a diferencia de la libertad creada, no se ejerce sobre su acto mismo de Voluntad, que es siempre infinito y necesario, sino sólo sobre el efecto del ente participado.

También pondremos en claro que, libre para la creación, conservación y premoción y concurso frente a la creatura, Dios no es libre para el Fin que se propone en ellas; porque única y necesariamente El es el Fin de la misma: *Su Gloria*, es decir, la participación y manifestación de su Ser.

Desgraciadamente algunos teólogos protestantes, como Bonhoeffer, y también algunos teólogos católicos, se han referido a *"la muerte de Dios"*. Nietzsche fue el primero en emplear esa expresión para excluir a Dios de la realidad. En cambio estos teólogos, con esa expresión, sólo quieren significar que no se puede llegar a conocer a Dios con la razón, que la filosofía es incapaz de demostrar su existencia. A Dios únicamente se puede llegar por la fe. Esta posición recuerda a Kierkegaard, quien también negaba el acceso a Dios por la razón: "credo, quia absurdum", creo en Dios, porque para la razón es absurdo.

Nosotros veremos cómo tal demostración no sólo es posible, sino que de hecho se lleva a cabo con argumentos, que apodícticamente la demuestran tal.

Por lo demás, estos teólogos, por exaltar la fe, la privan del fundamento filosófico indispensable de la demostración racional de la existencia de Dios. Pues si no estamos ciertos por la razón y la filosofía de que Dios existe, no podríamos tener una fe razonable, sino una fe ciega, irracional, que se confundiría con un simple fanatismo.

Por eso, la Iglesia ha defendido siempre los *"Preambula Fidei"*: la demostración de parte de la razón por vía filosófica de la existencia de Dios, de la Verdad y de la Veracidad de Dios, la posibilidad de la Revelación y de los signos seguros para discernir tal Revelación o comunicación de la Verdad divina al hombre: como el milagro y la profecía.

Todos estos *"Preambula Fidei"*, que son obra de la razón y de la filosofía, demuestran que una religión es ciertamente creíble, es decir, ponen a la razón en contacto con la Verdad divina, para llegar a la fe en la misma, la cual, sí, es obra de la gracia, que Dios no niega a ningún hombre de buena voluntad.

Pero sin la demostración de la existencia de Dios y demás verdades de la razón y de la filosofía que presentan una Revelación como evidentemente creíble, no sería "razonable" una fe en esa Revelación evidentemente creíble —previo al acto de fe, que es sobrenatural y obra de la gracia— y se caería en una fe ciega e irracional, puramente subjetiva sin soporte objetivo, es decir, en un fanatismo. La misma Escritura dice que la fe es un "obsequium rationabile", un obsequio racional, que está por encima de la razón y de la filosofía, pero no sólo no se opone a ellas, sino que supone la acción previa de ambas para hacerla razonablemente aceptable.

Por eso, me ha parecido conveniente escribir este tratado de Teología Natural, donde con la razón filosófica expondremos el tema de Dios, de su existencia, de su esencia y atributos y relaciones con el hombre y el mundo.

3. Tal el libro que hoy presentamos al público.

Algunos capítulos fueron adelantados en mi revista *Sapientia*; pero no son trabajos independientes. Fueron escritos para este libro. Por eso, esta obra es un tratado orgánico, que comprende todo lo referente a Dios en el orden filosófico o natural: su Existencia, su Esencia real y metafísica y sus Atributos y su Conocimiento y Relación con el mundo creado.

Incluso hemos enriquecido la obra con algunos capítulos, como el de la *Trascendencia Divina*, el del *Esse y el Intelligere divinos*, como fundamento de todo ser y entender creados, y humanos en particular, y el de la *Participación*, que demuestra cómo desciende del Ser de Dios el ser participado en su esencia y en su acto de ser o existencia por la creación, conservación, concurso y premoción.

Por estas razones, el libro puede emplearse en forma de texto para Universidades y Seminarios, como coronamiento o cima indispensable de la Metafísica, que da la razón suprema del Ser y, consiguientemente, de la misma Metafísica.

¡Quiera Dios que esta obra pueda ilustrar al lector y hacerlo penetrar en este tema central de la filosofía y fundamental de toda ciencia y pensamiento humano y que además es base de toda la vida humana, de la moral y religión individual, familiar y política, y de toda cultura, y en general, de la conducta y comportamiento humano en todas sus manifestaciones!

Sin duda, que los males que hoy aquejan tan profundamente al hombre en lo material y espiritual, y que han desviado su vida en todas sus dimensiones, dependen, en última instancia, de que el hombre en su conducta personal, familiar y política, en un ateísmo teórico ha negado a Dios o en un ateísmo práctico ha prescindido de El; y sin la ayuda de Dios ha caído en el pecado y en la inmoralidad en sus más variadas formas, que, como bien lo ha demostrado Juan Pablo II en su Encíclica *"Sollicitudo Rei Socialis"*, es la estructura que ha determinado todos los males —morales, religiosos, económicos, políticos, culturales y sociales— que han herido tan profundamente a la humanidad actual. En esta pérdida de Dios y de la consiguiente moralidad tiene su explicación el que, con tantos progresos técnicos y con tanta acumulación de bienes materiales, sin embargo millones de hombres mueren de hambre, carecen de habitación y de acceso a la cultura, como lo ha señalado el Papa en la mencionada Encíclica.

Con la ausencia de Dios y la irreligiosidad, el hombre y su vida en todas sus dimensiones pierde su sentido y su fundamento moral y humano y va a la deriva en pos de los falsos dioses o ídolos: la riqueza, el placer, el orgullo y la ambición, que no han hecho sino destruirlo como hombre y reducirlo a un mero instrumento, destituido de su esencia consciente y libre de persona e hijo de Dios.

El hombre y su vida auténticamente humana, únicamente tienen sentido y ordenación moral o humanista, cuando se fundan en Dios, fundamento a la vez de toda auténtica moral y religión. Sin tal fundamento, la vida humana y la moral se convierten en absurdos.

De ahí la importancia del tema de este libro: no puramente teorética, sino también práctica para encauzar al hombre a su perfección o plenitud auténticamente humana y ordenarlo hacia la búsqueda superior de una plenitud cristiana.

P. D.: Quiero agradecer la generosa e inteligente colaboración de Alicia M. Soerensen y de Néstor A. Corona.

MONS. DR. OCTAVIO N. DERISI

Buenos Aires, 8 de diciembre, Fiesta de la Inmaculada Concepción de la Santísima Virgen, año 1988.

INTRODUCCION

SUMARIO: 1. El Ser en sí o la nada absoluta. – 2. La permanencia y acrecentamiento en el ser de los entes contingentes también depende del ser de Dios. – 3. Los entes contingentes no sólo dependen del Ser en sí, como Causa eficiente, sino también como Bien o Causa final. – 4. Conclusión. – 5. El "subjectum" de la Teología Natural.

1. El Ser en sí o la nada absoluta

No existe en toda la filosofía un tema más importante que el de Dios.

De la existencia del Ser infinito, que es por sí mismo, depende el ser o existencia de todo cuanto existe. Nada sería ni podría llegar a ser sin la existencia del Ser en sí. Sólo por participación del Ser que es por sí mismo puede ser otro ente, que no posee el ser por sí mismo, o sea, que es contingente o indiferente para ser o no ser.

O existe el Ser imparticipado, o nada existiría, ni podría existir sin él. Se habría extinguido la fuente del ser o existencia.

Y no sólo nada existiría sin este Ser en sí de Dios, sino que tampoco nada podría existir, nada sería posible o capaz de llegar a existir sin una Existencia en sí necesaria, que le diera sentido y fundamento, ya que la posibilidad de ser implica esencialmente el Ser.

La negación de la existencia de Dios, el ateísmo, es, por eso, una posición insostenible, contraria a la razón. Supondría que algo que no es el ser o existencia, algo que de sí no es, habría llegado a darse la existencia por sí mismo; el ser habría surgido de la nada, lo cual es un absurdo.

De aquí que la verdadera dificultad no está en probar la existencia de Dios, que es evidente desde que algo existe, sino en probar lo contrario: que Dios no existe. Porque desde que algo que no es el ser o la existencia, de hecho existe, tiene que existir un Ser en sí incausado, un Ser que es el mismo Ser, ya que sin participación causal del mismo nada podría haber llegado a ser o tener existencia.

En otros términos: o el Ser en sí de Dios, o la nada absoluta, la nada de existencia y de esencia. Pero desde que hay entes que existen contingentemente, se impone necesariamente la existencia de un Ser

que existe por sí mismo, incausado, que El mismo es su razón de ser, de un Ser que no ha llegado a ser ni participado de otro ser, sino que posee el ser por identidad, es decir, que su esencia es el mismo Ser. Todos los demás entes son una esencia o capacidad de ser que participa y ha llegado a ser por la acción causal del Ser. Sólo Dios es únicamente Ser, Ser necesario o que existe por sí mismo incausado. La esencia de Dios se identifica con el Ser, con el Acto puro y necesario de Ser.

2. La permanencia y acrecentamiento en el ser de los entes contingentes también depende del ser de Dios

No solamente las cosas inmediatamente dadas, que no son por sí mismas sino que participan o tienen contingentemente el ser exigen necesariamente el Ser en sí, imparticipado, sino que también su permanencia en el ser depende del Ser de Dios. Porque los entes que poseen contingentemente la existencia, nunca son el ser, solamente lo poseen pudiendo no poseerlo. Si Dios no conservara continuamente el ser de los entes que existen contingentemente, éstos dejarían de ser, se aniquilarían.

Así como nada puede llegar a ser sin la acción creadora *del Ser de Dios, tampoco nada puede permanecer en el ser sin la* acción conservadora *de Dios, que no es más que la continuación de la creación o donación primera del ser.*

Tampoco el acrecentamiento del ser por la actividad propia de los entes contingentes, sería posible sin la intervención o concurso del Ser imparticipado.

Porque si las cosas no son sino que poseen contingentemente el ser, tampoco pueden acrecentarlo por sí solas, sin la intervención del Ser en sí e infinito. El nuevo ser o existencia que supone la actividad y el perfeccionamiento de las cosas contingentes, no puede provenir únicamente de ellas, pues no son el ser, no disponen del ser, sólo lo poseen contingentemente recibido del Ser en sí mismo. Además, están siempre sólo en capacidad para llegar a actuar y acrecentar su ser. Para ello es necesario que el Ser que es el Acto puro de Ser, las haga pasar de la potencia al acto y poder así realizar su acción o perfeccionamiento, es decir, acrecentar su ser.

3. Los entes contingentes no sólo dependen del Ser en sí, como Causa eficiente, sino también como Bien o Causa final

Si no existiese este Ser infinito, que, por eso mismo, es el Bien infinito, tampoco existiría ningún bien, y nada podría moverse en busca de su bien. Cegado en su fuente el Bien infinito, ningún otro bien existiría y ni siquiera podría irse en su busca para perfeccionarse con él.

Por eso, si todos los entes contingentes son, se conservan y se perfeccionan en su ser sostenidos por la actuación inmediata del Ser en

sí, como Causa eficiente primera, también todos ellos tienden a su bien o perfección conducidos por el Bien infinito, como su Causa final última.

4. Conclusión

Lo que queremos dejar bien asentado en esta Introducción *del tema de la existencia de Dios es que todo ser, toda permanencia en el ser y todo acrecentamiento del mismo por la actividad de la creatura, en los entes que no son sino que participan contingentemente del ser, se funda y está causado por el Ser en sí divino, como Causa eficiente primera y como Causa final última.*

Sin este Ser en sí de Dios nada sería y nada podría llegar a ser o existir, nada podría permanecer en el ser o existencia, nada podría acrecentarse o perfeccionar su ser con su actividad necesaria o libre. No sólo el ser de los entes contingentes, sino también su actividad y acrecentamiento en el ser, su actividad necesaria o libre serían imposibles sin la intervención inmediata, causal eficiente y final del Ser en sí.

Sin el Ser en sí y Bien supremo se suprimiría la fuente de todo ser y de todo bien y de todo acrecentamiento del ser y del bien; todo carecería de fundamento y de razón de ser en su origen, en su existencia y en su finalidad.

De ahí la importancia del tema que vamos a tratar en los capítulos de este libro: la existencia del Ser en sí de Dios y su Esencia y sus Perfecciones.

Comenzaremos por exponer primeramente las diferentes posiciones frente al tema de la existencia de Dios. Trataremos en seguida de la necesidad de probar dicha existencia e inmediatamente la posibilidad de efectuarla. Terminaremos este capítulo con un desarrollo de los argumentos que a posteriori demuestran apodícticamente la Existencia del Ser en sí de Dios.

5. El "subjectum" de la Teología Natural

En términos tomistas, se llama subjectum *al concepto que funda una ciencia: el sujeto del cual se deducen los predicados del mismo como sus propiedades. Tal el sujeto de un juicio analítico, del cual se deduce el predicado, ya por ser una nota contenida en el sujeto —vg. "el todo es mayor que la parte"—, ya porque es una nota necesariamente exigida por él —"vg. lo que existe contingentemente o comienza a existir, ha de tener una causa"—.*

Entre el subjectum *y el* objectum *formal hay una aproximación. El objeto formal es el aspecto especificante de una actividad, lo que* per se primo attingitur, *dice Santo Tomás, es alcanzado por ésta. Las demás notas de una realidad son alcanzadas desde este objeto formal.*

Ahora bien, también los diversos aspectos o propiedades de un ser son alcanzados desde el subjectum, *que los encierra implícitamente y que, por eso, desde él deben ser explicitados por la inteligencia.*

En este sentido la Teología Natural no posee un subjectum *inicial, como punto de partida, que sería precisamente el mismo Dios.*

La Teología Natural ha de demostrar previamente, a posteriori, *la existencia de este sujeto, mediante las pruebas* a posteriori *de la existencia de Dios. Recién cuando se ha demostrado la existencia de este* subjectum, *de un Ser que es o existe por sí mismo, que es el Acto puro de Ser* —Esse per se subsistens—, *es decir, Dios, la Teología Natural llega al* subjectum *de sus ulteriores deducciones.*

Veremos que los intentos para llegar a Dios por un juicio analítico —el argumento ontológico o quasi a priori *de San Anselmo, Descartes y Leibniz— no alcanzan a probar la existencia de Dios de una manera evidente por sí misma* para nosotros, *aunque la existencia de Dios como veremos en su lugar es evidente en sí misma y por sí misma, pero no para nosotros. Mucho menos el hombre está en posesión de una intuición natural directa de Dios. La demostración a posteriori de la existencia de Dios, filosófica o por un movimiento natural de la inteligencia, es tan evidente, que puede dar lugar a tomársela por una intuición, que realmente no es.*

La Teología Natural debe probar a posteriori *la existencia de su* subjectum *es decir, de Dios, para luego deducir de él su esencia y atributos.*

Para alcanzar la existencia de Dios, el subjectum *de la Teología Natural, la razón humana necesita demostrarla a posteriori, llegar a ella por sus efectos, mediante el principio de causalidad.*

Antes de dar esta demostración, fundamental para toda la Teología Natural, comenzaremos por exponer las diferentes posiciones frente a la existencia de Dios, refutando con pruebas las que son inadmisibles y falsas.

CAPÍTULO I

DIVERSAS POSICIONES FRENTE A LA EXISTENCIA DE DIOS

SUMARIO: 1. El ateísmo. – 2. El agnosticismo. – 3. El irracionalismo. – 4. El deísmo. – 5. El monismo o panteísmo. – 6. El teísmo.

1. El ateísmo

Hay primeramente un ateísmo de hecho. Esta posición niega *de facto* o prescinde de la existencia de un Ser trascendente al mundo y al hombre, como Causa primera eficiente y como Causa final última de los mismos.

Este ateísmo se presenta bajo diversas formas. Una es el ateísmo de los que viven sin pensar y plantearse el problema de Dios. Encerrados en sus preocupaciones de diversa índole, parecen no tener tiempo para plantearse el tema de Dios.

Sin embargo, frente a situaciones extremas, tales como la enfermedad incurable, la muerte propia o de los seres queridos, el dolor y el mal en sus múltiples formas, es imposible que el hombre no se plantee el problema de la existencia de un ser trascendente al mundo y a sí mismo. Si en tal situación, el hombre deliberadamente rechazase este pensamiento y no quisiese plantearse el problema de Dios y buscar la solución del mismo, incidiría en una ignorancia no exenta de culpa. No es lícito evitar voluntariamente este planteo en cuestión tan importante para la vida temporal y eterna del hombre, sin grave culpabilidad.

Otros ateos se dicen tales, porque se han forjado una idea falsa de Dios: por ejemplo de un Dios cruel que busca atormentar a los hombres, en lugar de un Dios de bondad y de misericordia, que ama y busca la salvación de todos. En tal caso, es lógico rechazar la existencia de ese falso Dios. Lo que importa en tal caso es buscar esclarecer la verdadera idea de Dios. Y hay obligación de emprender este esclarecimiento.

También el mal ejemplo de los creyentes en Dios —de los cristianos, en nuestro caso— puede inducir al rechazo de Dios. Tal es el caso de algunos colonizadores sedicentes cristianos, pero olvidados de

sus obligaciones de tales, que saquearon material y espiritualmente a los pueblos sometidos y les dieron malos tratos, hasta con la misma esclavitud. En estos pueblos así maltratados por cristianos, pudo surgir el rechazo del verdadero Dios, invocado por sus opresores. El Concilio Vaticano II recuerda a este respecto la obligación de los cristianos de dar buen ejemplo de caridad y comprensión a los no cristianos, para lograr de los mismos una más fácil aceptación del verdadero Dios y de la religión cristiana.

Frente a estos y a otros tipos de ateísmos de hecho, se presenta el ateísmo sistemático, es decir, que pretende probar filosófica o racionalmente que Dios no existe.

Recordemos dos de los principales sistemas ateos actuales, evocados por el Concilio Vaticano II, que se refiere a ellos sin nombrar a sus autores.

En primer lugar, tenemos el ateísmo de J. P. Sartre. Para él sólo es la materia —*"El ser en sí"*— como puro *aparecer* en el *"Ser para sí"* del hombre. Este ser en sí que está ahí sin razón de ser, es absurdo. En cambio, la conciencia y la libertad, propias del ser para sí del hombre, se constituyen por la destrucción del "ser en sí". El "ser para sí", la conciencia y la libertad es "un ser que no es lo que es, y es lo que no es", es una nada que quiere ser, que quiere identificarse consigo misma sin llegar nunca a ser. De llegar a serlo, se convertiría en el "ser en sí", sin conciencia ni libertad.

Ahora bien, añade Sartre, Dios sería un ser en sí y a la vez un ser para sí, lo cual es imposible.

Todo este burdo sofisma de Sartre se funda en una concepción materialista del ser. El ser en sí para él es la materia, lo único que es y como puro aparecer. Pero el verdadero Ser en sí de Dios, como veremos con los argumentos de su existencia, es todo lo contrario: es el Acto puro de Ser, enteramente inmaterial y, por eso mismo, consciente y libre.

Sartre añade que, aun de existir Dios, deberíamos proceder como si no existiese, porque el hombre es pura libertad, puro querer ser sin nunca ser. Si Dios existiese, el hombre no podría constituirse como pura libertad.

A esto se responde que el hombre no es pura libertad, sino que realmente es un ser compuesto de materia y espíritu, que es libre, pero sujeto a una ley moral, que lo encamina a su perfeccionamiento. Esta ley proviene de Dios, pero lejos de oponerse a su libertad, la supone y *libera* al hombre de la tiranía de sus pasiones y del deterioro humano y lo perfecciona o actualiza como hombre.

El segundo ateísmo sistemático actual es el del materialismo dialéctico del Marxismo. Fundado en Feuerbach, el Marxismo sostiene que Dios es una "alienación", una creación que el propio hombre realiza como un ideal de perfección para recibir de él lo que le falta por sus limitaciones.

Esta idea de Dios es enteramente falsa y arbitraria, destituida de todo fundamento. Cuando expongamos los argumentos de su existencia, veremos que Dios o el Ser en sí es la Causa primera necesaria para dar razón de todo otro ser fuera de El. También con esos argumentos rechazaremos el ateísmo de Sartre y todo ateísmo sistemático.

2. El agnosticismo

Esta posición, sin negar la existencia de Dios, sostiene que el conocimiento de Dios es imposible y que el acceso a Dios está impedido al hombre.

Tal tesis es defendida por el Empirismo con toda lógica, porque si sólo tiene validez el conocimiento sensitivo, éste únicamente puede aprehender los fenómenos sin alcanzar el ser trascendente formalmente tal, y menos el Ser trascendente divino. Todo ser trascendente o distinto del propio hombre, y más el de Dios, está por encima del conocimiento de los sentidos. Tal la tesis de Hume en el siglo XVII y la del Neoempirismo lógico actual, que agrava aún más el agnosticismo, al reducir el objeto del conocimiento a los fenómenos puramente externos verificables por la experiencia de varios sujetos. Todo ser trascendente e inmanente y, sobre todo el Ser de Dios, está fuera del alcance del conocimiento de los sentidos y por consiguiente, es inaccesible.

En la *Crítica de la Razón Pura* Kant llega a la misma conclusión agnóstica. El único contenido del conocimiento es el de los datos sensitivos externos e internos. La inteligencia no conoce, no tiene objeto alguno; sólo informa dichos datos —constituidos en *fenómenos* por las *formas sensitivas* de *espacio y tiempo*— con la unidad de la conciencia, que de doce maneras o *formas a priori* constituye los *objetos*. Estas formas o conceptos son vacíos, no tienen objeto alguno y sólo confieren necesidad y universalidad a los fenómenos sensibles para convertirlos en *objetos*.

El ser en sí, trascendente o realmente distinto del acto del conocimiento intelectivo, está fuera del alcance de éste, encerrado enteramente en la aprehensión de los fenómenos.

Por eso, el ser de Dios, del mundo y del hombre están más allá de la capacidad intelectiva humana, son Ideas trascendentales, que sólo sirven para conferir unidad a los fenómenos enteramente privados de todo valor real trascendente al hombre.

De aquí que el sistema de Kant niegue a la razón toda posibilidad de aprehender la existencia de Dios. Con su agnosticismo Kant no sólo imposibilita el conocimiento válido de la existencia de Dios, sino también la posibilidad de hacerlo. Fuera del alcance de la razón, Dios no puede ser ni afirmado ni negado.

La refutación del agnosticismo en sus diversas formas, la daremos cuando probemos la posibilidad de probar la existencia de Dios. (III).

3. El irracionalismo

Esta concepción defiende el acceso a Dios por un camino distinto de la inteligencia. Es antiintelectualista y, como tal, agnóstico. De hecho algunos agnósticos son a la vez irracionalistas.

Tal el caso del mismo Kant, quien después de asentar su tesis agnóstica respecto del conocimiento de la existencia de Dios en la *Crítica de la Razón Pura*, en la *Crítica de la Razón Práctica* sostiene la necesidad de afirmar la existencia de Dios como *postulado necesario* para el obrar moral. Kant no duda de la validez del imperativo categórico que impone la ley moral. Ahora bien, para sostener este imperativo hay que suponer la existencia de Dios, que una el cumplimiento de la ley moral —obrar el bien por el bien, sin ningún otro fin— con la felicidad, a la que el hombre naturalmente aspira.

Dios, no negado sino desconocido por la inteligencia, es colocado de nuevo en su existencia por este postulado de una fe ciega, necesario para sostener el orden moral, pero que no puede ser demostrado por la razón especulativa. De este modo Kant, por un camino no intelectual, cree poder introducir y sostener la existencia de Dios.

El teólogo protestante Schleiermacher sostiene la existencia de Dios por vía del sentimiento. La existencia de Dios no puede ser demostrada, está exigida como una necesidad por nuestros sentimientos. Esta posición es compartida actualmente por Bonhoeffer y los teólogos de *"la muerte de Dios"*, quienes afirman que a Dios sólo se puede llegar por la fe y de ningún modo por la razón. En este punto habría un resabio de la tesis de Kierkegaard: "Credo quia absurdum".

Más delicada es la posición de Bergson, para quien la inteligencia no es para conocer, sino para manejar las cosas; no pertenec al *homo sapiens* sino al *homo faber*.

La verdadera realidad es aprehendida por un conocimiento superior al de la inteligencia que es la *intuición*. Se trata de un conocimiento por connaturalidad que nos permite penetrar y coincidir con las cosas mismas. Tal la intuición del élan vital, poco desarrollada todavía en el común de los hombres, pero que ha adquirido un grado superior en los místicos, sobre todo en los místicos cristianos, como el mismo Jesucristo, Santa Teresa y San Juan de la Cruz.

Ahora bien, estos místicos han logrado la *experiencia de Dios*, han llegado a sentir inmediatamente la presencia de Dios, bien que de una manera oscura, por el camino de la intuición, más allá de la inteligencia.

Como, por otra parte, estos místicos no sólo son hombres normales, sino extraordinarios por el desarrollo de la intuición, debemos aceptar su testimonio sobre la existencia de Dios, inmediatamente aprehendida y presente en su alma.

La afirmación de Bergson es verdadera y tanto más valedera ya que cuando la escribió no era cristiano, sino judío, aunque con una gran comprensión y estima de los místicos cristianos, que lo habría de conducir al final a la fe cristiana.

Pero la experiencia de Dios de los místicos es verdadera, pero no por vía intelectiva, sino por vía de amor, por la caridad sobrenatural y el don de Sabiduría del Espíritu Santo, que supone la fe cristiana. Se trata, por consiguiente, de una intuición sobrenatural, no natural ni filosófica.

En el orden natural tal intuición de Dios no es posible. El acceso a El sólo se logra por el camino difícil del raciocinio intelectual metafísico.

También Max Scheler ha querido fundar la existencia de Dios por un camino no intelectual. Los valores son reales y trascendentes al hombre y son aprehendidos por éste por la vía de los sentimientos espirituales, del amor sobre todo. Ahora bien, estos valores así aprehendidos por un camino no racional, suponen y se sostienen en un Valor infinito, que es Dios. Por consiguiente, a través de estos valores, los sentimientos espirituales del hombre alcanzan la existencia de Dios. Por eso, concluye en su Etica con la afirmación de que toda moral supone y se apoya en un orden religioso con la existencia de Dios.

Esta posición de Scheler necesita de una corrección. Es verdad que los valores se constituyen por relación a un aspecto apetitivo, de la voluntad o de los sentimientos. Sin embargo, es a la inteligencia, a quien toca aprehender el valor con referencia a esos aspectos no intelectivos de la vida espiritual. Y en este sentido, es la inteligencia, quien a través de los valores o bienes participados, alcanza la aprehensión del Bien en sí e imparticipado de Dios.

Mucho más grave es la posición de los Modernistas, condenados por la Encíclica *Pascendi* de Pío X, tales como Loisy y Tyrrell. Para el modernismo Dios es una creación del propio hombre, es una exigencia puramente subjetiva y sentimental, que emana de la inmanencia irracional. Los dogmas son formulaciones de tales sentimientos, que pueden expresarse de diversas maneras según las distintas religiones y modos de sentir, y no poseen un valor absoluto e inmutable, sino cambiante con los mismos sentimientos, los tiempos y las circunstancias.

El irracionalismo o pretensión de llegar a Dios por un camino que no es el de la inteligencia conduce a conclusiones falsas y es impracticable.

En cuanto a lo primero, porque el sentimiento o cualquier tendencia irracional puede experimentarse en diversas creencias, frente a concepciones diferentes y hasta antagónicas de Dios, lo cual llevaría a la conclusión de que no hay una concepción verdadera de un único Dios, sino muchas y diferentes, y que todas las religiones poseen el mismo valor, es decir, ninguna de ellas tiene valor absoluto. Por debajo de esta conclusión hay un agnosticismo relativista religioso, que niega valor absoluto a todas las religiones y que es la conclusión a la que aspiran no pocos de estos irracionalistas.

En cuanto a lo segundo, los sentmientos, la voluntad y todas las actividades que no proceden inmediatamente de la razón, no son aprehensivas del ser o verdad trascendente y, por ende, tampoco del Ser

trascendente divino. Tales sentimientos y apetitos pueden ayudar a la inteligencia a la búsqueda de la verdad también de Dios; y una vez alcanzada tal existencia, pueden engendrar alegría y complacencia acerca de la misma. Pero la aprehensión del ser o verdad, también del Ser de Dios, es exclusiva de la inteligencia. Como la cuerda es la que produce el sonido y la caja únicamente confiere a éste resonancia, así también la inteligencia es la única capaz de llegar a conocer el Ser de Dios, bien que los sentimientos y la voluntad puedan dar resonancia afectiva a dichos conocimientos.

4. El deísmo

Esta posición filosófica admite la existencia de Dios como supremo Arquitecto del mundo. Pero niega la comunicación de Dios con el mundo. Una vez creado éste, Dios no se ocupa más de él ni tampoco el hombre puede comunicarse con el Ser Supremo. No cabe aquí la Providencia de parte de Dios, ni tampoco la oración ni el culto al mismo que parte del hombre.

Los deístas de hecho no practican ninguna religión y, por eso mismo, no se diferencian mucho de los ateos.

El Deísmo es la filosofía de los francmasones, como Voltaire y otros.

5. El monismo o panteísmo

Como dice su nombre, el monismo admite un solo principio, una sola realidad que, consiguientemente, tiene que ser por sí misma y, por ende, Dios. Por eso el monismo lógicamente es panteísmo: identifica a Dios con el mundo. Sin embargo, algunos monismos, como el Marxismo, quieren ser ateos. Pero la verdad es que si únicamente existe una realidad material, ella tiene que existir por sí misma y, como tal, debe ser Dios. De lo cual se sigue que tal monismo, como todo monismo, es también panteísta, aunque sus autores no lo quieran admitir.

El Panteísmo puede ser parcial o total. Parcial, cuando identifica una parte del mundo con Dios. El mundo material está compuesto de esencia y acto de ser o existencia. Y la esencia de materia primera y forma sustancial. El Panteísmo parcial ha identificado a Dios con estos tres principios, según los distintos autores.

Un Panteísmo parcial ha identificado a Dios con la materia primera —David de Dinant, citado por Santo Tomás—; en otros casos con la forma sustancial o alma del mundo. Así Platón en el *Timeo* identifica a Dios con el alma del mundo, aunque en otros pasajes Dios podría ser para Platón, la Idea de Bien o el mundo de las Ideas. También Pitágoras identifica a Dios con la armonía que informa o anima al mundo como su alma.

Finalmente el maestro Eckhart identifica a Dios con la existencia del mundo aunque algunos críticos actuales pretenden librar a Eckhart de ese error.

En los tres casos Dios sería únicamente una parte del mundo: su materia primera, su forma o alma o su existencia.

El cambio, el *Panteísmo total* o simplemente Panteísmo identifica a Dios totalmente con el mundo. Este Panteísmo se manifiesta de múltiples formas. Puede ser estático, ya *materialista* —como el de Vogt, Le Dantec y muchos otros—, *ya espiritualista-materialista*, como el de Spinoza, quien es el representante clásico del Panteísmo. Para Spinoza, sólo hay una *sustancia* que existe por sí misma y, consiguientemente, es divina. Dentro de esta única sustancia distingue Espinoza la *Natura Naturans* —la naturaleza creadora dentro de sí misma— y la *Natura Naturata* —la naturaleza creada dentro de la única sustancia divina—. Esta sustancia única divina es simultáneamente espiritual y material —como lo cóncavo y convexo de una misma línea—; con lo cual Spinoza —quien se confesaba discípulo de Descartes— creía haber superado la dificultad de este filósofo para explicar la unidad del alma y del cuerpo. Alma y cuerpo están identificados en Dios y, respecto a la natura naturata, son modos finitos e identificados que consituyen al hombre.

Otro tipo de Panteísmo es el *dinámico o evolucionista.*

En primer lugar de *tipo realista.* Tal el Brahamanismo y el Budismo. Plotino, aunque no quería ser panteísta, difícilmente puede ser defendido del mismo, porque, al habar de la participación del *Logos* desde el *Uno*, y de la *Psyje* desde el *Logos*, sin causa eficiente ni formal, parecería referirse a una emanación inmanente dentro del Uno.

Tampoco Bergson quiere ser panteísta. Sin embargo, no es fácil defenderlo de un panteísmo realista en la *Evolución creadora*, en el *Elan*, que va originando las diversas manifestaciones del ser, desde la materia a la vida, de ésta a la vida sensitiva y desde la misma a la vida espiritual de la inteligencia y sobre todo de la intuición.

Pero el Panteísmo *evolucionista* más importante en la actualidad es el *trascendental*, es decir, que se desarrolla *a priori*, el cual da razón de sus manifestaciones, desde la propia inmanencia.

Kant fue el creador de lo *trascendental a priori*, en este sentido actual inmanentista. Y aunque él no fue panteísta, en su trascendentalismo se han inspirado estos panteístas.

Este *Panteísmo* trascendental puede ser *materialista*, como el de Haeckel y el de Marx.

Y puede ser *espiritualista*, de tipo *lógico* como el de Hegel: una Idea que evoluciona de una manera dialéctica y, sin salir de su inmanencia, va creando y destruyendo fenoménicamente todas las cosas materiales y espirituales, incluso el mismo espíritu del hombre que, por eso, es finito y mortal.

El *Panteísmo espiritualista* puede ser también *telético o voluntarista*, como el de Schopenhauer, para quien la única realidad es una voluntad o aspiración a ser, sin nunca lograrlo. Por eso también es *pesimista.*

Y finalmente el *Panteísmo espiritualista* puede ser *lógico-telético*, como el de Von Hartmann.

Y el Panteísmo trascendental puede además ser *materialista-espiritualista*, como el de Schelling: la realidad última y única que se manifiesta trascendentalmente en dos caras: una material y otra espiritual.

La refutación del panteísmo se logra, primeramente, por las mismas pruebas de la existencia de Dios que expondremos más adelante, y que ponen en evidencia que existe Dios como realmente distinto y trascendente al mundo.

Desde la conclusión de estas pruebas se sigue que Dios es infinito, omniperfecto o Acto o Perfección pura, simple y único. Ahora bien, el mundo es imperfecto, compuesto de esencia y existencia, de materia y forma y consta de una multitud de especies e individuos, está lleno de limitaciones e imperfecciones. Por consiguiente, no puede identificarse con la suma Perfección de Dios.

El argumento que esgrime el Panteísmo en su favor es el siguiente: si Dios es infinito no puede existir fuera de él un mundo real, pues el mundo aumentaría la infinitud de Dios, lo cual es imposible y absurdo.

Ahora bien, la existencia del mundo no aumenta el ser o Perfeccción infinita de Dios, pues todo lo que hay de ser en el mundo, Dios lo posee de una manera eminente. Dios es el mundo, no formalmente como dice el Panteísmo, sino *eminentemente*: lo cual quiere decir, que Dios tiene todo el ser o perfección del mundo sin su esencial imperfección. Por eso no se identifica con el mundo real o formalmente.

Más aún, el Panteísmo, lejos de defender la infinitud de Dios con este argumento, la destruye, pues al identificar el mundo imperfecto y finito con el Ser infinito y omniperfecto, introduce en Dios la finitud y la imperfección. Dios dejaría de ser el Acto puro e infinito de Ser, al cual conducen, según veremos, todas las pruebas de la existencia de Dios.

6. El teísmo

Esta posición defiende que la existencia contingente y finita del mundo exige la existencia de una Primera Causa eficiente, de un Ser necesario, de una Perfección en sí que, a la vez, es Causa final, trascendente y distinta del mundo.

Es la tesis que sustentaremos con las pruebas de la existencia de Dios.

CAPÍTULO II

NECESIDAD DE LA DEMOSTRACION DE LA EXISTENCIA DE DIOS

SUMARIO: 1. Diversos tipos de demostración. – 2. El argumento *quasi a priori* o *a simultáneo*, llamado también ontológico. – 3. Refutación del argumento ontológico.

1. Diversos tipos de demostración

Demostración, en general, es un razonamiento que desde una verdad evidente por sí misma —por sólo vía intelectiva o por experiencia sensitiva iluminada por la inteligencia— conduce al descubrimiento de una nueva verdad, que estaba oculta al intelecto.

La demostración puede ser *a priori*, cuando conduce al conocimiento de una verdad desde su causa. Cuando lo hace por la causa inmediata, la demostración *a priori* se llama *propter quid*, porque no sólo de-vela una verdad, sino que la hace conocer por su razón inmediata de ser. Esta demostración *propter quid* es la propia de las matemáticas: desde una verdad evidente —*los axiomas*— se van descubriendo nuevas verdades o teoremas, que estaban en aquella verdad implícitas, de un modo sucesivo y necesario y concatenado: cada teorema o verdad es iluminado en su verdad por el anterior, como su exigencia evidente

La demostración *o priori* es la más perfecta, ya que no sólo hace conocer una nueva verdad, sino también la razón que la constituye; y la *propter quid*, la más perfecta de todas, porque devela una verdad por su causa o razón inmediata, que la constituye.

La demostración *a posteriori* desde un hecho inmediatamente dado en la experiencia llega a de-velar su causa. Esta demostración sólo descubre una verdad nueva, pero no de-vela la razón de por qué es así. Del hecho de que el agua en el nivel del mar siempre hierve a cien grados, se llega a la conclusión de que debe hervir a cien grados; aunque no se sepa por qué sucede así. También por los síntomas de una enfermedad se llega a descubrir su causa. Se trata siempre de una demostración, que desde los efectos llega a su causa.

Hay una tercera demostración llamada *quasi a priori* o *a simultáneo*, cuando en el juicio mismo que enuncia una verdad, se encuentra la razón que la de-vela. En verdad se trata de lo que hoy llamaríamos

un *juicio analítico*: que por la sola consideración del sujeto se descubre inmediatamente el predicado, ya porque éste se halla incluido formalmente en el sujeto, ya porque está esencialmente exigido por el mismo. Así, en "el todo es mayor que la parte", el predicado está formalmente contenido en el sujeto; y en "todo lo que comienza a existir debe tener una causa", el predicado no está contenido, pero sí exigido por el sujeto, según veremos al tratar del principio de causalidad.

Veremos que la existencia de Dios se demuestra a *posteriori*, con los argumentos que expondremos en los pasos siguientes: desde la realidad contingente del mundo, inmediatamente dada en nuestra experiencia, llegaremos a Dios como a su Causa primera y Ser necesario.

La existencia de Dios no se puede demostrar *a priori* o desde su causa, porque en tal caso Dios dependería de una causa superior a él, sería un efecto de una causa y, como tal no sería Dios, sino un ser finito y contingente.

2. El argumento quasi a priori o a simultáneo, llamado también ontológico

San Anselmo, Descartes y Leibniz —y otros autores contemporáneos como Lavelle— han intentado una demostración *quasi a priori* —el argumento llamado también *ontológico* o *a simultáneo* de la existencia de Dios. Lo que equivale a decir que "Dios es existente" es un juicio analítico o evidente por sí mismo.

He aquí como lo enuncia San Anselmo en el *Proslogion*: Dios es el ser más perfecto que el cual nada puede pensarse, es decir, Dios es el ser más perfecto. Tanto el teísta como el ateo coinciden en esta noción de Dios, con la diferencia que el primero admite su existencia y el segundo no.

Ahora bien, añade San Anselmo: si Dios es el ser más perfecto y nada más perfecto que él puede pensarse, tiene que existir realmente. Porque si únicamente existiera en la mente, se podría pensar en otro más perfecto que El: que además de existir en la mente exista también en la realidad y entonces Dios no sería el ser más perfecto que puede pensarse. Por consiguiente, basta pensar que Dios es el ser más perfecto —y así lo piensan todos, teístas y ateos— para darse cuenta que debe existir realmente, porque si no existiera realmente, no sería el ser más perfecto que puede pensarse. En otros términos, que en el concepto de Dios —sujeto— está contenida formalmente su existencia —predicado—. Se trata de un juicio analítico en el que el sujeto incluye formalmente el predicado: el ser perfectísimo de Dios, su concepto, incluye necesariamente su existencia, el predicado.

En la quinta de sus *Meditaciones Metafísicas*, Descartes enuncia el mismo argumento. Dios es un Ser perfectísimo. Por consiguiente, en su esencia está incluida formalmente su existencia, pues de lo contrario Dios no sería el Ser perfectísimo. Y así como no se puede concebir un triángulo que no valga dos rectos, o una montaña sin valle, tampoco

se puede pensar en un ser perfectísimo como Dios sin existencia. Y no vale objetar que, si bien el triángulo exige tener dos rectos y la montaña el valle, no se sigue que deben existir ni el triángulo ni la montaña. En esta objeción hay una falacia, dice Descartes. Porque en los casos mencionados es la esencia quien exige esas notas y las incluye formalmente, pero no incluye su existencia. En cambio, en el caso de Dios, su esencia de ser perfectísimo incluye como nota esencial su existencia, porque sin ella no sería el Ser perfectísimo. Por eso, concluye Descartes, no se puede pensar a Dios sin pensar que existe.

Leibniz formula el argumento ontológico de la siguiente manera: Dios es posible. Pero si es posible, debe existir necesariamente. Porque si Dios fuera puramente posible y no existiese, lógicamente sería imposible. En efecto, un Dios puramente posible, que no existiese sería *imposible* porque un Dios puramente posible, que tiene que llegar a existir, es absurdo, sería un Dios causado, que no es la existencia y tiene que recibirla de otros. Y en tal caso no sería Dios. Por consiguiente, en la posibilidad real de Dios está incluida necesaria y formalmente su existencia; de lo contrario, la existencia de Dios sería imposible, cosa que nadie se atrevería a afirmar seriamente.

3. Refutación del argumento ontológico

Todos estos argumentos están viciados en su origen, porque se llega a una conclusión no exigida por las premisas. Se trata de un paralogismo. En efecto, en el concepto de Dios, como ser perfectísimo o ser realmente posible está incluida su existencia; no se puede pensar en Dios o en su posibilidad, sino como existente. Pero de aquí no se sigue que Dios *realmente* deba existir. De un concepto únicamente se puede seguir una nota contenida en él, es decir, *conceptual*, pero no una nota real. En este argumento ontológico o *quasi a priori* hay un tránsito ilegítimo del orden conceptual o ideal al orden real.

Santo Tomás en la S. Th., I, 2, 1, se plantea el problema: "si la existencia de Dios es evidente por sí misma" —*Veritas per ser nota*—. Y responde: esta proposición "Dios es existente", es una verdad evidente en sí misma, porque el predicado: la *existencia o acto de ser*, se identifica con la esencia de Dios, que es el Ser infinitamente perfecto. La fórmula equivaldría a ésta sustituyendo Dios por lo que él realmente es: "la existencia es existente", pero esa verdad, añade el Santo con gran precisión, no es evidente para nosotros, que sólo sabemos que Dios es existente o existencia, después que lo hayamos probado *a posteriori*.

En otros términos, la inteligencia humana sólo conoce sin raciocinio, es decir, inmediatamente, lo que pertenece a su *objeto formal: la quidditas rei materialis*, la esencia de las cosas materiales; y simultáneamente su existencia y a la vez la existencia propia, que se revela en todo conocimiento intelectivo. Ahora bien, en ese objeto formal no está incluido Dios. A El hay que llegar a partir de las cosas inmedia-

tamente dadas en nuestra experiencia, las cosas materiales, incluyendo el propio yo cognoscente, como a su Causa, por un riguroso raciocinio *a posteriori*.

Y una vez que se ha llegado de este modo a probar y a aprehender la existencia de un Ser que existe por sí mismo, el Acto puro de Ser, Causa de todos los otros seres contingentes, se ve que la proposición: "Dios es existente" es evidente en sí misma, porque entonces podemos sustituir el término Dios, sujeto de la proposición, por lo que él real-Existencia, y afirmar que "la Existencia es existente, es decir, que pertenece a la misma esencia de Dios: que éste no existe sólo de hecho o contingentemente —que podría no existir— sino que existe necesaria y esencialmente, porque su esencia misma es la existencia: Dios no es nada más que el Ser o existencia en sí misma.

Por eso el argumento ontológico no prueba la existencia real de Dios. Una vez probada ésta con los argumentos *a posteriori*, se ve no sólo que Dios existe, sino que la existencia pertenece y es la misma esencia de Dios, quien existe esencial y necesariamente. Esto es lo que queda del argumento ontológico.

CAPÍTULO III

POSIBILIDAD DE LA DEMOSTRACION DE LA EXISTENCIA DE DIOS

SUMARIO: 1. Posición del agnosticismo. – 2. El realismo crítico. a) Esta capacidad de acceso al ser trascendente e inmanente de la inteligencia humana no puede ser demostrada. b) Esta capacidad de la inteligencia para aprehender el ser trascendente e inmanente no necesita ser demostrada. c) La inteligencia está en posesión de un principio analítico, el de causalidad, que le permite pasar del ser trascendente inmediatamente dado al Ser trascendente divino. d) Podemos aprehender o expresar conceptualmente el Ser de Dios, siquiera de un modo imperfecto, bien que seguro.

1. Posición del agnosticismo

Frente al *argumento ontológico*, que pretende que la existencia de Dios es evidente por sí misma y que no necesita demostración alguna, por el otro extremo, el *agnosticismo* —según ya vimos— niega la posibilidad misma de demostrar la existencia de Dios y del acceso a Dios por el conocimiento humano. Exista o no exista Dios, sostiene el agnosticismo, no podemos demostrar su existencia; no podemos saber si existe o no: el acceso a Dios está completamente cerrado para el hombre.

Esta posición sustentada por Kant y el empirismo, según ya vimos, actualmente ha tomado mucho auge por el desarrollo del neoempirismo lógico y la filosofía analítica, que niegan la validez de toda metafísica y, por ende, de toda posibilidad de acceder al ser trascendente —e inmanente— y, mucho más, la posibilidad de alcanzar el Ser trascendente divino.

2. El Realismo crítico

El Realismo crítico o Intelectualismo realista sostiene la posibilidad de conocer el ser trascendente, en general, y el Ser trascendente divino, en particular. Podemos sintetizar la prueba de esta capacidad de la inteligencia para acceder al ser trascendente, es decir, el fundamento gnoseológico de este conocimiento, en cuatro proposiciones:

a) *Esta capacidad de acceso al ser trascendente e inmanente de la inteligencia humana no puede ser demostrado*

La razón de esta proposición es que tal demostración tendría que ser hecha por la misma inteligencia y consiguientemente tendría que presuponer su valor. En efecto, únicamente la inteligencia es capaz de probar el valor de la inteligencia para aprehender el ser trascendente y, por ende, habría que presuponer este valor de la inteligencia para poder probarlo, lo cual sería una petición de principio y un paralogismo.

b) *Esta capacidad de la inteligencia para aprehender el ser trascendente e inmanente no necesita ser demostrada*

En efecto, se trata de una verdad evidente por sí misma. En filosofía no todo puede y necesita ser demostrado. Hay verdades evidentes por sí mismas, desde las cuales, por raciocinio, es proyectada una verdad sobre otras verdades ocultas. Si no hubiese estas verdades evidentes por sí mismas —por intuición intelectiva o por intuición empírica— nada podría demostrarse, no se podría de-velar la verdad de otras verdades no evidentes. En otros términos, si todo debiera ser demostrado, nada podría ser demostrado, no habría un principio de verdad evidente desde la cual se iniciaría el proceso de iluminar con la verdad a otras verdades no evidentes. Por lo demás, la afirmación de que todo debe ser demostrado es contradictoria: pues ella misma no podría ser demostrada, en la hipótesis de que se parte.

Ahora bien, una de esas verdades evidentes por sí mismas es el valor de la inteligencia para aprehender el ser trascendente. En efecto, en el conocimiento intelectivo está inmediatamente presente el objeto de un modo intencional. El *concepto subjetivo* o acto de la mente encierra un ob-jectum, algo distinto de su acto, que es el *concepto objetivo*, es decir, el ser trascendente presente bajo algún aspecto en el acto de la inteligencia. Esto es lo que se llama la *intencionalidad* del conocimiento, que tanto Santo Tomás como Husserl han puesto en evidencia: todo acto de entendimiento —*noesis*— implica *un objectum*, algo esencialmente distinto del propio acto —*el noema*—. Concepto subjetivo o acto de la inteligencia y *concepto objetivo* o el objeto bajo algunas de sus facetas están simultánea e intencionalmente presentes de un modo evidente en el acto de la inteligencia. No hay intelección sin ser distinto o trascendente al acto, sin un *ob-jectum* —algo que está puesto frente y distinto del acto, inmediatamente presente en él.

El llamado *problema del puente* —"Cómo sabemos que al acto de entender responde un objeto trascendente o fuera de él"— es un falso problema, un falso planteo del problema del conocimiento, que sin crítica está desnaturalizando el acto mismo de conocimiento. No hay una intelección, por un lado, y un objeto distinto de ella, por otro: el acto de intelección encierra simpre esencialmente en su seno el objeto

trascendente distinto del propio acto. El llamado *"problema del puente"* desnaturaliza el acto mismo de conocimiento, al escindir el sujeto del objeto, dados simultánea e intencionalmente en la conciencia. No hay intelección sin un objeto trascendente dado en ella como distinto y trascendente a ella. El *"problema del puente"* supone un sujeto vacío y separado del objeto, que aquél intencional y esencialmente encierra. Es una ruptura arbitraria y sin crítica entre el acto o concepto subjetivo y el objeto o concepto objetivo.

Mas este valor de la inteligencia para conocer el ser trascendente tampoco necesita demostración, porque todo intento de negarlo o ponerlo en duda lo supone. En efecto, únicamente la inteligencia es capaz de negar o poner en duda este valor. Por consiguiente, no se puede negar o poner en duda el valor de la inteligencia sin suponerlo, sin suponer una inteligencia capaz de conocer la naturaleza de su propia actividad, en este caso, que su actividad carece de valor trascendente. Brevemente, la negación o duda del valor de la inteligencia sólo tiene sentido desde una inteligencia capaz de formularlas, es decir, con un valor para aprehender el objeto o ser trascendente.

Pero, de todos modos, el valor trascendente de la inteligencia es evidente por un análisis de su actuación intencional, según dejamos asentado en el párrafo anterior.

c) *La inteligencia está en posesión de un principio analítico, el de causalidad, que le permite pasar del ser trascendente inmediatamente dado al Ser trascendente divino*

En efecto, mediante el principio de causalidad, la inteligencia puede hacer este tránsito. El principio de causalidad eficiente es analítico o evidente por sí mismo.

Juicio analítico es aquél, en que por puro análisis o consideración del sujeto se conoce el predicado inmediatamente sin necesidad de experiencia ni de raciocinio. Este juicio analítico asume dos formas: a) cuando el predicado está contenido en el sujeto como "el todo es mayor que la parte"; y b) cuando el sujeto encierra una exigencia esencial del predicado, sin contenerlo formalmente.

Kant arbitrariamente ha restringido el juicio analítico a la primera forma; y, por eso, ha excluido el principio de causalidad como juicio analítico, ya que lo es en la segunda forma, por él eliminada.

En efecto, si analizamos el principio de causalidad eficiente: "todo lo que comienza a existir ha de tener una causa"; o de otro modo que "todo lo que existe contingentemente ha de tener una causa", veremos que en el sujeto: "lo que comienza a existir o existe contingentemente" hay una exigencia esencial del predicado. Porque lo que comienza a existir o existe contingentemente ha de pasar de la nada al ser, y la nada no puede dar el ser. Por eso, el sujeto exige otro ser que actúa para hacer pasar de la nada al ser; y tal ser es precisamente lo que se llama causa, expresada en el predicado. Sin una causa o ser que

determine a otro a pasar de la nada al ser —o de la potencia al acto— nada podría llegar a ser, permanecería en la nada.

Ahora bien, el ser trascendente inmediatamente dado a la inteligencia es contingente, ha pasado de la nada al ser, porque de sí es indiferente para existir o ser; y por consiguiente exige un ser o causa que lo haya determinado a ser o hecho pasar de la nada al ser. Si esta causa a su vez existe contingenemente necesita de otra causa que la haya determinado a ser. Y así sucesivamente. Pero el proceso de causas subordinadas no puede llegar al infinito; es menester que haya una Primera Causa, desde la cual haya comenzado la participación o comunicación del ser. Sin esa primera causa el ser no habría llegado al ser contingente actualmente existente, no habría podido pasar de la nada al ser.

Ahora bien, esta primera Causa, por su concepto mismo de ser primera, no puede recibir el ser de otra causa, tiene que poseerlo por sí misma, ser el mismo Acto de Ser, existente por sí mismo. Porque si no fuera el mismo ser tendría que haberlo recibido, y ya no sería la primera Causa. Por eso, no puede ser la primera Causa sin estar identificada con el Ser. Y este Ser que es por sí mismo, o Acto puro de Ser es lo que llamamos Dios.

Por eso, mediante el principio analítico o evidente por sí mismo de causalidad eficiente, desde el ser trascendente inmediatamente dado a la inteligencia, que sólo existe contingentemente, es decir, habiendo pasado de la nada al ser, que no tiene en su esencia la exigencia de su existencia o de ser, la inteligencia llega necesariamente al conocimiento del Ser primero, que existe por sí mismo, imparticipado y necesario que es Dios, por la acción causal del cual los entes contingentes han podido llegar a ser o existir.

Este tema será ampliamente expuesto con las pruebas de la existencia de Dios.

d) *Podemos aprehender o expresar conceptualmente el Ser de Dios, siquiera de un modo imperfecto, bien que seguro*

Con el principio de causalidad eficiente podemos llegar a Dios, como primera Causa del ser o Ser en sí.

Pero si Dios es un Ser infinito, ¿cómo podemos aprehenderlo y significarlo con nuestros conceptos finitos?

Desde luego no lo podemos conocer perfectamente. Pero podemos significarlo tal cual El es, bien que de un modo imperfecto.

Así podemos significarlo con los conceptos negativos, que niegan la imperfección o limitación. Tales los conceptos de *infinito, inmaterial o inmenso*. Son conceptos que, al negar la imperfección o limitación, significan la Perfección en sí sin límites. Porque en estos conceptos removemos la imperfección o limitación para significar una pura Perfección infinita. Lo significado es positivo: el Ser en sí infinito y

perfectísimo. Sólo es negativo el modo con que significamos lo positivo, por la negación de la negación o de lo imperfecto.

También podemos significar a Dios por el Ser y las perfecciones trascendentales positivas: la unidad, la verdad, la bondad y la belleza —y también la inteligencia identificada con la verdad y el amor identificado con la bondad en el grado infinito— identificadas todas ellas con el ser.

Sólo que cuando aplicamos estas perfecciones a Dios: Dios es el Ser, la Unidad, la Verdad, la Bondad, la Belleza, la Inteligencia y el Amor, les quitamos toda la imperfección o limitación con que ellas se encuentran en los seres participados, que son los que están inmediatamente dados en nuestro conocimiento finito. Con estas perfecciones afirmamos de Dios lo que él es real y formalmente: Dios es el Ser, la Unidad, la Bondad, etc., suprimiendo de tales conceptos la imperfección con que nosotros inicialmente las percibimos. Lo cual quiere decir que Dios es el Ser, la Verdad, la Bondad, etc. trascendentales, sin la esencial limitación con que se encuentran en los seres finitos y contingentes, inmediatamente dados a nuestro intelecto, es decir, que tales perfecciones trascendentales están en Dios de un modo eminente: Dios es real y eminentemente el Ser, la Verdad y demás perfecciones trascendentales identificadas con el ser. Brevemente, *eminentemente* quiere decir que Dios tiene tales perfecciones sin la imperfección con que se encuentran en nuestros conceptos, tomados de la realidad finita y contingente.

CAPÍTULO IV

LA EXISTENCIA DE DIOS

SUMARIO: 1. Introducción. – 2. Primera vía. Por el cambio al Ser inmutable o Ser en sí. – 3. Segunda vía. Por las causas subordinadas a la Causa incausada. – 4. Tercera vía. Por los seres contingentes al Ser necesario o Ser en sí. – 5. Cuarta vía. Por las perfecciones limitadas a la existencia de la Perfección o Ser en sí. – 6. Quinta vía. Desde el orden del mundo a la Inteligencia ordenadora y Fin divino del mundo. – 7. El problema del mal. – 8. La suprema respuesta al mal: la cristiana. – 9. La sexta vía. Por el apetito natural de la voluntad a la existencia del Bien infinito de Dios. – 10. El argumento de autoridad: por el consentimiento de todos los pueblos en la admisión de la existencia de Dios. – 11. Número de los argumentos de la existencia de Dios.

1. Introducción

Se han mencionado y refutado dos posiciones extremas: primero, que la existencia de Dios es evidente por sí misma y que, por consiguiente, no necesita demostración —se trata del llamado argumento ontológico o *quasi a priori*, de San Anselmo, Descartes y Leibniz— segundo: que la existencia de Dios no se puede demostrar, según lo afirma el agnosticismo del empirismo y de Kant y también de los neoempiristas actuales. A estos dos errores se refiere y refuta Santo Tomás en los artículos 1 y 2 de la Primera Cuestión de la Primera parte de la *Suma Teológica*.

En el tercer artículo de esa misma cuestión el Santo Doctor pasa a exponer las "cinco vías" o argumentos que prueban la existencia de Dios. De ellos también se ha ocupado más ampliamente en la *Summa contra Gentes*.

Todos estos argumentos están estructurados en el siguiente esquema, basado en cuatro puntos fundamentales:

1) Todos los argumentos parten de un hecho existente y evidente de la experiencia externa o interna: el cambio, la causalidad, la existencia de los entes contingentes, los grados de perfección y el orden del mundo.

2) Mediante el principio de causalidad se pasa de este hecho —cambio, etc.— a su causa que da la razón de su existencia.

3) Luego se demuestra la imposibilidad de proceder al infinito en el proceso causal, es decir, la necesidad de llegar a una Primera Causa o Ser que es por sí mismo.

4) Este Ser, por ser y actuar por sí mismo, es el Acto puro de Ser o Dios.

Todos los argumentos de la existencia de Dios podrían resumirse de este modo: existe algo que no existiría, si no existiera un Ser que existe por sí mismo, o sea, Dios.

2. Primera vía. Por el cambio al Ser inmutable o Ser en sí

a) El primer argumento de la existencia de Dios se funda en el hecho del cambio. Por la experiencia externa vemos que las cosas cambian: vg. que las plantas y los animales nacen, crecen y mueren; que los seres inanimados también se transforman continuamente. Por la experiencia interna tenemos conciencia de nuestros cambios de pensar, de desear y de sentir.

b) Todos estos cambios implican un tránsito de un modo de ser a otro. Ahora bien, ningún ser puede cambiarse totalmente a sí mismo; porque para darse a sí mismo tal cambio, tendría que ya poseerlo, y para recibirlo tendría que no tenerlo. Y tenerlo y no tenerlo es contradictorio. En otros términos, se trata del principio de causalidad: nada pasa del no ser al ser, si no es por otro ser. Porque la nada no puede dar el ser que no es ni tiene. Luego ha de recibirlo de otro ser. En otros términos, nada puede pasar de la potencia al acto —del no ser al ser— si no es por otro ser que ya esté en acto. Por consiguiente nada se cambia a sí mismo enteramente sin la intervención de otro ser que ya esté en acto, y que es lo que llamamos causa.

c) Ahora bien, esta causa o motor B que mueve a A, a su vez, puede necesitar ser movida para actuar o no. Si no, es el primer Motor o Causa. Si necesita ser movida, ha menester de otro motor o causa C. Y así sucesivamente. Pero en este proceso de dependencia causal no se puede ir al infinito. "Es necesario detenerse", como ya decía Aristóteles. Porque si no existiera un primer Motor o Causa, la influencia causal no habría llegado a las siguientes y a la última, que es el hecho del cual parte el argumento: no habría movimiento o cambio inicial. El proceso al infinito, por eso, en el orden causal es absurdo.

d) Ahora bien, este Motor o Causa que determina el cambio de todos los siguientes motores o causas, tiene que tener la acción de mover o causar por sí mismo, y la tiene que poseer en acto, porque si no la tuviera en acto, necesitaría ser movido por otro, cosa imposible desde que es el primer Motor o Causa. Luego este Motor o Causa no recibe, sino que es la acción misma de mover o causar. Y si es la acción misma de mover o causar, *a fortiori* es el acto de Ser. Ya que el ser "es el acto de todos los actos", como afirma Santo Tomás, es decir, que ningún acto es tal —vg. el acto de entender o de querer— sino por el acto de ser. Luego el Acto de mover o causar que es el primer Motor o

Causa, *a fortiori* es el *Acto de Ser*, el Ser que es por sí mismo, al que llamamos Dios.

Obsérvese que este argumento no parte de una noción abstracta —como el argumento ontológico— sino de un hecho existente, evidente por la experiencia externa o interna, y que no puede tener razón de ser sin la existencia de un primer motor en acto de causar, el cual, por eso mismo, es *a fortiori* el Acto de Ser.

3. Segunda vía. Por las causas subordinadas a la Causa incausada

Debemos distinguir entre las causas subordinadas en su entidad y las causas subordinadas en la *acción misma de causar o causalidad*. En el primer sentido, las generaciones son causas subordinadas en su entidad, pero no en su causalidad. Así Juan engendra a Pedro, y Pedro engendra a Antonio, sin que Pedro dependa de Juan y Antonio de Pedro en su acto de generación.

En el segundo caso, en cambio, la causa depende de la anterior en su misma acción de causar o causalidad. Así en un reloj, la primera rueda causa el movimiento de la siguiente, movida por la cuerda; y la segunda rueda actúa bajo el movimiento de la primera y las manecillas se mueven por la acción de la última rueda.

Esta causalidad subordinada se da en las máquinas y sobre todo en los seres vivientes, en que cada acción de un elemento es movida o causada por otro.

El argumento de la existencia de Dios se puede dar con los dos tipos de causas, pero el primero supondría un largo proceso. En cambio, el proceso de causas esencialmente subordinadas o subordinadas en su acción de causar, nos conduce inmediatamente a Dios.

He aquí el argumento en sus cuatro pasos.

a) Es un hecho que hay causas esencialmente subordinadas, según los ejemplos expuestos. Así las diversas partes de una máquina en que cada una de ellas es movida en su acción por la otra anterior. Y también en los procesos vitales, como la digestión celular.

b) Ahora bien, en este tipo de causas, ninguna de ellas puede actuar sino bajo la acción causal de la causa anterior. Porque ninguna causa subordinada podría causarse a sí misma, ya que está en potencia para su actuación. Como dijimos en el argumento anterior, para actuarse a sí misma, tendría que tener la causalidad o acción de causar y no tenerla, para recibirla; lo cual es contradictorio. Luego toda causa subordinada debe ser causada por otra.

c) En este proceso causal, en que cada causa subordinada depende de la anterior, no se puede proceder hasta el infinito; ya que en tal caso no habría una primera causa, y sin ella no habría comenzado el proceso causal ni, consiguientemente, habría llegado al último término, que es precisamente el hecho del que parte y en que se funda el argumento.

Luego hay que llegar a una primera causa, que inicia el proceso causal.

d) Ahora bien, esta Primera Causa no es causada en su causalidad por otra, precisamente por ser la primera, que no tiene otra antes de ella.

Para actuar sobre las otras, tiene que tener por sí misma la acción de causar, más aún, estar en acto o ser la misma acción de causar, porque si no fuese sino que tuviese la acción de causar, tendría que recibirla de otra. Pero si es la primera, tiene que estar en acto de causar o ser el mismo Acto de causar.

Pero todo acto, como dijimos en el argumento anterior, sólo es tal por el acto de ser, que es "el acto de todos los actos". Sin el acto de ser, ningún acto es, luego si la Primera Causa es el acto de causar, *a fortiori* es el Acto de Ser, al que llamamos Dios.

4. Tercera vía. Por los seres contingentes al Ser necesario o Ser en sí

Este argumento lo había dado Santo Tomás ya en el *De Ente et Essentia*, C. V, nº 6.

He aquí cómo se expresa el Angélico Doctor en ese texto: "Todo lo que conviene a una cosa o bien es causado por los principios de su naturaleza, como lo risible en el hombre, o bien le adviene por un principio extrínseco, como la luz en el aire por influencia del sol. Y no puede ocurrir que la existencia —el *esse* o acto de ser— sea causada por la propia forma o *quiddidad* de las cosas —la esencia—, es decir, como si ella fuera su causa eficiente, porque en este caso la cosa sería causa de sí misma y se daría la existencia —el esse— a sí misma, lo cual es imposible, pues tendría que dar a causar lo que no tiene. Por lo cual es necesario que toda cosa cuya existencia es distinta de su naturaleza —esencia— tenga la existencia —el *esse*— por otra. Y puesto que todo lo que existe por otro se reduce a lo que existe por sí mismo, como a una Causa primera, es necesario, por consiguiente, que haya alguna cosa que sea causa del ser —*esse*— de todas las cosas, porque ella misma es sólo Existencia —sólo *Esse* o Acto de Ser—; pues de otro modo habría que recurrir a una serie infinita de causas, ya que todas las cosas que no son sólo existencia —*Esse*— tienen una causa de su existencia —de su *esse*—, como se ha dicho. La serie infinita de causas es absurda, pues ella implica que no hay una Primera Causa, que sólo es *Esse* o Acto de Ser, y entonces toda la serie no habría llegado a participar del acto de ser o *esse*. Es manifiesto, por tanto, que la inteligencia —el ángel— es forma y existencia —*esse*—, y que recibe su existencia o *esse* de un primer Ser, el cual es sólo Existencia —*Esse* o Acto puro de Ser— y esta es la Causa primera, que es Dios".

En la tercería vía de la *Suma Teológica*, Santo Tomás expresa este mismo argumento del siguiente modo: existen los entes contingentes, es decir, entes que podrían no existir, que son indiferentes para

existir o no, no encierran necesidad alguna de existir. Pero de hecho existen. Luego tienen que haber recibido la existencia de otro ente que ya tenga la existencia. Si éste a su vez existe contingentemente, tiene que haber recibido su existencia de otro anterior existente. Y así sucesivamente. Pero la serie infinita de seres contingentes es absurda. Pues en tal caso no se llegaría a un ente primero, que exista por sí mismo, a un Acto puro de Ser que tiene su razón de ser en sí mismo por ser nada más que Ser. Y en tal caso si no hay un Ser que exista o sea por sí mismo, es decir, que no es nada más que Ser, y que como tal, existe necesariamente por sí mismo, ningún ente contingente habría llegado a existir a recibir el *esse* o acto de ser.

Santo Tomás, en la *Suma*, formula el argumento de una manera mucho más sintética y sencilla: si todos los entes que existen fueran contingentes, sin la existencia de un Ser necesario fuera de ellos, que dé razón de su ser o existencia, nada existiría. Si fuera de los contingentes no existiese un Ser necesario, que existe por sí mismo, que es el mismo Acto de Ser o Existir, nada habría llegado a existir, nada existiría, se habría segado la fuente de la existencia. O existe un Ser necesario o nada existiría.

Este es el argumento fundamental de la existencia de Dios, pues en cierto modo todos los otros se fundan en él; es como el alma de todos ellos.

5. Cuarta vía. Por las perfecciones limitadas a la existencia de la Perfección o Ser en sí

Este argumento está basado en la doctrina de la participación de Platón, que llega a Santo Tomás a través de San Agustín. Hace muchos años, en la Revista *Dianoia* de la Universidad Autónoma de México, me ocupé ampliamente de determinar los elementos platónicos de este argumento de la existencia de Dios de Santo Tomás. De lo cual me ocuparé aquí brevemente.

Desde las perfecciones participadas, Platón llegaba a las Perfecciones o Esencias —las Ideas— imparticipadas.

Pero Platón cometió varios errores, de los cuales nos ocupamos en el Capítulo de la Participación (C. VI de este libro).

El principal de esos errores del filósofo griego es no haber distinguido entre la esencia y acto de ser —*esse*— y haberse quedado en una participación de la esencia.

Por esta causa, no ha distinguido entre las perfecciones trascendentales identificadas con el ser —unidad, verdad, bondad y belleza— y las perfecciones predicamentales esencialmente finitas e identificadas con las esencias. Las primeras no incluyen en sí imperfección alguna —aunque puedan existir y de hecho existen en grado imperfecto o participado— y pueden y deben existir en grado imparticipado, como veremos enseguida en el argumento.

En cambio, las perfecciones predicamentales son esencialmente

imperfectas, incluyen imperfección en su propio concepto, y formalmente y como tales pueden —no deben— existir en grado participado y finito y, por eso mismo no pueden identificarse entre sí. Existen contingente y finitamente y distintas entre sí.

Al no distinguirlas Platón lleva al grado imparticipado no sólo las perfecciones trascendentales —la Verdad, la Bondad identificadas con el ser— sino también las predicamentales —vg. el hombre en sí, el animal en sí, etc.—, con lo cual no podía llegar a un solo Ser imparticipado, sino a muchos: las Ideas o Esencias imparticipadas. Con este error de no distinguir entre perfecciones trascendentales y predicamentales Platón no pudo llegar a un solo Ser imparticipado, sino que lo pulverizó en múltiples entes trascendentales y predicamentales.

Pero si partimos de la existencia de las perfecciones trascendentales en grado participado: los entes, las cosas verdaderas, buenas, hermosas, puras, etc., llegaremos a un solo Ser imparticipado, que es Dios.

He aquí el argumento:

Existen cosas buenas en grado participado o finito. Por consiguiente, no son ellas la Bondad, pues de ser tal, serían en grado infinito. Luego la bondad finita supone que ella ha sido recibida o causada por otra bondad. Tampoco aquí cabe la serie infinita causal de bondades, pues en tal caso no habría una primera Bondad, de la cual han recibido las siguientes la bondad. Luego hay que llegar a una Bondad que existe por sí misma y, como tal, es infinita. Pero la Bondad trascendental se identifica con el Ser, como todas las perfecciones trascendentales, según se demuestra en Metafísica. Luego existe una Bondad imparticipada —por la cual son todas las bondades finitas o participadas— y que se identifica con el Ser imparticipado e infinito que es Dios. El argumento se funda en que la perfección trascendental finita supone, en última instancia, una Perfección trascendental, infinita fuente de origen de aquella perfección. Una Perfección trascendental infinita se identifica con el Ser, como todas las Perfecciones trascendentales.

Por lo demás una Bondad en sí en acto implica, como todo acto el Acto de Ser; ya que el ser es "el acto de todos los actos". Así un acto cualquiera, vg. de entender, si lo priváramos de su ser, dejaría de ser acto de entender. Así la Bondad en Acto implica y se identifica con el Acto de Ser, sin el cual dejaría de ser bondad en acto.

Tampoco habría dificultad en formular el argumento partiendo de una perfección predicamental, que por su concepto es esencialmente finita y participada.

Por ejemplo, existe un hombre, Juan, Pedro. Este hombre no puede ser por sí mismo, si no sería la Existencia o *Esse* y sería infinito, es decir, sería Dios, y dejaría de ser hombre Juan, etc.; luego es por otro, y éste por otro y así sucesivamente. En la serie de causas, ya lo hemos repetido en los otros argumentos, no se puede ir al infinito, porque si no hubiera un primero de la serie que es por sí mismo, el hombre finito, del cual parte el argumento, no habría llegado a existir.

Ahora bien, este primero de la serie tiene que existir por sí mismo,

ser la existencia o *Esse* infinito y, por eso mismo, tiene que dejar de ser formalmente hombre, desde que el hombre es esencialmente finito por ser perfección predicamental.

Por consiguiente: el hombre finito existente para haber llegado a existir exige, en definitiva, un primero, que es por sí mismo, infinito e imparticipado y que, por ende, ya no es formalmente hombre, sino sólo eminentemente hombre, es decir, que tiene todas las perfecciones del hombre sin su esencial imperfección predicamental. El hombre finito exige en su origen imparticipado un Ser o Perfección trascendental infinita, que no puede ser ya formalmente hombre, porque éste es esencialmente finito e imperfecto, pero que contiene de un modo eminente —en un Ser o Perfección infinita e imparticipada— la perfección humana, no formalmente, es decir, sin su esencial limitación. En el Ser imparticipado, del cual tiene su origen participado el hombre, está toda la perfección humana, sin su esencial limitación. En otros términos, la perfección predicamental del hombre no está formalmente en Dios, su Causa Imparticipada, sino sólo en las perfecciones trascendentales del Ser divino que eminentemente la contienen, es decir, son formalmente imperfección de ser o perfección predicamental.

El panteísmo, al identificar realmente el mundo con Dios reincide, bajo este aspecto, en el error de Platón: identifica las perfecciones predicamentales, esencialmente imperfectas y finitas, con la Perfección infinita. Lo cual es contradictorio e introduce la imperfección y limitación en el Ser infinito e infinitamente perfecto.

En cambio, el realismo tomista, identifica el mundo con Dios, no formalmente, no el mundo como realmente es, finito y contingente, sino sólo eminentemente, en cuanto el Ser o Perfección infinita incluye toda perfección, aún las predicamentales, pero no formalmente tales, sino sin su esencial imperfección, con que realmente están realizadas en los entes finitos del mundo. El panteísmo, en razón de la infinitud de Dios, niega que nada fuera de él pueda existir y por eso identifica al mundo finito y contingente con El. Con lo cual, paradojalmente, introduce la finitud, la imperfección y la contingencia en Dios, el Ser infinito, omniperfecto y necesario: con ello destruye la omniperfección y la infinitud del Ser en sí divino. Por querer defender la Infinitud de Dios, con la identificación con el mundo, de hecho, paradojalmente la destruye al introducir e identificar con la Perfección trascendental infinita las Perfecciones predicamentales esencialmente finitas o imperfectas.

6. Quinta vía. Desde el orden del mundo a la Inteligencia ordenadora y Fin divino del mundo

a) Hay un hecho evidente: el orden del universo, un orden admirable y muy complejo. Por esa razón, los griegos llamaron al mundo *cosmos* y los latinos *universo*, que significa en ambas lenguas lo que está ordenado.

En el *macrocosmos*: las galaxias, los astros, las estrellas con sus satélites; existe un orden y armonía admirable, en una magnitud casi inimaginable.

Baste recordar una pequeña porción de ese mundo para verlo con más evidencia. Nos referimos al sistema solar. El centro del sistema es el sol, y los demás planetas giran en torno a él, cada uno por una órbita distinta y con un movimiento propio. La tierra da vueltas a su alrededor, a una distancia tan bien calculada que no puede caerse sobre él y tampoco escaparse por la tangente, con lo cual gira inmutablemente en torno a él. Sus movimientos de rotación y traslación en torno al sol, dan lugar al día y a la noche y a las cuatro estaciones del año. Gracias a todo lo cual, se hace posible la vida de las plantas y de los animales y del propio hombre. Además, la atmósfera que la rodea, está constituida por elementos de oxígeno y nitrógeno, principalmente, que hacen posible la respiración y, con ella, la vida de los seres vivientes, del hombre sobre todo.

Considerada con sus lugares sólidos y sus mares, sus montañas y sus valles y llanuras, sus ríos, manantiales y aguas subterráneas, con su vegetación y sus días, sus noches y sus estaciones, con el frío y el calor, la tierra está ordenada para habitación del hombre; quien, aprovechando todos estos elementos, es capaz de perfeccionarla cada día más con la ciencia, la técnica y el arte.

Este orden admirable del mundo se manifiesta de un modo particular en el *microcosmos*: la estructura atómica y molecular, la organización y vida de las células, que de un modo perfecto desenvuelven su vida en sí mismas y en unión con otras, para constituir los tejidos. Los microorganismos, la organización de los tejidos para constituir la vida vegetativa y sensitiva de los animales y del propio hombre; que a su vez ofrecen la base material para el desarrollo de la vida espiritual de la persona; todo lo reviste un orden complejísimo y perfecto.

¡Qué orden más complicado y digno de admiración es un niño recién nacido con sus órganos y tejidos tan acabadamente organizados y realizados de un modo inconsciente en el seno de la madre!

El hombre con su inteligencia, con sus instrumentos cada vez más perfectos y avanzados, es incapaz de hacer un microorganismo, y hasta ahora no ha logrado hacer una célula viva. Lo más que ha logrado es hacer una estructura que se acercaría a la estructura celular, pero sin vida. ¡Cuánto más lejos e imposibilitado está de hacer una planta, un animal y no digamos un hombre!

Este orden es tan amplio y rico en sus detalles que las múltiples y cada vez más avanzadas ciencias, por más que lo estudien no acaban nunca de develarlo entera y perfectamente, cuanto menos de intentar hacer algo de ello.

b) Ahora bien, este orden realmente extraordinario y admirable del mundo, del macrocosmos y del microcosmos, constituido por billones y billones de elementos dirigidos para el logro de ese fin, no puede explicarse sin la intervención de una Inteligencia infinita y divina.

Si exceptuamos al hombre, todos los demás entes del universo carecen de inteligencia y de libertad, dan evidentes signos de no poseerlas. Por consiguiente, esta Inteligencia ordenadora ha de ser extrínseca al mundo, y ha de tener en su mente el fin, al que dirige y ordena estos elementos del mundo. Tal fin antes de existir realizado en las cosas, sólo puede preexistir y actuar desde una inteligencia, desde la cual actúa para su realización en su unidad y en sus múltiples aspectos.

Sin inteligencia no hay conocimiento del fin y sin éste es imposible la actuación del mismo para incluir el orden y armonía en las cosas, para su realización y conservación. Sólo desde una inteligencia el fin, antes de ser realizado, puede actuar para efectuar el orden del mundo.

c) Por consiguiente, el orden admirable e inmenso del universo de actuación inconsciente y necesaria del macrocosmos y del microcosmos, únicamente es posible mediante la dirección y actuación de una Inteligencia infinita y de una Voluntad infinita, que bajo su dirección lleva a cabo este orden para la consecución del fin o bien del universo, en todas sus realizaciones parciales y en su compleja unidad.

Si alguien objetase que esta Inteligencia soberana podría no ser infinita, ni ser divina, inmediatamente argüiríamos que en tal hipótesis la Inteligencia, como participada y finita, supondría otra Inteligencia que la haya causado; y que en la serie de inteligencias causantes hay que llegar a una primera que sea Inteligencia por sí misma, es decir, Inteligencia infinita que, por eso mismo, es un Ser infinito, porque las perfecciones trascendentales, como es la Inteligencia, están identificadas con el Ser.

d) A su vez este Ser inteligente, en la organización del universo no puede tener otro Fin que El mismo; porque de lo contrario estaría causada por un fin finito y dependería de él, lo cual se opone a su Perfección infinita. Por eso, el Fin último del orden del universo es Dios mismo: su *gloria*: la participación y manifestación de su Ser y Perfección de una manera inconsciente y necesaria en los seres materiales hasta el animal inclusive, y de una manera consciente y libre en los seres espirituales, como la persona humana. (A ello nos referiremos en un capítulo posterior, acerca de la Voluntad divina).

Dios es libre para crear, porque es infinito y no necesita de ninguna creatura para su Bien y Felicidad, pero no es libre para el fin que, como Ser infinito e inteligente, ha de tener en la creación. Porque tal Fin no puede ser más que El mismo: hacer partícipes de su Ser o bien a otros entes, la participación y manifestación de su Ser o Perfección; su Gloria, ya material, ya formal, del modo dicho, según sean las creaturas materiales o espirituales; y no para adquirir nada, pues es infinito.

7. El problema del mal

Contra este argumento se objeta que, ¿cómo es posible que, siendo

Dios la misma Perfección e Inteligencia infinita, ordenador del mundo e infinitamente bueno, pueda existir el mal?

En primer lugar el argumento expuesto llega a una Causa inteligente y a un Fin divino, partiendo del orden que existe realmente en el mundo. La existencia del mal no invalida el argumento. Si hay una sala en que todas las cosas están en orden, tiene que haber alguien que las haya ordenado, aunque haya otra sala en que los objetos no estén ordenados.

Pero de todos modos, la existencia del mal no se opone a la Inteligencia ordenadora y al Bien infinito de Dios.

Debemos comenzar por advertir que el mal no es un ser o bien sino una privación de ser o bien.

Carencia es la simple ausencia de un bien, por ejemplo el que el hombre no tenga alas En cambio, la *privación* es la ausencia de un bien que debía existir; o, en otros términos, es un ser o bien que no tiene todo el ser o bien que debería tener, según su naturaleza. V. g., el estar privado de vista o de oído, es una *privación* y, por eso, es un mal.

De aquí que el mal no tenga causa eficiente sino *deficiente*. Proviene de una causa que no llega a producir todo el ser o perfeccionamiento exigido por la esencia o naturaleza del ser; y por eso no puede proceder inmediatamente de la Causa perfectísima que es Dios, sino de la creatura.

El mal puede ser físico o moral. El mal físico o privación del ser debido a una naturaleza —v. g. la enfermedad, la pérdida de un miembro de cuerpo, etc.— es propio del ser corpóreo, que por la materia es esencialmente corruptible. En el ser material reside la causa deficiente del mal físico.

Para evitar este mal, Dios debería no haber creado el mundo material. Pero es mejor que el ser material exista, pese al mal físico inherente a él, a que no exista del todo.

En cuanto al mal moral, el pecado, lo que destruye el bien espiritual del hombre, tiene su causa deficiente en la libertad humana. Al no conocer perfecta o intuitivamente a Dios —como los bienaventurados—, aun sabiendo que El es su último Fin o Supremo Bien, el hombre puede apetecer otro bien finito opuesto a aquel Bien infinito y cometer el pecado, que es "la aversión de Dios y la conversión a la creatura" (Santo Tomás).

Dios ha creado al hombre con su espíritu para que con su inteligencia lo conozca y con su voluntad libre lo ame y cumpla sus mandamientos, es decir, para que lo glorifique formalmente, por el conocimiento y el amor. Pero precisamente por ser libre, el hombre puede apartarse de Dios, es decir, es capaz del pecado o del mal moral.

Dios no quiere el pecado y necesariamente lo prohíbe con la ley moral, porque es el mal que se opone a El directamente. Por eso, Dios no quiere, sino que sólo permite el mal moral para respetar la libertad humana, con la cual el hombre puede y debe ordenarse a él y glorificarlo.

8. La suprema respuesta al mal: la cristiana.

El Cristianismo ofrece una solución más profunda y comprensible al problema del mal. Dios creó al hombre en justicia y gracia original, exento de todo mal físico y de la misma muerte.

Puso a prueba su libertad y el hombre optó por el pecado, desobedeció a Dios, a su mandato y perdió la gracia y dones sobrenaturales y también los preternaturales, como la exención de la muerte y de las enfermedades y quedó sometido a sus pasiones y a los males físicos y a la misma muerte.

Sin embargo, cabe preguntar todavía, ¿por qué la Providencia de Dios no eligió otra situación, en la que Ella sabía que el hombre no iba a pecar, sino precisamente ésta en la que Ella sabía que iba a caer?

La respuesta se funda en que al permitir Dios el pecado y los males consiguientes, físicos y morales del hombre, se vio El como obligado a darse al hombre, a hacerse hombre en Cristo, para redimirlo. El mal moral del pecado permitido por Dios, le ha dado al hombre la donación de Dios: el Verbo de Dios se ha encarnado, se ha hecho hombre, hermano nuestro para poder pagar con su pasión y muerte por nuestros pecados y devolvernos la vida de Dios y del cielo. Como hombre, hermano nuestro, Jesucristo podía padecer y morir, y como Dios, Persona divina de ese hombre, podía conferir valor infinito a sus dolores y a su crucifixión.

Sin el pecado, no tendríamos a Dios hecho hombre, hermano nuestro, no tendríamos la Encarnación y la Redención de Jesucristo, no tendríamos la Iglesia como Cuerpo vivo de Cristo de la que somos sus miembros y de la que recibimos la acción de la gracia de Cristo, a través de los sacramentos y de los medios sobrenaturales, que el Salvador ha conferido a su Iglesia.

Por eso en la Vigilia Pascual, la Iglesia canta, en la ceremonia del Cirio: "¡Oh ciertamente necesario pecado de Adán que nos dio tan gran Redentor!", "¡Oh feliz culpa que nos mereció tal Salvador!".

El mal físico, en esta visión cristiana, tiene un significado superior, es precisamente un castigo debido al pecado de primer homre; pues, aunque era consecuencia de su naturaleza material, Dios preternaturalmente lo había impedido en la creación del hombre. Y en segundo lugar, después de la redención de Cristo, realizada por el dolor y la muerte, adquiere un sentido de medio purificante de nuestros pecados y de los pecados del mundo. Los dolores humanos se añaden a los dolores y méritos de la pasión de Cristo y, en ella, adquieren un sentido redentor. "Cumplo en mi cuerpo —por la mortificación y el dolor—, dice San Pablo, lo que falta a la Pasión de Cristo". No porque realmente falte algo al valor infinito de esta Pasión de Cristo, sino porque el Salvador en su bondad ha querido asociar nuestros dolores a los dolores redentores de su pasión.

Y en cuanto a los pecados personales de cada hombre, que Dios

no los quiere, sino que los permite por respeto a nuestra libertad, les ha dado el remedio de infinito valor de la Redención de su Hijo. Por eso, dice San Pablo, "donde abundó el delito, sobreabundó la gracia"; la redención de Cristo cubre con creces la maldad de nuestros pecados, cuando nos arrepentimos y nos aplicamos los méritos de esa Redención, en los sacramentos, principalmente en los del bautismo y de la penitencia.

9. La sexta vía. Por el apetito natural de la voluntad a la existencia del Bien infinito de Dios

Aunque Santo Tomás en la *Suma Teológica* y en la de *Suma contra los Gentiles*, sólo formula cinco vías, hay implícita una sexta vía en sus escritos, que es la siguiente.

La voluntad posee un apetito natural del bien. Es decir que la voluntad está natural y necesariamente especificada por el bien en sí infinito o felicidad. Gracias a este apetito natural la voluntad puede apetecer cualquier bien determinado o no apetecerlo o apetecer otro, es decir, es libre, precisamente porque ningún bien concreto basta para llenar esta apetencia de bien en sí infinito que ella posee, para el que está naturalmente hecha. Aún el bien infinito de Dios, conocido imperfecta o finitamente en este mundo, cae, por eso mismo, bajo la libertad humana y hace posible el pecado del hombre, el que éste pueda apetecer otro bien contra el Bien de Dios.

En todo acto de voluntad hay un doble objeto: uno del apetito natural, está especificado necesariamente por el bien en sí, infinito, y otro del apetito ilícito o de un objeto determinado finito que es libre.

Ahora bien, este apetito natural de la voluntad está, pues, especificado por el bien en sí, infinito. Sin este Bien infinito, la voluntad no podría actuar y carecería de objeto especificante, es decir, no tendría sentido.

Este bien en sí infinito, debe ser, pues, por lo menos *posible*. Porque de no ser tal, la voluntad carecería de objeto formal y no podría actuar.

Pero un bien infinito no puede ser puramente posible. Porque si no existiera realmente dejaría de ser posible, pues un ser posible debería pasar de la posibilidad al acto, debería ser hecho y sería una esencia que pasa al acto de ser o existencia, dejaría de ser, por eso mismo infinito. En una palabra, el Ser infinito existe necesariamente o dejaría de ser posible.

Como la voluntad está especificada por este Bien infinito, este Bien tiene que existir necesariamente. De aquí que el apetito natural del bien en sí o infinito, especificante de la voluntad humana, implica necesariamente la existencia del Bien infinito de Dios, que es lo mismo que Ser infinito.

Este argumento no se reduce al argumento ontológico o *quasi a priori* de Leibniz: que la posibilidad de Dios prueba su existencia.

Porque aquí en nuestro argumento, se parte de un hecho empírico, del acto del apetito natural de la voluntad, que implica necesariamente el Bien infinito, como su objeto especificante, y que por eso no puede ser puramente posible, pues en tal caso no existiría y dejaría de ser posible y la voluntad carecería de objeto especificante, pues un bien infinito puramente posible es absurdo e imposible.

Por consiguiente el apetito natural de la voluntad humana supone la existencia del Bien infinito.

10. El argumento de autoridad: por el consentimiento de todos los pueblos en la admisión de la existencia de Dios

Es un hecho que todos los pueblos, a través de los siglos han admitido la existencia de Dios. Pese a las diferencias de razas, culturas, de religión han creído en Dios y le han tributado el culto correspondiente. Las religiones y sus creencias son muy diferentes: politeístas, dualistas y monoteístas con matices muy diversos en sus concepciones y en su culto, pero todas ellas reconocen la existencia de Dios. Más aún, en las religiones politeístas suele haber siempre un Dios principal, superior a los demás.

Ahora bien, este hecho de que todos los pueblos, pese a sus múltiples diferencias étnicas, geográficas, históricas, culturales y religiosas han admitido la existencia de un Ser supremo que gobierna a los hombres y les impone su ley, con sus premios y castigos, sólo puede provenir de una evidencia con que la inteligencia humana descubre esta verdad.

Porque si la existencia de Dios no fuese evidente, no habría razón alguna para esta coincidencia unánime de pueblos tan disímiles, incluso antiguamente incomunicados entre sí.

Más aún, si Dios realmente no existiera no se ve por qué los hombres de las más diversas culturas habrían coincidido en admitir esa existencia, que les reporta una ley y una serie de imposiciones y restricciones de la libertad. No sólo no habría motivo para esta unanimidad en admitirla, sino razones para no admitirla, para no depender de algo que realmente no existe o no se sabe a ciencia cierta que existe.

Tal unanimidad en admitir la existencia de Dios tiene que fundarse, pues, en la evidencia con que esta verdad se presenta a la razón. No hay otra explicación razonable para explicar esta unánime creencia.

11. Número de los argumentos de la existencia de Dios

Algunos autores enumeran y desarrollan muchos argumentos para probar la existencia de Dios, y que son realmente convincentes. Nosotros los hemos de limitar a seis, porque son los argumentos fundamentales. Los otros, sin dejar de probar, se reducen o se fundan en uno u otro de estos seis.

En efecto, la existencia de Dios únicamente puede ser probada como Causa extrínseca del mundo. Porque no puede haber causa intrín-

seca o constitutiva divina del mundo, pues por su concepto mismo, una vez probada su existencia, Dios es esencialmente incausado. El no puede tener causa, sólo puede ser causa de las demás cosas y, en tal sentido, es siempre causa extrínseca de las mismas.

Ahora bien, las causas extrínsecas se reducen a las siguientes: 1) la eficiente, 2) la ejemplar, 3) la final y 4) la formal extrínseca.

Los tres primeros argumentos que hemos formulado —las tres primeras vías— se fundan en la causa eficiente: a) el primero, el del cambio, se funda en la recepción de la acción como causa eficiente, es decir, en la "passio". b) El segundo, de las causas subordinadas, se funda en la acción de la causa o causalidad. Vale decir que el primero se refiere a la *recepción* del efecto y el segundo a la *acción* con que se lo realiza. c) El tercero se funda en el hecho de la existencia de los entes contingentes que, indiferentes para existir o no, sólo pueden existir por un Ser o Causa necesaria.

El cuarto argumento se funda en la causa ejemplar, sostenida con la causa eficiente. Por las Perfecciones trascendentales limitadas se llega a las Perfecciones trascendentales infinitas, identificadas con el Ser en sí, o sea, Dios.

El quinto argumento se funda en la causalidad final: el orden del mundo exige una Inteligencia ordenadora infinita, que lo conduce a este fin o bien; y Ella a su vez ha de constituirse como Causa final del universo.

La sexta vía se funda en la causa formal extrínseca, que es el Bien infinito, quien especifica o causa extrínsecamente el apetito natural de la voluntad, sin cuya existencia tal apetito no podría constituirse.

Ahora bien, no hay más causas extrínsecas, no hay otras fuentes para probar desde ellas la existencia de Dios. Por eso decíamos que los demás argumentos, sin dejar de probar la existencia de Dios, pueden reducirse o por lo menos se fundan en uno de los mencionados, en una de las cuatro causas extrínsecas.

CAPÍTULO V

LA ESENCIA DE DIOS

SUMARIO: 1. Teología y Filosofía. 2. La conclusión de los argumentos de la existencia de Dios. I. *La Esencia Real de Dios.* – 1. Perfección. – 2. Infinito. – 3. Simplicidad. – 4. La esencia real de Dios es el conjunto de todas las Perfecciones en grado Infinito y en suma Simplicidad. Prueba. – 5. Distinción de las Perfecciones divinas. – 6. Otros conceptos o nombres de la esencia real de Dios. – 7. Corolarios. La esencia real de Dios como Acto puro. Identidad de potencia y actividad con el Ser o Acto puro de Dios. En Dios no hay distinción no sólo real sino tampoco conceptual con fundamento en la cosa, entre la Esencia y el Acto de Ser o Existencia. Tampoco hay distinción real ni conceptual fundada entre Ser o Verdad y Entender; ni tampoco hay distinción real entre voluntad y amor. – II. *La Esencia metafísica de Dios.* – 1. El sentido de la esencia metafísica en Dios. – 2. El Ser subsistente, esencia metafísica de Dios. – 3. Identidad formal de *Esse* y del *Intelligere* divinos. – 4. Corolarios.

1. Teología y Filosofía

La Teología nos ofrece un conocimiento de Dios desde Dios mismo. Lo que Dios nos ha revelado sobre sí mismo el cristiano lo acepta con la fe y el teólogo lo estudia y lo profundiza en su mismo contenido y lo relaciona con otras verdades reveladas y con otras verdades de la razón, especialmente fundadas y demostradas por la Filosofía, a fin de desarrollarlo en toda su fecundidad.

El objeto formal de la Teología es la Divinidad misma, Dios como El se conoce a sí mismo y lo comunica al hombre. Tal el punto de partida del teólogo.

En cambio, la Filosofía tiene como objeto formal el ser, lo que es y, en su cima metafísica, el ente en cuanto ente y, en otras partes de la Filosofía, el ser de los entes determinados.

En el horizonte de este objeto formal de la Filosofía especialmente del ente en cuanto ente de la Metafísica, Dios aparece como la *Causa del ente.* Para dar explicación cumplida del ente participado, inmediatamente dado a la experiencia y al entendimiento humano, es necesario remontarse y llegar al Ser en sí imparticipado, como Causa del mismo; sin la cual el ser participado no sería ni sentido siquiera tendría. Por eso dice Santo Tomás en el *Proemio al Comentario de los libros de la*

Metafísica de Aristóteles, "a la misma ciencia pertenece el género y su causa".

Dios no es objeto formal de la Metafísica ni del conocimiento humano en general. El objeto formal es el ente, lo que es, con sus causas. Y la Causa primera, que da razón del mismo, es Dios.

A Dios se llega, pues, desde los entes participados, finitos y contingentes, como a su Causa o Razón suprema necesaria e imparticipada. Dios pertenece a la Filosofía como Causa primera del hombre y de los entes participados, en general.

Con la luz de la razón y, por consiguiente, con la Filosofía que se funda únicamente en ella y en la evidencia de la verdad objetiva, sólo sabemos de Dios lo que los argumentos de su Existencia, a partir de los entes participados, nos revelan de El. La conclusión de estos argumentos es lo que real y únicamente conoce nuestra inteligencia y la Filosofía de Dios.

2. La conclusión de los argumentos de la existencia de Dios

Ahora bien, los argumentos de la Existencia de Dios nos conducen, por diversos caminos causales —causa eficiente, causa ejemplar, causa final y causa formal extrínseca— a una Causa que existe por sí misma o, en otros términos, no a un ente que tiene el ser o existencia, sino a un ente que es el mismo Ser o Existir subsistente, el Acto puro de Ser o Existir.

Al conocer que existe un ente que se identifica con su Acto de Ser o Existir, de alguna manera ya se conoce la esencia de Dios: lo que es realmente Dios. Por otra parte, no se podría probar la Existencia de Dios, si en la conclusión de la prueba de la misma, no se manifestara de algún modo su esencia: qué es aquello cuya existencia se prueba.

Es verdad que esta Esencia divina, por su noción de Ser o Existir por sí misma, desborda todos nuestros conceptos, ya que todos ellos son de entes que tienen existencia, y el Ser mismo está más allá de su comprehensión. Pero también es verdad que de algún modo, siquiera imperfectamente, tenemos que llegar a saber qué es el Ser o Esencia de Aquél, a cuya Existencia conduce una prueba apodíctica, o "científica", que dice Santo Tomás.

I

LA ESENCIA REAL DE DIOS

La esencia real de algo está constituida por las notas que lo hacen tal en el orden real. Así la esencia del hombre es cuerpo y alma espiritual. Sin cuerpo o sin alma espiritual no hay hombre. Sólo con ellos, sustancialmente unidos, se constituye realmente el hombre.

Decimos que la esencia real de Dios está constituida por el con-

junto de todas las Perfecciones en grado infinito y en suma Simplicidad.

1. Perfección

Proveniente de la palabra latina *per-ficere*, perfección significa lo acabado, lo que tiene todo.

Aplicada a Dios se entiende lo que tiene todo sin haber sido hecho. Por eso perfección equivale a Ser o Acto puro.

La esencia real de Dios incluye todas las Perfecciones trascendentales, identificadas con el Ser, y que en su concepto no incluyen imperfección alguna. Tales perfecciones están real o formalmente en Dios, en grado infinito, como diremos enseguida. Así Dios es Verdad, Inteligencia, Bondad, Amor o Voluntad, y Belleza.

En cambio, por su concepto mismo las perfecciones predicamentales incluyen intrínsecamente imperfección o finitud. Por eso no pueden estar real o formalmente en Dios. Dios las posee sólo de un modo *eminente*, es decir, posee todo lo que ellas tienen de perfección, sin su esencial imperfección. Lo cual equivale a decir que Dios sólo tiene Perfecciones trascendentales, las cuales incluyen en su perfección lo que hay de perfección en las perfecciones predicamentales sin su esencial imperfección.

La esencia de Dios únicamente incluye las Perfecciones en grado infinito, que son las trascendentales, en las que se incluyen, sin su imperfección, las predicamentales.

2. Infinito

Lo infinito puede tener varias significaciones. En primer lugar hay un infinito negativo, que no tiene límites, simplemente porque no es, no posee realidad alguna. Así un punto matemático es infinito, porque carece de toda extensión.

En segundo lugar, el infinito puede ser predicamental, o sea según una perfección limitada: *un tal ser*. Sería el número infinito, una cantidad sin límites, pero sólo infinita en la cantidad. Su infinitud se manifiesta si tomamos, por ejemplo, un metro, en un caso, y dos metros en otro caso, repetidos infinitamente. Se ve que un infinito —el de dos metros— sería mayor que el otro. Lo cual demuestra que se trata de infinitos sólo según algún aspecto, cuantitativo en este caso y predicamental.

Por lo demás este número infinito no existe, pues a cualquier número, por grande que sea, se le puede añadir siempre una unidad.

Este infinito predicamental es sólo potencial, inalcanzable.

Pero puede darse un infinito predicamental en acto. Un acto esencial o forma pura sin materia que la limite —un ángel— sería infinita en su esencia. Por eso cada ángel que es una forma pura sin materia, posee toda la esencia de esa forma sin limitación alguna. Así

Gabriel es la gabrielidad, posee toda la forma de su esencia, y por eso no cabe más de un individuo en la especie. En este plano esencial, la forma es infinita; pero infinita sólo predicamental, no en cuanto *ser*, sino en cuanto *tal ser*. Por eso puede haber muchos ángeles, cada uno con una forma o esencia distinta e infinita en ese plano.

Se trata de un infinito esencial o predicamental, un infinito de una forma de *tal ser*, no del ser.

Finalmente el inifinito trascendental es el infinito absoluto o según el *Ser*. Es el Ser que no tiene límite alguno, ni individual ni específico. Es el ser ilimitado como ser. Este es el infinito de Dios. Las Perfecciones trascendentales identificadas con el Ser son infinitas como el Ser, y por eso se identifican entre sí en grado ilimitado.

3. Simplicidad

Simple es lo que no tiene partes, carece de partes cuantitativas; carece de partes esenciales o físicas: de materia primera y forma sustancial y de materia segunda o sustancia y forma accidental; y carece de partes metafísicas: de esencia y acto de ser o existencia.

Ahora bien, lo que se pretende en este capítulo es de-velar lo que de la Esencia de Dios está dado en las conclusiones de los argumentos de su Existencia; ya que, según dijimos, la razón y la Filosofía no conocen de Dios más que el contenido de los mismos.

4. La esencia real de Dios es el conjunto de todas las Perfecciones en grado Infinito y en suma Simplicidad. Prueba

Las pruebas de la Existencia de Dios nos demuestran la Existencia de un ente que no es una esencia que existe, sino que es el Acto puro de Ser o Existir.

Ahora bien, este Acto, por su concepto mismo, es infinito. No tiene por donde ser limitado. Como Acto de Ser existe por sí mismo y carece de causa capaz de limitarlo. Tampoco puede ser coartado por una potencia que lo reciba, como acaece en los entes participados en que la esencia limita a la existencia, como la potencia al acto. Aquí estamos no ante una esencia que recibe y limita la existencia, sino ante un Ser cuya esencia es la Existencia, que es totalmente y nada más que Acto de Ser o de Existir.

Este Ser o Existir, por ser infinito, ha de incluir todas las Perfecciones y en grado infinito, ya que, de carecer de alguna de ellas o poseerlas en grado limitado, no sería ya infinito.

El Ser divino incluye, por consiguiente, todas las Perfecciones y en grado infinito.

Pero las Perfecciones pueden ser *trascendentales*, identificadas con el ser, o *predicamentales*, identificadas con *tales entes* determinados, con tal *género* o *ente*.

Las primeras no encierran imperfección alguna en su noción. Pue-

den existir limitadamente en los entes participados. Pero en su contenido no dicen sino perfección o ser. Tal es: la Unidad, la Verdad, la Bondad, la Belleza y también la Inteligencia y la Voluntad o el Amor, que en su grado infinito se identifican con la Verdad y la Bondad, respectivamente.

Estas Perfecciones trascendentales, pueden y deben existir en grado imparticipado e infinito y han de identificarse con el Ser de Dios. Este realmente es Unidad, Verdad, Bondad, Belleza, Intelección y Volición o Amor y las demás Perfecciones implicadas en ellas, como la Justicia.

En cambio, las perfecciones predicamentales son esencialmente imperfectas. La imperfección pertenece no sólo al grado de realización —en los entes participados— sino a la esencia misma de la perfección. Así por ejemplo, "cuerpo" encierra en su concepto la materia primera, la pura potencia, esencialmente indeterminada e imperfecta. La cualidad, la cantidad y demás géneros implican la imperfección del ser accidental, que necesita de otro, en quien subsistir.

De aquí que tales perfecciones no pueden existir formalmente o como tales en grado infinito y, por consiguiente, tampoco puedan existir en el Ser imparticipado divino. Si Dios se identificara con tales perfecciones —con el cuerpo o un ente accidental, por ejemplo— sería imperfecto y finito.

Tales perfecciones predicamentales *sólo pueden existir fuera de Dios*, en los seres participados e imperfectos. Y como tales seres no existen necesariamente —pues el Ser perfectísimo de Dios no necesita de ellos— sino *contingentemente*, su existencia depende de la libre Voluntad de Dios: pueden existir o no y, por eso mismo, existen contingentemente.

Pero entonces, si tales perfecciones predicamentales, esencialmente imperfectas o finitas, no pueden estar o identificarse con el Acto puro de Ser, ¿Dios carecería de tales perfecciones? Y si carece de ellas, por imperfectas y limitadas que sean, ¿no faltaría algo a la infinita Perfección de Dios?

La Verdad es que Dios carece de tales perfecciones *formalmente*, no se identifica con ellas como tales, pero las posee y se identifica con ellas *eminentemente*, es decir, que tiene todo lo que ellas poseen de ser o perfección, sin su esencial limitación, sin aquello que precisamente las hace tales e imperfectas.

Esta inclusión de las perfecciones imperfectas en Dios *de un modo eminente*, se realiza mediante sus Perfecciones puras o trascendentales; las cuales al identificarse con el Ser infinito, incluyen toda perfección, aún la de las perfecciones imperfectas sin su esencial limitación.

En una palabra, Dios se identifica sólo con las Perfecciones trascendentales del Ser, las perfecciones puras que únicamente dicen perfección y en las cuales, precisamente por su infinita perfección, están incluidas las perfecciones predicamentales o imperfectas, no formal-

mente o como tales, sino *eminentemente*, es decir, con todo lo que tienen de ser o perfección sin su esencial imperfección constitutiva.

Precisamente el error del Panteísmo consiste en identificar con Dios estas perfecciones predicamentales, esencialmente imperfectas, y que, como tales, sólo pueden existir fuera de Dios, en el mundo del ser partcipado finito y contingente. Con lo cual el Panteísmo lleva a la contradicción y al absurdo de identificar lo Infinito con lo finito, lo Perfecto con lo imperfecto, lo Necesario con lo contingente.

Por otra parte, las Perfecciones divinas —las puras o trascendentales, que incluyen de un modo *eminente* las perfecciones predicamentales— están identificadas en Dios, no son muchas sino una sola Perfección, identificadas con su mismo Ser. En primer lugar, porque estas Perfecciones en cuanto tales están identificadas con el Ser, ya que no son sino el mismo Ser bajo distintas facetas, de-veladas por la inteligencia humana mediante una relación de razón, que las explicita, sin añadir nada a la comprehensión o contenido del concepto de Ser.

En segundo lugar, porque en el Ser infinito, no cabe composición alguna, ya que la composición supone partes, y las partes, por su mismo concepto, son menos que el todo y, por ende, esencialmente finitas. Ahora bien, de partes finitas sólo puede resultar un ser finito. De donde se sigue que en el Ser infinito de Dios no caben partes o composiciones y sus Perfecciones están identificadas con Su Ser divino.

Aun suponiendo infinitas partes, serían un infinito predicamental. Incluso podría haber varios infinitos predicamentales. Según el ejemplo que pusimos antes: un infinito de infinitas partes de dos metros y un infinito de infinitas partes de un metro, lo cual está indicando que serían finitos o limitados: infinitos en cuanto *tal ser*, pero no infinitos en cuanto *Ser*.

Dios es, pues, esencialmente simple: *simplicidad pura*.

De todo lo dicho se sigue que la *esencia real de Dios consiste en el conjunto de todas las Perfecciones* —trascendentales, e identificadas con ellas de un *modo eminente* también las predicamentales— *en grado infinito y en suma Simplicidad*.

5. Distinción de las Perfecciones divinas

Sin embargo, es evidente que las perfecciones divinas de algún modo se distinguen. No significa lo mismo la Justicia que la Misericordia, ni tampoco la Inteligencia y la Voluntad divinas. Si, pues, no hay distinción real, entre ellas únicamente cabe una distinción de razón, una distinción en nuestra mente, que piensa así las perfecciones, bien que con un fundamento real.

No se trata tampoco de una distinción de razón perfecta, que funda dos conceptos totalmente distintos, como acaece entre el género y la diferencia de un ser —"animal" y "racional", en el caso del hombre—. Tal distinción implicaría cierta composición conceptual entre las Perfecciones divinas, ya que cada una se concebiría como inde-

pendiente de las otras y, por ende, de un modo limitado o finito; y tal composición no se compagina con la infinitud de cualquiera de las Perfecciones divinas.

La distinción de razón, que media entre las Perfecciones divinas no es, pues, conceptual perfecta, no funda conceptos que no se incluyan. Cada perfección divina, por ser infinita, incluye en su concepto implícitamente a las otras. Así la Justicia divina, por ser *infinita*, incluye la Misericordia y todas las demás Perfecciones.

La distinción que intercede entre las Perfecciones divinas es, por consiguiente, la de que cada una en su concepto o significación explícita, implícitamente incluye a las demás.

6. Otros conceptos o nombres de la esencia real de Dios

La esencia real de Dios puede significarse con distintos conceptos o nombres, que significan lo mismo, lo anteriormente expresado (al final del nº 3).

Así se la puede denominar *Infinitud*, porque tal concepto incluye todas las Perfecciones en grado infinito —pues de no ser así, dejaría de ser Infinitud— y en suma Simplicidad, porque la composición implica limitación o finitud (según dijimos en el nº 3).

Este concepto o nombre de la esencia real de Dios subraya o explicita el carácter infinito de la misma.

También la *omniperfección* significa la esencia real de Dios. Pone de manifiesto la pertenencia de todas las Perfecciones a Dios, las cuales no serían *omniperfección*, si las mismas no fueran infinitas y no existieran en simplicidad. Del mismo modo puede expresarse con *Acto* puro, cuyo concepto expresa la Actualidad o Perfección de Dios, que encierra, por ende, todas las Perfecciones, y en grado infinito y sin composición —la cual implica potencia o limitación del acto—, o sea en suma Simplicidad.

7. Corolarios

a) *La esencia real como Acto puro.* Dios no puede incluir ninguna imperfección y por consiguiente no puede mezclarse con ninguna creatura y, en tal sentido, es *trascendente* o está por encima o fuera de todas ellas. Sin embargo, por su acción creadora conservadora y concurrente y premovente está íntimamente presente en todas y cada una de sus creaturas, está en ellas con su acción, pero sin mezclarse con ellas.

b) *En el Acto puro de Dios, Ser, Potencia y Actividad son idénticos.* El Ser de Dios es su Entender y su Amor, Ser o Verdad entendida, Entender, Bondad amada y Amor en Dios son idénticos. En Dios nada llega a ser, es todo su único Acto de Ser, no hay una actividad distinta de su Ser o Acto. Por eso, más que Inteligencia y Voluntad Dios es Intelección y Volición, Acto puro de Entender y de Amar, identificados

con la Verdad entendida y con la Bondad amada, y todas ellas identificadas con el único Acto puro de Ser.

c) Hemos visto en otro lugar —concurso— que *"ninguna creatura es inmediatamente operativa"* (Santo Tomás), es decir, que ninguna creatura tiene su acto de ser —su esencia— identificado con su acto de obrar, por ejemplo el alma no se identifica con el acto de entender. Y esto no es únicamente una verdad empírica, sino también *a priori* y necesaria; porque como todo acto cual es el de obrar, es tal por el acto de *ser* —"el acto de ser es el acto de todos los actos", como dice Santo Tomás, porque ningún acto sería tal sin el acto de ser—, si la esencia se identificara con su acto de obrar, por ejemplo el alma con el acto de entender, se identificaría con el acto de ser, sería el Ser y sería Dios.

De aquí que únicamente en Dios Ser y Obrar o Actividad sean idénticos y que Dios no sea sino el Acto puro y simple de Ser.

d) De lo dicho también se infiere *que en Dios no hay distinción no sólo real sino tampoco meramente conceptual con fundamento en la cosa*: entre la Esencia y el Acto de Ser o Existencia hay una identidad total. Entre ellas únicamente hay una distinción de razón fundada en algo extrínseco de Dios, en el sentido de que tales conceptos de esencia y acto de ser son conceptos tomados de objetos finitos en que ellos se distinguen.

e) De lo demostrado también se sigue que entre *el Ser o Verdad y el Entender divino no hay distinción ni siquiera conceptual fundada* —como sucede entre las otras Perfecciones divinas— sino identidad real y conceptual.

f) *El Ser divino es el mismo Entender, que implica la Voluntad o el Amor.* De lo cual se sigue que Dios es esencialmente personal.

De ahí el absurdo de Hegel y de otros filósofos panteístas de que Dios llega a tener conciencia de sí y, consiguientemente, llega a ser persona a través de una evolución —real o fenoménica— que culmina en el hombre. Unicamente en éste Dios tendría conciencia de sí y llegaría a ser persona.

g) La esencia metafísica entitativa y la esencia metafísica de la naturaleza divina son real y formalmente idénticas: *el Esse y el Intelligere divinos son enteramente idénticos.*

h) Aristóteles ha visto esta esencia de Dios, cuando la define como la "Intelección de la propia Intelección", porque ese concepto encierra el *Esse* y el *Intelligere* subsistentes real y formalmente identificados.

i) El objeto formal del Entender divino es su Esencia, ya que el *Intelligere* no sólo la contempla sino que está identificada real y formalmente con ella. Por estar identificados el *Esse* y el *Intelligere* esta noción del objeto formal logra un significado eminente en Dios, que hace que tal noción sólo se aplique a Dios analógicamente. La Esencia divina es el objeto formal del *Intelligere* divino, no mediante una influencia de Aquélla sobre Este, sino por una identidad perfecta.

II

LA ESENCIA METAFISICA DE DIOS

1. El sentido de la esencia metafísica en Dios

La esencia real está constituida por aquellas notas o perfecciones de que consta en la realidad. Acabamos de ver que tal esencia en Dios está constituida por el conjunto de todas las Perfecciones en grado infinito y en suma Simplicidad o, lo que es lo mismo, por la Infinitud, la Omniperfección o el Acto puro.

La esencia Metafísica es lo más profundo de un ser, la nota que lo constituye desde su raíz ontológica, de la cual brotan todas sus demás perfecciones.

La esencia Metafísica implica las siguientes notas: 1) aquella nota, con la cual primeramente se concibe ya constituida una realidad; 2) de la cual brotan, como de su raíz, todas las demás perfecciones de ese ser; y 3) que, por eso mismo, lo distingue de todo otro ser.

Si las Perfecciones divinas se identifican en la Simplicidad de su Ser, ¿qué sentido puede tener hablar de indicar la Perfección primera de Dios, de donde brotan las restantes?

Las Perfecciones divinas se distinguen con una distinción de razón menor, y por eso se puede hablar de la Primera Perfección de un modo análogo. En efecto, las Perfecciones divinas se distinguen entre sí, como hemos visto (I, nº 5), con una distinción de razón fundada en la misma Perfección infinita del Ser de Dios.

Entre estas Perfecciones ninguna puede ser causa de las otras, pues están identificadas y, además, Dios es el Ser subsistente e incausado; pero sí una puede tener cierta prioridad ontológica y *ser razón de ser* de las otras. Así como Dios no tiene causa, pero tiene *razón de ser*, justificación de Ser en sí mismo. De este modo la Inteligencia de Dios es razón de ser de su Voluntad.

Según esto, la pregunta sobre la esencia metafísica de Dios, se formula del siguiente modo: de las Perfecciones divinas, ¿cuál es la primera, que da razón del Ser de Dios, que constituye a Dios como Dios, y que es la razón de ser de todas las demás Perfecciones; las cuales se conciben como fundadas o exigidas por ella? Esta Perfección primera, por eso mismo, distingue a Dios de cualquier otro ser, es decir, del ser participado o creado. Brevemente, ¿cuál es la Perfección primera y fundamental de Dios, con la cual ya se concibe a Dios como Dios o Ser primero e imparticipado?

Los nominalistas, como Ockam, niegan la diferencia de esencia física y metafísica en Dios, con toda lógica, porque niegan los conceptos y, por consiguiente, no pueden distinguir las perfecciones divinas y menos señalar cuál es la principal y razón de ser de las otras.

D. Scoto ha colocado esta nota esencial de Dios en su Infinitud

radical o exigencia de Infinitud. Ha sido conducido a esa posición por haber univocado el ser; posición en la cual Dios no puede distinguirse de la creatura únicamente por su ser.

Los restantes escolásticos han señalado esa nota esencial o constitutiva de Dios en su mismo *Ser*, en su *Acto puro de Ser* o lo que es lo mismo y en frase de Santo Tomás, en su *Ser subsistente —Esse per se subsistens—*.

Este concepto no es mera ni principalmente negativo, es decir, no es simplemente negación de *ab alio*; sino ante todo positivo. Significa que el *Esse es per se*, que tiene en sí mismo la razón de ser. Los otros seres participados tienen su razón de ser en otro, que es en este caso su causa.

Esta Perfección positiva de *Esse a se o Esse per se subsistens* incluye tres grados: 1) no es accidente; sino sustancia, *ens per se*; 2) es una sustancia completa perfectamente subsistente o independiente de toda otra; 3) y lo propio del *Esse per se subsistens* es que es *incausado*, que tiene la razón de ser en sí mismo y, por eso, existe necesariamente.

Esta razón de ser en sí mismo no es lo mismo que *causa sui*, como quiere Descartes y modernamente Lavelle. La *causa sui* es absurda, porque tal ser debería ser o existir antes de ser. Además incluye imperfección: Dios sería un ser causado lo cual es propio del ser cuya esencia no es el acto de ser o existencia, es decir de un ser participado. El *Esse per se subsistens* significa que Dios simplemente es Ser, y que tiene la *razón de ser en sí mismo*, sin causa alguna.

2. El Ser subsistente, esencia metafísica de Dios

El nominalismo es falso porque niega los conceptos y, consiguientemente, la distinción de las Perfecciones divinas. Pero los conceptos existen y, mediante ellos, la distinción de las Perfecciones divinas; y, por eso, se puede distinguir en Dios la esencia real *—la Infinitud—* y la esencia metafísica *—el Esse—*.

La posición de Scoto se funda en un error grave: la univocidad del ser. En metafísica se demuestra que el ser es análogo y que la univocidad del ser conduce lógicamente a no distinguir el ser y sus diferencias y, consiguientemente, a un monismo o panteísmo.

Además hemos visto que la Infinitud surge del Ser de Dios (Cf. la prueba de la Esencia Real de Dios, en el capítulo anterior). Por consiguente la Infinitud no puede pertenecer a la esencia metafísica de Dios.

Ahora bien, con la salvedad de que se trata de Perfecciones no realmente distintas ni causadas, sino de Perfecciones entre las que sólo media una distinción de razón, que hace que una Perfección pueda fundar o dar razón de las otras, afirmamos que la Perfección fundamental o esencia metafísica de Dios, aquélla con la cual Dios ya se concibe como Dios, es la *identidad de Esencia y Acto de Ser o Existir*,

es su *Ser que existe por sí mismo* o el *Esse per se subsistens*, que dice Santo Tomás.

Esto quiere decir que Dios es Dios por su mismo Ser y que ya por este Ser se distingue totalmente de la creatura, de tal modo que entre el Ser de Dios y el Ser de la creatura no hay nada unívocamente común y que se distingue de la creatura ya desde su mismo Ser.

En verdad, el *Ser a se o el Esse subsistens* reúne las tres condiciones de la esencia metafísica: 1) en primer lugar, porque una vez que se concibe el Ser que existe por sí mismo o el *Esse per se subsistens*, ya se tiene la idea de Dios, porque eso es precisament Dios; 2) en segundo lugar, porque todo otro ser —participado o creado— no es un ser que exista por sí mismo, sino, por el contrario, una esencia que tiene finita y contingentemente la existencia; y 3) finalmente, porque las demás Perfecciones divinas tienen su razón de ser en el *Esse* subsistente. En efecto, porque es el Ser subsistente, Dios no tiene limitación alguna: carece de causa que lo limite y de sujeto que lo reciba y coarte. Y porque no tiene límites, tiene todas las Perfecciones en grado infinito en suma Simplicidad, según dejamos expuesto antes (I, nº 3). En la Infinitud o Acto pues de Ser se funda la Inmutabilidad; y en ésta la Eternidad; y en general, todas las perfecciones trascendentales propias del ser —unidad, verdad, bondad, belleza, inteligencia y amor— se conciben distintas y separadas de las creaturas, recién cuando se las piensa identificadas con el *Esse* subsistente.

Por otra parte, el *Esse* subsistente es entre todas las Perfecciones divinas la que, por su mismo concepto, es formulada como perfecta e infinita. En cambio, las otras Perfecciones son también tales, pero para concebirlas así, hay que pensarlas expresamente como *infinitas*, es decir, como identificadas con el *Esse* subsistente.

3. Identidad formal del Esse y del Intelligere divinos

Algunos tomistas creen con razón que la esencia metafísica de Dios puede expresarse también con el *Intelligere o Intelección* divina o, en otros términos, afirman que el *Esse* y el *Intelligere* son idénticos no sólo realmente —como todas las Perfecciones divinas— sino aún formal o conceptualmente, es decir, que los conceptos que los expresan —*Esse* e *Intelligere*— son idénticos.

En favor de esta tesis hay un argumento muy sólido: a medida que el acto de ser se libera de la potencia que lo limita, se identifica gradualmente con el conocimiento. Así al superar la potencia limitante de la materia, pero aún con dependencia de la misma, el acto esencial de la forma alcanza el conocimiento sensitivo; y al liberarse de toda materia o potencia de la esencia y lograr la cima de la espiritualidad, la forma —el alma humana, en este caso— llega al conocimiento intelectual del ser en todo su ámbito y al conocimiento de sí mismo por la conciencia.

Cuando el acto de ser se libera no sólo de la materia sino de toda

potencia, aún de la misma potencia de la esencia, alcanza a la vez la cima del *Acto puro de Ser y el Acto puro de Entender*, identificados, llega a ser *Intelección o Acto de Entender* en y por el mismo *Acto puro de Ser*. (Ver mi trabajo: *Acto, Ser y Entender* en mi obra *Estudios de Gnoseología*, c. V, p. 38 y sigs.).

4. Corolarios

a) Por ser Dios el Acto puro e infinito de Ser, todas las Perfecciones divinas, con él identificadas, están en Acto. Así en Dios el Acto de Entender y el Ser o Verdad entendida y también la Volición o Amor y la Bondad amada, la Contemplación y la Belleza, están identificadas con el Acto puro de Ser.

b) Dios, es esencialmente *Persona* y Persona de infinita Perfección, porque no sólo es Sustancia Inteligente y Volitiva, sino que su *Acto de Ser sustancial se identifica con el Acto msimo de entender y querer infinitos*. De aquí que esté en el ápice de *infinita perfección personal*.

c) Esta posesión del Ser, Verdad y Bondad infinitas por el Entender y Querer infinitos en una identidad perfecta, constituyen *la Felicidad infinita de Dios*. Esta Felicidad infinita implica la *necesidad* con que Dios se conoce y se ama, porque en el Acto puro e infinito de Ser sólo cabe la *necesidad*; sólo cabe un Entender y un Querer *necesarios*, identificados con el Acto de Ser. En Dios no cabe la libertad para entenderse o amarse a sí mismo, porque la libertad sólo tiene lugar frente al bien finito o al Bien infinito finita o imperfectamente conocido. *En Dios, pues, todo es necesario*; su Ser, su Entender y su Querer. La libertad de Dios sólo cabe frente al ser finito o creado. (Por eso también, cuando el hombre alcanza la visión inmediata del Ser infinito de Dios, en la beatitud sobrenatural, esta visión y el amor consiguiente de Dios, son necesarios.)

d) Con esta posesión plena de Bien infinito, Dios no necesita nada fuera de El. Sin embargo, puede querer crear algo fuera de El libremente, pero sólo por amor a su infinita Perfección, para hacerlo partícipe de la misma. Dios que para sí, en su Ser, Entender y Querer es enteramente necesario, *es libre frente a los seres finitos participados* que están fuera de El: puede crearlos o no. Pero, a diferencia de la libertad del ser creado, del hombre por ejemplo, que se ejerce sobre el acto de querer y desde él sobre el objeto, en Dios la libertad versa únicamente sobre el objeto, pues el Acto de querer y Entender con que se ejercen son necesarios y siempre en Acto. En el Acto infinito y necesario de Entender y Querer hay Acto para querer cualquier cosa sin necesidad de hacer un nuevo acto. Por eso, la libertad de Dios se ejerce sobre los entes finitos, pero no sobre su propio Acto único, infinito y necesario de Entender y Querer identificados.

e) La esencia metafísica coloca a Dios por encima y más allá de toda creatura y de todo concepto unívoco y limitado: no es un ente o esencia que es, es el Acto mismo de Ser, Acto puro e infinito de Ser.

No hay en El esencia distinta de su Ser. Su Esencia es el mismo e infinito Ser, *sólo Ser*. Toda creatura, en cambio está compuesta de esencia y acto de ser o existir finito, es una esencia que no es su existencia, sino que contingente y finitamente la tiene. Por eso, entre el Ser de Dios y el ser de la creatura no hay nada unívocamente común. Entre ellos sólo media un concepto análogo —una unidad conceptual imperfecta—, lo indispensable y suficiente para llegar desde el ser participado al Ser imparticipado. Dios es el Ser imparticipado, que es por sí mismo, y el ser de la creatura es totalmente —en su esencia y existencia— por participación de El y sólo puede explicarse por El. (Cfr. c. IV).

Por eso, únicamente Acto puro de Ser —sin Esencia distinta de El, que lo limite— Dios está más allá a infinita distancia de todo otro ser, compuesto siempre de esencia y acto de ser o existir.

f) Por eso también resulta tan difícil a la inteligencia finita, a la inteligencia humana, aprehender y expresar este Acto puro e infinito de Ser, la esencia metafísica de Dios, con sus conceptos tomados inicialmente de los entes, que no son sino que tienen finita y contingentemente el acto de ser o existir. Unicamente puede aprehenderlo *in speculo et in aenigmate*, con conceptos análogos tomados de los entes participados y materiales, y elevados por la *vía de la eminencia* infinita del Ser y sus Perfecciones trascendentales —*vía catafática*— y por la *vía negativa* de la remoción de las imperfecciones —*vía apofática*—.

CAPÍTULO VI

LA PARTICIPACION DEL SER

SUMARIO: I. *Hacia la verdadera noción de la participación.* – 1. Qué es participación. – 2. El descubrimiento de la participación por Platón. – 3. Lo que no vio Platón y sus cuatro errores. – 4. La participación en Santo Tomás. – II. *La participación de la esencia.* 1. Esencia y Acto de Ser. – 2. La esencia. – 3. La esencia no depende del acto de ser actual ni del pensamiento humano. – 4. El Ser divino, fundamento de las esencias. – 5. Las esencias se fundan en la Esencia o Existencia divina, y son formalmente por participación del Entendimiento divino, por Causa ejemplar necesaria. – 6. La realidad de la esencia. – III. *La participación del acto de ser o existencia: creación.* – 1. La comunicación del ser. – 2. La primera participación del acto de ser: la creación. – 3. El hecho y posibilidad de la creación. – 4. La realidad de la Acción creadora. – 5. La primera participación del acto de ser es por un Acto de Amor. – 6. La participación del acto de ser por la creación es el don fundamental del Amor de Dios. – IV. *La comunicación del acto de ser: conservación, premoción y concurso divinos.* – 1. Doble tipo de conservación: de tal ser y del ser. – 2. La conservación del ser. – 3. Necesidad de la acción de Dios para que la creatura o ser participado pueda actuar. Concurso divino. – 4. La premoción de Dios. – 5. Conclusión: la acción inmediata de Ser divino sobre todo ser contingente. – 6. Los Entes Participados desde el Ser imparticipado.

I

HACIA LA VERDADERA NOCION DE LA PARTICIPACION

1. Qué es participación

Notables estudios de este último tiempo, sobre todo los de C. Fabro, han puesto en evidencia toda la trascendencia que el estudio de la participación posee no sólo para una más honda comprehensión de la doctrina de Santo Tomás, sino también para una más profunda visión de la Metafísica, sobre todo para penetrar mejor el tema del Acto puro de Ser de Dios, como fundamento de todo otro ser en su esencia y en su acto de ser o existir.

Participar significa *tener parte* o recibir algo de otro ser.

Implica siempre tres términos: el Ser imparticipado, de quien procede el ser o perfección; el ser participado, que recibe o tiene parte

de ese ser o perfección; y finalmente el ser o perfección misma, que procede del Ser imparticipado y es recibido en el ser participado.

Si de la participación del ser se trata, el Ser imparticipado tiene que ser o existir por sí mismo, ser el mismo Ser o Acto puro de Ser o Existir, que, por su noción, es *infinito, único y necesario.*

En cambio, el ser participado no es el ser, sino que recibe de él en su propia medida y, por eso, es *finito* y, por ser tal, puede multiplicarse y diversificarse; y es también *contingente*, pues no tiene de sí el ser, sino que lo recibe gratuitamente pudiéndolo no recibir.

El ser participado es siempre compuesto de un sujeto que recibe —*la esencia*— y de un *acto de ser* recibido. De aquí que la participación nunca se realiza en el Acto puro de Ser —que es esencialmente *imparticipado*— sino en el de *tal* ser, en el de una esencia o capacidad de ser, y en el acto de ser que la actualiza o hace ser.

2. El descubrimiento de la participación por Platón

A Platón cabe el mérito de haber descubierto esta verdad metafísica de la participación. Supo ver él con claridad que todo lo imperfecto supone y es por participación de lo perfecto, que ninguna perfección limitada puede ser sino por la perfección ilimitada; que lo múltiple supone y es por lo uno, que las cosas buenas suponen y son por la bondad, las cosas verdaderas por la verdad y las cosas bellas por la belleza. En una palabra, Platón comprendió que todo este mundo finito y contingente que nos rodea no es ni puede ser por sí mismo, sino que se funda y es participado de otra realidad imparticipada, que es por sí misma y, por eso mismo, infinita y necesaria.

3. Lo que no vio Platón y sus cuatro errores

Pero Platón no llegó a descubrir el modo preciso como se realiza la participación del *ser*, porque no supo ubicar y ver bien en qué consiste el problema mismo de la participación. Y en esta falta de visión de la esencia de la participación, de la *participabilidad*, tienen su origen varios errores graves, concatenados entre sí, que vamos a señalar.

1) *Primer error de Platón*

Platón no distinguió entre las *perfecciones trascendentales*, propias e identificadas con el *ser en cuanto ser*, y las *perfecciones predicamentales* de las *esencias* del ser.

Las primeras, por su concepto mismo, no encierran imperfección, aunque puedan existir en grado limitado e imperfecto. Así el ser, la unidad, la verdad, la bondad y la belleza son nociones identificadas con el ser y, de por sí, no encierran imperfección, bien que puedan existir y de hecho existan en grado imperfecto y limitado *en tales o cuales* seres, es decir, realizadas en perfecciones predicamentales.

Otro tanto sucede con las nociones de inteligencia y voluntad o amor, identificadas, en los grados supremos o espirituales del ser, respectivamente, con la verdad y la bondad.

Estas perfecciones pueden existir en grado ilimitado, formalmente como tales, pues no encierran imperfección alguna. No hay ninguna contradicción ni dificultad de que exista el Ser, la Bondad, la Verdad y la Belleza infinita.

Pero no sólo es posible que existan, sino que *deben existir* necesariamente en ese grado infinito. Porque la existencia de los seres, verdades, bondades, bellezas, en grado *finito*, indican que ellos no son el Ser, Verdad, Bondad y Belleza por sí mismos, ya que de ser tales, serían infinitas y necesarias; sino que su existencia finita y contingente sólo es posible, en última instancia, por participación del Ser, Verdad, Bondad y Belleza imparticipadas.

Por otra parte, estas perfecciones puras se identifican con el ser y, por eso, son trascendentales. La unidad no es sino el ser no dividido o no distinto de sí mismo, la verdad es el ser en cuanto inteligible u objeto de la inteligencia; la bondad es el ser en cuanto apetecible u objeto de la voluntad; y la belleza es el ser en cuanto gozosamente contemplado por la inteligencia.

De aquí que los seres, verdades, bondades y bellezas limitadas y como tales participadas, se funden y sean por participación de un único Ser imparticipado que es Acto puro de Ser, identificado con la Verdad, Bondad y Belleza imparticipadas. Los seres participados implican y son por participación de un Ser imparticipado que es por sí mismo o divino. Sin este Ser, ningún otro ser, bondad y belleza podrían existir en grado limitado.

En cambio, las perfecciones predicamentales incluyen imperfección en su misma noción o esencia. Cuerpo, animal, hombre, blanco, extenso, y otras perfecciones similares, son nociones de *tales* seres o esencias, esencialmente limitadas por su mismo concepto. La limitación pertenece a su misma esencia.

Por eso estas perfecciones predicamentales no pueden existir en grado imparticipado e infinito, pues siempre son *tales* esencias finitas y, por eso mismo, participadas. De aquí que las perfecciones predicamentales no pueden ni deben existir en grado imparticipado, formalmente tal, sino que sólo pueden existir en grado participado.

Por otra parte, estas perfecciones predicamentales no pueden identificarse, pues por su misma noción se excluyen entre sí. Un hombre no puede ser una piedra, un perro no puede ser un canario, lo blanco no puede ser negro. Las perfecciones predicamentales son, pues, esencialmente finitas y, por eso esencialmente participadas; y por su misma noción, no identificadas entre sí.

2) *Segundo error de Platón*

Al no distinguir entre ambos tipos de perfecciones: puras o tras-

cendentales, e impuras o predicamentales, esencialmente imperfectas, Platón llevó a ambas al grado imparticipado. Y así colocó en este plano no sólo el ser, la verdad, la bondad y la belleza —y la inteligencia y el amor—, sino también el hombre, el caballo y todas las perfecciones predicamentales: *el hombre en sí, el caballo en sí*, etc.

Y al no poderlas identificar por su propia noción, multiplicó el Ser imparticipado en innumerables esencias imparticipadas: sus célebres *Ideas o Esencias en sí*. Las ideas platónicas, son la división y multiplicación de un único Ser imparticipado —Dios—, en el que han introducido la imperfección de las perfecciones predicamentales.

Por no haber distinguido ambos tipos de perfección, trascendentales y predicamentales, Platón fue conducido lógicamente a este segundo error, el de llevar al grado imparticipado las perfecciones predicamentales, que por su misma noción de *tales* seres o esencias finitas, no pueden existir en grado participado. En efecto las perfecciones predicamentales si fueran llevadas al grado imparticipado, serían el Acto de Ser o Existir, y dejarían de ser *tales* perfecciones, perderían la esencial imperfección —que las hace predicamentales—, incompatible con el Ser imparticipado e infinito.

Estas perfecciones son por participación real, pero no de perfecciones predicamentales imparticipadas —lo cual, según lo dicho, es absurdo e imposible— sino de las únicas Perfecciones que pueden y deben existir en grado imparticipado, y que son las trascendentales, identificadas en este grado imparticipado, con el Ser en sí, Acto puro de Ser Infinito y único que es Dios. Las perfecciones predicamentales no existen formalmente o como tales en grado imparticipado, en Dios, sino sólo de un *modo eminente*, es decir, que toda su perfección está en Dios, en el Ser imparticipado, sin su esencial y constitutiva imperfección. (También el Panteísmo comete este mismo error, al identificar las perfecciones predicamentales propias del ser participado creado, con el Ser imparticipado de Dios).

3) *Tercer error de Platón*

Intimamente unido a los dos anteriores, Platón comete un tercer error: el de identificar la participación lógica con la real.

En efecto, las perfecciones trascendentales en grado participado e imperfecto son por *participación real* de las mismas en grado imparticipado, identificadas con el Ser en sí.

En cambio, las perfecciones predicamentales son por *participación lógica* o puramente mental de las mismas en grado imparticipado. Porque hemos dicho que las mismas no pueden ser realmente en grado imparticipado. Sólo se las *concibe en grado imparticipado en la mente*, por *abstracción* de sus notas individuantes concretas. Así cuando se dice que "Juan es hombre" o que "el perro es animal", se trata de una participación lógica: una participación del concepto abstracto de

hombre o de *animal*, respectivamente, que no existe en la realidad —como quería Platón— sino sólo en una idea de la inteligencia: *hombre* y *animal* son concebidos en la mente en estado imparticipado de puro *hombre o animal*, por participación del concepto de los cuales, "Juan es hombre" y "el perro es animal".

4) *Cuarto error de Platón*

El último error de Platón, fundamento de todos los anteriores, es el no haber distinguido entre *esencia y acto de ser* o existencia, el haber confundido *tal ser* con el *ser*. De ahí la confusión de los dos tipos de perfecciones, trascendentales y predicamentales y los otros dos errores consiguientes a éste, que acabamos de señalar.

Platón no llegó a de-velar la participación del *ser como ser*, del acto de ser; y la confundió con una participación de *tales esencias*. Las *Ideas* son las *Esencias imparticipadas*, y los seres del mundo, *esencias participadas* de aquéllas. La participación del *ser*, que confiere actualidad o realidad a los entes, quedó oculta a los ojos de Platón.

4. La participación en Santo Tomás

Ningún filósofo griego había llegado a descubrir con claridad la noción de participación. Todos ellos no trascendieron el plano de la participación de la esencia. El mismo Aristóteles, que dio explicación cabal del cambio y la multiplicidad de los seres por el acto y la potencia, se detuvo, sin embargo, en el acto y potencia de la *esencia*: en la materia primera y la forma sustancial, y en la materia segunda y la forma accidental. La materia participa de su acto que es la forma. No llegó a des-cubrir la *potencia y el acto del ser en cuanto ser*, la *esencia y el acto de ser*.

A Santo Tomás le estaba reservada la ubicación de la participación en su verdadero lugar: en el *ser en cuanto ser*. Para llegar a este descubrimiento, lo ayudaron dos grandes verdades de la Revelación cristiana: la creación del mundo desde la nada —verdad filosófica también, pero ignorada por la filosofía pagana—, y la existencia de espíritus o formas puras finitas sin materia: los ángeles. En efecto, la creación es conferir el *ser* desde la nada, lo cual equivale a la participación del ser en cuanto ser, en dar el *ser a tal ser o esencia*.

La existencia de los ángeles, espíritus o formas puras sin materia, creados y finitos, planteaba el problema de su limitación, que, en seres enteramente inmateriales, no podía provenir de la materia, como en los seres corpóreos; sino de una composición más profunda de potencia y acto, que es la *esencia y acto de ser* o existencia. Los ángeles son formas puras e ilimitadas en su acto esencial —y por eso no determinables individualmente por la materia, no multiplicables dentro de la misma especie— pero que *no son* sino que reciben de un modo *con-*

tingente y en la medida finita de sus notas esenciales, el *acto de ser*. Los ángeles no son el Acto puro de ser, no son el Ser imparticipado, porque su esencia no es, sino que participa y tiene el acto de ser.

La creación y la existencia de los espíritus finitos sólo podían explicarse por la composición de *esencia y acto de ser*; que Santo Tomás va a des-cubrir como la esencia constitutiva de la participación, como la *participabilidad misma*.

El ser participado está constituido, pues, por la composición real *de esencia y acto de ser* o existencia —*esse*—. Un ser es participado porque no es sino que *recibe su acto de ser* —*esse*—. La esencia metafísica o constitutiva de la participación, la *participabilidad* o *creaturidad* consiste en esta composición real de *esencia y acto de ser*.

La *finitud y contingencia* son *propiedades esenciales*, que emanan de esta raíz esencial del ser participado. En efecto, el ser participado es *finito*, porque posee el acto de ser en el grado limitado de su esencia: es *tal* ser. Y es *contingente*, porque la esencia no es el acto de ser, sino que lo tiene con indiferencia para poseerlo o no. Porque la esencia no es ni incluye en sí misma el acto de ser; pues si el acto de ser fuera nota esencial debería estar incluido en su definición. Ahora bien, la esencia puede definirse —v.g. hombre: animal racional—, sin que incluya su acto de ser, sin decir si existe o no realmente. Luego este acto de ser o existencia no puede provenir de la esencia, que no lo es ni lo tiene de sí, sino de otro ser que ya sea y, en última instancia, de un Ser que no sea *tal* ser, no compuesto de esencia y acto de ser, sino del Ser por sí mismo o Acto puro de Ser e imparticipado.

La participación cobra su cabal y preciso sentido desde el ser que nos es dado inmediatamente y que no es el acto de ser y que, por eso, es finito y contingente; y que al no poder darse a sí mismo el acto de ser, que de sí no es ni tiene, implica esencialmente y en última instancia, un Ser que no sea sino el Acto puro e imparticipado de Ser. Unicamente por este Ser en sí pueden llegar a ser, participar del ser los seres que no son sino que *tienen finita y contingentemente el ser*.

Del ser participado se llega así necesariamente al Ser imparticipado. Porque sin Ser que sólo es Ser, Acto puro de Ser, ningún ser finito y contingente, ninguna esencia que no es el acto de ser, podría llegar a ser. Sin este Ser en sí, sólo sería la nada absoluta.

El Ser en sí, el Acto puro de ser imparticipado se presenta así necesaria y evidentemente exigido por el acto de ser o existencia de esencias, que de sí no son ni exigen tal acto de ser o existir, y que sin embargo lo poseen.

De esta Fuente de Ser imparticipado, que no es nada más que Ser o Acto puro e infinito de Ser, es partícipe todo otro ente infinito y contingente, compuesto esencialmente de esencia y de acto de ser.

La participación es, por eso, la única explicación filosóficamente válida para dar razón de la existencia o acto de ser de los seres del

mundo, incluso de nosotros mismos. Luz que las ilumina y da razón del ser es el Acto puro de Ser imparticipado.

Todas las demás soluciones, al no llegar a la raíz metafísica del problema, en el mejor de los casos, como en el de Platón, se detienen en la explicación de las *esencias*, de tal ser, pero no del mismo ser.

El mismo Aristóteles no trascendió el plano de la esencia, se detuvo en la *materia y forma*, como potencia y acto explicativos de la *esencia*.

Todos los seres mundanos son por participación de las perfecciones trascendentales y están constituidos a la vez por perfecciones predicamentales. Pero todo el ser mundano, finito y contingente es por *participación real* únicamente del Acto puro de Ser imparticipado en quien están identificadas en grado infinito solamente las perfecciones trascendentales. Las perfecciones trascendentales del ser participado son por *participación real formal* del Acto puro de ser; mientras que las perfecciones predicamentales, las perfecciones de las esencias finitas, lo son por *participación real eminencial*. Así los seres, verdades o bondades participadas son *por participación real y formal* del Ser, Verdad y Bondad imparticipadas. En cambio los cuerpos, los colores y demás perfecciones predicamentales, son también por *participación real* del Ser imparticipado —y de las Perfecciones trascendentales con El identificadas—, *pero no formal sino sólo eminencial*, es decir, que tales perfecciones predicamentales están en el Ser imparticipado imparticipadamente pero sin su esencial limitación. Toda la perfección del cuerpo es por participación del Ser en sí imparticipado, que, sin ser cuerpo —si no sería limitado y participado— *posee toda la perfección del cuerpo sin su esencial limitación corporal*. Y esa manera de estar y participar las perfecciones predicamentales en el Ser en sí imparticipado, es precisamente lo que se llama *participación eminencial*. En definitiva, en el Ser imparticipado sólo hay perfecciones trascendentales, con El identificadas, las cuales por su misma infinitud, sin incluir formalmente las perfecciones predicamentales, esencialmente finitas, poseen cuanto en éstas hay de perfección, sin su esencial o constitutiva imperfección.

Brevemente, todo ser mundano es participado del *Ser imparticipado, en quien está toda perfección trascendental formal e infinitamente, y toda perfección predicamental eminencial infinitamente*. Y de ese único Ser imparticipado salen por participación real ambos tipos de perfecciones del Ser participado: las trascendentales del *acto de ser*, y las predicamentales de la *esencia*.

Por eso, en los próximos pasos vamos a tratar de la participación de la *esencia* y de la participación del *acto de ser* —constitutivos del ser participado— desde el Acto puro e imparticipado de ser.

II

LA PARTICIPACION DE LA ESENCIA

1. Esencia y Acto de Ser

En todo ser participado cabe distinguir entre su *esencia y su acto de ser*: aquello por lo que un ente es *tal* ente, y aquello por lo que ese mismo ente *es*. La esencia es lo que define o constituye a un ente en tal determinado ente, que sea *tal* o cual cosa, el acto de ser o existencia es lo que da actualidad o realidad a ese ente, lo que hace que *él realmente sea*..

Ahora bien, tal composición de esencia y acto de ser o existencia *es real*, según lo acabamos de ver en el n. I; más aún, tal composición constituye la esencia misma del ser participado o creado: su *participabilidad o creaturidad*.

Vamos a ver ahora con más detención cómo se realiza dicha participación o descenso del ser desde el Ser imparticipado, tanto de la *esencia* como del *acto de ser* o existencia.

En esta primera parte nos limitamos a la participación de la esencia.

2. La esencia

La esencia es lo mismo que la posibilidad o capacidad de ser, un modo o medida de ser, que hace que un ente sea *tal o cual* ser.

Esta esencia o posibilidad de ser se constituye inmediatamente por la compatibilidad de las notas que la constituyen. Así hombre es una esencia, porque sus notas "animal" y "racional" son compatibles, no se rechazan. Lo mismo sucede también con "montaña de oro", porque, aunque no exista tal montaña, sus notas son compatibles: es posible una montaña de oro.

No así sucede con "círculo cuadrado", cuyas notas son incompatibles, se rechazan, y constituyen un absurdo, algo que no puede ser.

3. La esencia no depende del acto de ser actual ni del pensamiento humano

Si ahondamos en el problema de por qué una esencia es o no es posible, veremos que ella no se constituye por el acto de ser o existencia actual, como pretende el fatalismo; pues hay muchas esencias o entes posibles que nunca existirán, y muchas que fueron posibles en su momento y no se realizaron, nunca más se podrán realizar, y sin embargo no dejan de ser esencias o entes posibles. Así, hay muchos hombres posibles, que pudieron existir en su momento, y no existieron. También en un momento dado en que estábamos de pie, fue posible que hubiéramos podido estar sentados. Esa acción posible de estar

sentados, ya no se podrá verificar en ese momento. Se ve, pues que la esencia no depende en su constitución del hecho que tenga acto de ser actual o existencia.

Es evidente que el mundo de las esencias es posible y es infinitamente más amplio que las esencias que tienen acto de ser en un determinado momento del tiempo y de la duración, y que son siempre finitas en número.

Cuando señalemos el fundamento de la participación del acto de ser o existencia veremos contra el fatalismo que tal acto de ser o existencia no es necesario, sino *contingente*, pues depende de la libre Voluntad divina.

La esencia tampoco puede depender de la inteligencia humana, como constituida por un acto de entender, tal como lo pretendía Protágoras, cuando decía que "el hombre es la medida de todas las cosas"; y como a su modo también lo pretendía Kant con sus categorías del entendimiento que dan *forma* a los fenómenos para convertirlos en *objetos* o esencias posibles.

Para constituir las esencias, infinitas en número, la inteligencia humana tendría que poseer un poder infinito y, por ende, divino.

Por otra parte, es evidente que la inteligencia no constituye las esencias, no es capaz de hacer ella que algo sea posible o esencia, o imposible. Las cosas son posibles o esencias no porque el entendimiento humano las piense o formule, sino que las piensa o formula porque ellas son realmente posibles. La esencia es algo *objetivo*, que la inteligencia aprehende, pero no crea.

Otro tanto acaece con la imposibilidad de una esencia, que no depende tampoco de la inteligencia: algo es *objetivamente imposible*, no porque la inteligencia lo piense, sino que ella lo aprehende y lo piensa, porque *es objetivamente imposible*.

4. El Ser divino, fundamento de las esencias

Toda esencia es un modo o capacidad de ser o existir, se constituye por esta referencia al ser o existir. Más aún, la esencia *es por esta esencial relación al Ser o Existir*. Esta relación no es un accidente o relación predicamental, sobreañadido a la esencia. Tal relación al Acto de Ser o Existir *es constitutivo de la esencia*, es lo que la hace esencia. Sin esta relación, la esencia o capacidad de ser, se pierde en lo impensable, en el absurdo. Por eso, si no hubiera Acto de Ser o Existencia, no habría tampoco esencia, no habría nada ni posible ni imposible.

De aquí que toda esencia es tal por esta relación al Acto de Ser o Existir e implica este Acto de Ser o Existir, como fundamento indispensable de su constitución.

Este Acto de Ser o Existir, la Existencia en sí, debe ser, por lo menos, *posible*, para que la esencia pueda constituirse como tal y tener sentido.

Pero un Acto de Ser o Existir, la Existencia en sí, no puede ser puramente posible; *debe ser o existir necesariamente.* Porque si tal Ser fuera únicamente posible, no podría llegar a existir y, consiguientemente, *sería imposible*: pues el Acto de Ser o Existir o existe necesariamente, *es necesariamente*, o no *puede llegar a existir*, pues si pudiese llegar a existir no sería ya el Acto de Ser o Existir, sino una esencia más capaz de existir.

De ahí que las esencias únicamente pueden ser por participación real del Acto puro de Ser o Existencia pura que las funda y constituye. Cualquier esencia o posibilidad de ser implica y es una relación esencial al Acto puro de Ser o Existencia pura de Dios.

Con toda razón, Leibniz probaba la existencia de Dios por la realidad objetiva de las esencias o posibilidades de los entes; ya que, como acabamos de ver, las esencias son, se constituyen como una relación esencial al Ser puro de Dios, implican necesariamente su Existencia.

5. Las esencias se fundan en la Esencia o Existencia divina, y son formalmente por participación del Entendimiento divino, por Causa ejemplar necesaria

Si nos colocamos ahora directamente en el acto puro de Ser, en Dios, al cual remite esencialmente toda esencia, veremos que su Esencia o Existencia —en El identificadas— es la Perfección o Bondad infinita. Por el mero hecho de ser o existir la Bondad infinita y necesaria, la Esencia divina es un Modelo necesario de infinita Perfección y, como tal, *no puede dejar de fundar infinitos modos finitos capaces de imitar o participar del mismo, fuera de El.*

Estos infinitos modos finitos capaces de participar de este Modelo de infinita Perfección, que es el Ser o Esencia divina, son precisamente las esencias: las infinitas posibilidades finitas de ser, *las infinitas participabilidades o capacidades finitas de participar del Ser divino.*

Tales modos finitos capaces de existir son necesariamente como la misma Esencia o Ser divino, que los funda por el mero hecho de Ser.

Estas esencias o participabilidades de ser están necesariamente fundadas en la Esencia o Ser de Dios, pero como infinitos modos finitos capaces de existir *fuera de Dios*, ya que en Dios no cabe nada finito. (Error que cometió Spinoza al incluir o identificar los modos finitos de las esencias, con la misma Esencia divina).

La Esencia divina, por ser un modelo de infinita Perfección, *funda* las esencias como posibles de existir fuera de él. La Esencia divina es la *Causa ejemplar*, de la que participan y por la que se fundan todas las esencias.

Pero es el Entendimiento divino quien, al conocer necesaria e in-

finita o exhaustivamente la Cognoscibilidad o Verdad infinita de su Esencia, *no puede dejar de ver en Ella los infinitos modos finitos capaces de existir fuera de la Misma, no puede dejar de constituir necesaria y formalmente las esencias* que aquélla necesariamente funda.

La Esencia divina *funda necesariamente* y el Entendimiento divino *constituye formal y necesariamente* las esencias, como objetos de su Acto infinito de Entender.

Las esencias son por participación necesaria del Acto puro de Ser de Dios: de *su Esencia*, que las *funda*, y de su *Entendimiento* que las constituye.

Por eso, las esencias son *necesarias, inmutables y eternas* como la Esencia y el Entendimiento divinos, que, respectivamente, las *funda y constituye*.

6. La realidad de la esencia

Las puras esencias *son, pero no existen*, no poseen el *acto de ser*, no tienen realidad o *acto en sí mismas*. Son *posibilidad o capacidad de ser* pero no *acto de ser*. Son *objeto* del Pensamiento divino que las constituye. *Son por un acto de ser extrínseco a ellas mismas*, por el *Acto puro de Dios, en el que se fundan —en su Esencia—* y en *el que son como objeto de su Pensamiento*.

Sin embargo, las esencias poseen una realidad metafísica, que es esta misma capacidad o posibilidad de ser; la cual las hace *más que la nada*, que no puede llegar a ser, *y menos que el ser real*, pues por sí mismas carecen de *acto de ser*.

Las esencias pertenecen y fundan todo el orden metafísico, que, como ellas, es, por eso, *necesario inmutable y eterno*. Aunque sólo existiera el Acto puro de Dios, y nada hubiera sido creado fuera de El, es decir, aunque nada hubiera existido fuera de Dios, este mundo metafísico de las esencias sería siempre *necesario, inmutable y eterno*, como el mismo Dios, que lo funda y constituye necesariamente del modo ya expresado.

En este plano metafísico, por eso, no cabe cambio alguno, ni siquiera por milagro o intervención especial de Dios cuando suspende las leyes naturales, pues el orden metafísico de las esencias es anterior al orden natural y contingente de la existencia de las cosas, y está fundado en la Esencia necesaria de Dios y en la visión, también necesaria, de su Entendimiento divino.

Las esencias, en definitiva, están constituidas eterna y necesariamente por el Verbo o Palabra de Dios, y son *porque Dios las piensa* o, con mayor precisión, porque *las está eternamente pensando*, porque las tiene presente de un modo necesario en su Acto puro, eterno e inmutable de su Entendimiento.

III

LA PARTICIPACION DEL ACTO DE SER O EXISTENCIA: CREACION

1. La comunicación del ser

No sucede lo mismo con la participación del acto de ser o existencia que con la de la esencia.

En efecto, la participación de la esencia es necesaria y por vía de causa ejemplar, de la divina Esencia, y por formulación también necesaria, que la constituye formalmente, del Verbo o Intelecto divino.

En cambio, el acto de ser o existir es por participación de la libre Voluntad o Amor divino.

En efecto, Dios es el Ser o Perfección infinita, que no necesita de ningún ser participado para perfeccionarse o para poseerse a sí mismo, ya que se posee de la manera más íntima por vía de Inteligencia y de Amor —identificados con su Ser o Esencia—, posesión que constituye la Felicidad misma.

Sin embargo, el Ser divino puede dar el ser o existencia a las esencias que El libremente elija. Porque poder hacer partícipes de su Ser o Perfección a otros seres es una Perfección. Es propio del Bien comunicarse a los demás.

De hecho, Dios ha hecho partícipes de su Ser a muchas esencias comunicándoles el acto de ser o existencia.

Y ha hecho esta comunicación del ser por vía de Inteligencia y Voluntad o Amor, porque Dios nada puede hacer fuera del El sino por esta vía del Espíritu. En efecto, Dios es el Acto puro de Ser, también de Entender y Amor identificados. Toda su actividad es Inteligencia y Amor. En otros términos, no cabe en Dios una actividad inconsciente ni tampoco una actividad puramente instrumental: ya que todo ese modo de obrar implica imperfección y ésta está excluida de la infinita Perfección de Dios. De aquí que Dios sólo pueda comunicar el ser a otros seres por vía del Acto puro, Acto de decisión de su Voluntad o Amor divino, dirigido o informado con el Acto de la Inteligencia, con El identificado.

2. La primera participación del acto de ser: la creación

Crear es comunicar el ser total desde la nada, es hacer que un ente comience a ser desde la nada de sí y de la nada de algo anterior preexistente a él o, más brevemente, crear es comunicar el *ser* a una esencia, la cual, antes de recibirlo, en sí misma realmente no es, y que sólo se constituye como una pura capacidad o participabilidad del ser.

De aquí que, a diferencia de las causas eficientes creadas, que sólo pueden *transformar* o hacer cambiar de forma a las cosas: hacerlas

pasar de un modo de ser a otro, de una forma o acto esencial —sustancial o accidental— a otro; la Causa divina creadora confiere el acto de ser total a una esencia, que antes realmente no era; y que precisamente comienza a ser por la comunicación creadora del acto de ser.

3. El hecho y posibilidad de la creación

Hemos probado que Dios es la Causa del mundo (cfr. c. II). Ahora bien, que Dios haya creado el mundo o le haya dado el ser desde la nada, es evidente. Porque Dios no puede haber hecho el mundo de una materia o de un sujeto anterior preyacente e increado, como creía Aristóteles. Porque tal materia o ente increado, sería por sí mismo y, por ende, sería el Acto mismo de Ser o Existir, y tal acto puro de Ser, por su mismo concepto, dejaría de ser materia y sería el mismo Dios. Una materia o ente finito increado es contradictorio y, como tal, se diluye en el absurdo. Supuesta, pues, la Voluntad divina de comunicar o hacer partícipe de su ser a otros entes, que de sí realmente no son, Ella ha debido conferirle el ser desde la nada total: ha debido *crearlos*. Porque eso es crear: dar el ser a una esencia, que en sí misma realmente no es.

También *apriori* se puede probar que Dios es capaz de crear, aunque no hubiese realmente creado nada. Porque en el Ser infinito todo es infinito, también su Potencia, que es, por eso, *Omnipotencia*. Ahora bien para que una Potencia sea realmente infinita tiene que obrar bajo la razón formal de *ser* —no de *tal ser*—, porque únicamente el ámbito del ser no tiene límites, es infinito. Todo ser determinado, *tal ser*, es esencialmente participado y finito. Pero poder obrar bajo la razón formal de *ser*, es *poder crear*; ya que crear es conferir el *ser* a una esencia, hacer que comience a ser, no *tal* ser, sino simplemente *ser*.

Por la misma razón, sólo Dios puede crear: porque todo ser participado es *una esencia que no es, sino que tiene el acto de ser* y que, por eso, obra siempre bajo la razón formal de *tal ser* y no de *ser*, como sería necesario para poder crear. Ningún ser participado puede, por consiguiente, crear. Todo efecto de la actividad de un ser participado es siempre finito, reducido al ámbito finito de su esencia o naturaleza.

Por la misma razón, la acción creadora es siempre infinita. El efecto creado, la creatura, será siempre finita, pues un Ser infinito es esencialmente imparticipado o increado e increable. Lo creado, por su mismo concepto de comunicación o participación del *ser* a una esencia finita, es esencialmente finito.

Pero la acción necesaria para crear, es decir, para comunicar el *ser* a una esencia desde la nada, es *esencialmente infinita* porque sólo puede proceder de una Potencia infinita, capaz de obrar bajo la formalidad infinita de *ser*.

La creación del ser participado, así sea el inferior de todos en la escala de los seres, como un grano de arena, sólo es posible por la Omnipotencia o Potencia infinita de Dios.

4. La realidad de la Acción creadora

Cuando un ser creado produce un efecto, hay en él una *acción*, que permanece en él, una *pasión* o *recepción del efecto* y una *relación real* de éste a su causa.

En cambio en la creación de parte de Dios, activamente considerada, la Causalidad divina es "la creación de Dios, que es su Esencia con una relación —de razón— a la creatura" (Santo Tomás, *De Pot.* 3.3).

De parte de la creatura o pasivamente considerada, la creación es una "relación —real— a Dios con novedad del ser" (Santo Tomás, *ibid*). La creación pues, dice una relación sólo de razón de parte de Dios, que es inmutable: su Actividad es su mismo Ser; y de parte de la creatura a) una relación real a Dios, como a su causa y b) una relación de razón a la nada que la antecede y que la constituye en su novedad de ser. La nada no es, por eso es sólo una relación de razón. Esta relación real predicamental de la creatura a Dios, se funda en la relación trascendental de dependencia del ser *ab alio* respecto del *Ser*, fundada a su vez en la *contingencia* del ser compuesto de esencia y acto de ser o existencia, es decir, es la participabilidad o creatividad del ser creado, que para llegar a ser, conservarse y aumentarse en su ser, necesita de la Actividad o Ser inmediato de Dios.

De lo dicho se infiere que Dios realmente *quiere* al mundo y al hombre, pero no los quiere por un acto distinto de su único Acto infinito y necesario.

Antes y después de crear el mundo, Dios permanece intrínsecamente inmutable. Con su único e infinito Acto ha querido darle el ser al mundo y al hombre, sin necesidad de hacer ningún nuevo acto, que sería absurdo e innecesario en un acto infinito, que incluye todo acto.

De aquí que Dios crea al mundo libremente en un Acto que puede crear o no, pero un Acto no realmente distinto del único Acto divino e infinito, con un Acto necesario e inmutable. La libertad de Dios no recae sobre su Acto —que es necesario e inmutable— sino sólo sobre el término o efecto que El con ese acto se propone, sea por creación, conservación o concurso y premoción (Cfr. más abajo Atributos entitativos de Dios: I La Inmutabilidad de Dios).

5. La primera participación del acto de ser es por un Acto de Amor

Dios no sólo puede crear, de hecho ha creado el mundo. Y lo ha creado (según lo dicho en el número 1) por vía de Inteligencia y amor. Porque es la única manera como Dios puede crear.

De las infinitas esencias posibles, por un Acto puro de Amor, Dios libremente elige a las que va ha conferir el acto de ser o existir.

Dios no puede tener otro Fin, al crear, que El mismo; pues de proponerse a la creatura como fin, lo haría dependiente y causado por ella. Por otra parte, tal Fin no puede ser algo que El quiera

adquirir de la creatura, pues Dios, como Ser o Perfección infinita, no necesita nada fuera de El.

Dios crea, pues, sólo para *dar, para hacer partícipe de su Ser o Perfección* a otros seres a fin de que ellos *manifiesten su Bondad divina.* Esta participación y manifestación de la Perfección divina, constituye lo que se llama *gloria de Dios.*

Los seres materiales participan y manifiestan a Dios, *lo glorifican inconsciente y necesariamente*; mientras que los seres espirituales, como el hombre, *lo han de glorificar formal consciente y libremente* por el conocimiento y el amor y la aceptación de su ley.

Para que lo glorifiquen, material o formalmente, según se trate de seres materiales o espirituales, Dios crea o comunica el ser, a los que libremente elige, por un acto de Amor y de Inteligencia. De aquí que ninguna creatura exista necesaria, sino *contingentemente*, precisamente porque es elegida por Dios *libremente para ser o existir.* La *Libertad de la Causa creadora* se trasunta en la *contingencia del efecto creado.*

Este primer acto de ser, por el que una esencia es creada y comienza a participar del Ser divino es, por eso y siempre, el efecto o fruto de un Acto de Amor divino.

Así como las *esencias*, dejarían de ser, perderían todo su contenido objetivo de posibilidad o participabilidad del ser, si Dios no las causase *ejemplarmente* con su Esencia y las causase *formalmente* con su Verbo o Inteligencia que las formula en su ser y de un modo *necesario* y por eso mismo, *eterno* e *inmutable*; también los entes existentes dejarían de *ser* o existir, si la Voluntad o Amor divino, guiado e identificado con la Inteligencia, como Causa eficiente, no les comunicara *libremente el ser.* De este modo *necesario y libre*, depende respectivamente, el que *las esencias sean necsariamnte*, y el *acto de ser no sea, sino que sea poseído o recibido contingentemente.*

Brevemente, si Dios dejase de pensar las esencias y de amar los actos de ser o existencias —de un modo necesario y libre, respectivamente— el ente participado dejaría de ser totalmente.

Refiriendo esta verdad al hombre, podemos decir que *"somos porque Dios nos piensa y existimos porque Dios nos ama".*

6. La participación del acto de ser por la creación es el don fundamental del Amor de Dios

La creación, por la que la Voluntad o Amor divino libremente nos saca de la nada, y nos confiere el *acto de ser o existir*, es el don fundamental y primordial de Dios. Todos los demás dones del Amor de Dios se fundan en este Acto inicial de amor de Dios, que confiere y hace partícipe del *acto de ser* a una esencia. El conocimiento, la virtud, la salud, el perfeccionamiento humano y mil otros dones, aún los más admirables y supremos como los de la Redención de Cristo y la Gracia

divina que nos hace partícipes de la vida de Dios, se fundan y son posibles por este primer fundamental don: el *acto de ser* inicial y amorosamente conferido *por el Acto creador de Dios.*

Si Dios no nos hubiese amado con este primer Acto de Amor creador, que nos confiere el acto de ser o existencia, ningún otro don hubiéramos podido recibir de El.

IV

LA COMUNICACION DEL ACTO DE SER: CONSERVACION, PREMOCION Y CONCURSO DIVINOS

1. Doble tipo de conservación: de tal ser y del ser

Conservar es mantener un ente en su ser.

Pero un ser puede ser conservado en cuanto *tal ser* o en cuanto *ser.*

En cuanto *tal* ser los entes son conservados por las causas segundas o entes partitcipados.

Tal conservación puede ser *indirecta,* impidiendo las causas de la destrucción o cambio del ser. Así el frío conserva los alimentos al impedir el desarrollo de las causas que atentan contra su mantenimiento. Puede ser también *directa*: así los accidentes son conservados en una sustancia, y una estructura se mantiene en sí misma por la combinación de los elementos que la constituyen.

2. La conservación del ser

En cambio, hay una conservación más profunda que se refiere al *ser* mismo de las cosas, que éstas sean conservadas en su *ser* o existir.

Para que se vea mejor la diferencia de ambas conservaciones, cuando los entes determinados no son conservados en cuanto *tales, se destruyen,* dejan de ser *tales,* se *transforman* en otros entes. Pero cuando no se conserva el *ser* o acto de existir de un ente, éste deja de ser totalmente, se *aniquila.*

Ahora bien, todos los entes participados están compuestos realmente de *esencia y acto de ser.* En ellos la esencia nunca es el acto de ser o existencia, sino que llega a recibir y poseer contingentemente, es decir, pudiéndolo no tener, el acto de ser.

Por consiguiente, para que el acto de ser, comunicado inicialmente a la esencia por la *Creación,* continúe actuando a la esencia, es menester la intervención inmediata del Acto puro de Ser, que lo mantenga unido a la esencia. Tal la *Conservación divina* de todos los entes en su *ser.*

Si Dios no actuase inmediata y constantemente en mantener el acto de ser o existencia en la esencia, como ésta nunca es su acto de ser, perdería el ser, se *aniquilaría.*

Por otra parte, esta conservación sólo puede ser hecha por el

Acto puro de Ser; porque se trata de la conservación del acto de ser de los entes, de la conservación de los mismos en su *ser* o existir; y sólo el *Ser* es capaz de obrar bajo esa razón formal de *ser*. Los entes participados sólo pueden actuar como *tales* seres, como esencias que no son sino que contingentemente tienen el acto de ser, únicamente pueden cambiar o trans-formar las esencias —sustancial o accidentalmente— de los entes.

3. Necesidad de la acción de Dios para que la creatura o ser participado pueda actuar. Concurso divino

El ser participado no sólo es, posee una naturaleza que le permite actuar y desarrollar o acrecentar su propio ser, y el ser de los demás. Se trata de la causalidad de los seres participados.

No hay duda de que los entes creados son verdaderas causas de su actividad o causalidad y de los efectos que con ella producen. Es una verdad atestiguada por la experiencia exterior e interior. Sin salir de nosotros mismos, con nuestra conciencia vemos que somos capaces de causar nuestros actos de entender, de querer, etc. Sería un grave error creer que sólo el Acto puro de Ser es causa del ser en el mundo y que los entes creados son únicamente *ocasión*, que condiciona la acción de Dios. Tal el error del *Ocasionalismo*, que niega la causalidad de los seres creados o participados.

El problema es saber si basta esta causa creada para producir esa actividad de causar o causalidad de sus efectos, y aumentar de este modo el ser del mundo.

Porque —una vez más— en el ser participado la esencia nunca es su acto de ser, sólo lo posee contingentemente. Por eso mismo, porque en el ente participado, la esencia no es el acto de ser, siempre está en patencia para obrar, ha de pasar de la potencia al acto, del poder obrar al acto de obrar. En efecto, si el ser participado fuera su causalidad o acto de obrar, sería *su acto de ser*. Porque todo acto segundo o actividad implica el acto de ser o existir y, por consiguiente, si la esencia se identificara con el acto de obrar, se identificaría con el acto de ser. Ahora bien, una esencia que estuviera identificada con el acto de ser, sería el Acto puro de Ser, el Ser imparticipado divino. Ningún ser participado es, pues, su acto de obrar, su causalidad, sino que está siempre en potencia para la misma.

Esta verdad *a priori*, como la acabamos de demostrar, está confirmada también por la experiencia: todas las causas participadas han de pasar de la potencia al acto para poder obrar; ninguno tiene identificado su acto de ser con su acto de obrar.

Ahora bien, "nada pasa de la potencia al acto, sino por el ser que está en acto" o, en otros términos, la nada no puede pasar al acto de ser, sino por el ser que ya está en acto de ser. De la nada, nada puede salir.

Por consiguiente, para que la creatura pueda actuar pasando de la potencia al acto, se requiere otro ser que esté en acto y, en última instancia, un ente que sea el Acto puro de Ser, el Ser que es por sí mismo y que no depende de ningún otro para ser.

Si no se llega a este Ser, Fuente de todo ser, los demás entes, que para actuar necesitan pasar de la potencia al acto, no podrían actuar, y se paralizaría toda la acción causal de la serie de causas participadas.

De aquí que sea necesario que el Acto puro de Ser divino actúe inmediatamente en todo ente participado, para que éste pueda actuar o pasar de la potencia al acto. Todo otro ser que está en potencia no podría actuar y mover a otro sino en cuanto está causado o movido por el Ser, el único que está en Acto por su propia esencia.

Por eso, en todos los entes que están en potencia para obrar, aún en los movidos por otros entes para la acción, se requiere siempre la acción inmediata del Ser en acto, que dé razón del tránsito de la potencia al acto, desde el Acto que El esencialmente es.

La acción y el efecto son totalmente a la vez de la creatura y de Dios: de la causa creada proceden totalmente bajo la razón formal de *tal* ser; y de la Causa divina también totalmente, pero bajo la razón formal de *ser*. Precisamente porque la creatura es esencia —*tal*— y no el acto de ser, al que sólo tiene contingentemente, y Dios es el Acto puro de Ser. "Agere sequitur esse, el obrar sigue al ser" o, en otros términos, cada ser obra de acuerdo a lo que él es.

Conviene subrayar, sin embargo, que la acción y el efecto en su esencia y acto de ser, es decir en su totalidad, proceden a la vez de Dios y de la creatura, bien que ambos actúan desde sus objetos formales distintos; de *tal* ser y del *ser*.

Realmente únicamente existe la causalidad y el efecto de la creatura. Sólo que esa causalidad y efecto están hechos también y principalmente por Dios bajo la razón de *ser* o existir. Precisamente porque Dios obra bajo la razón de *ser*, la acción y el efecto de la creatura, son propiamente de ésta, no son acción y efecto de Dios para Dios mismo, sino que para Dios son sólo efecto.

Sólo la creatura obra bajo la razón formal de los mismos. Así cuando un hombre entiende, Dios ha de actuar para que ese acto de entender *sea* o exista, para que el hombre pueda pasar de la potencia al acto, pero con ese acto sólo el hombre entiende. Para Dios tal acto de entender es sólo efecto de su Acción divina, totalmente inmanente en El.

4. La premoción de Dios

Dios no sólo tiene que concurrir con la creatura para que ésta pueda actuar, pasando de la potencia al acto, sino que además tiene

que *premoverla*. En efecto, toda creatura está en potencia para actuar, según ya vimos antes, no se identifica con su acción o causalidad. Esta verdad empírica lo es también *a priori*, según lo vimos antes (Nº anterior).

Ahora bien, ningún ser puede pasar de la potencia al acto por sí mismo, necesita ser movido por otro que ya esté en acto.

Pero en la serie de seres que se mueven o son causados por otros para actuar, no se puede ir al infinito, porque si no hubiera un Ser primero, que mueve o causa el ser movido o causado, el movimiento o causalidad no habría llegado al ente que precisamente está actuando o causando. Es menester, pues, llegar a un Ser primero que no sea ni actúe por otro sino que sea por sí mismo y actúe por sí mismo, que sea el Acto mismo de Ser y, por eso mismo, la Acción misma de causar; con cuya acción o moción los demás seres pueden pasar de la potencia al acto, comenzar a obrar.

De aquí que todo ser participado necesite no sólo del concurso inmediato del Ser de Dios (Nº anterior); sino de la Acción previa, con que Dios lo mueve para que él pueda llegar a actuar o causar.

Para comprender esta doble necesidad del Concurso y de la Acción previa de Dios, conviene recordar que el ser participado está doblemente en potencia para su acto o acción de causar: 1) para llegar a tener el acto y 2) para llegar a hacerlo o tenerlo como realizado por él mismo. Con el concurso divino se explica que la creatura puede llegar a tener su acto; pero para que ella pueda llegar a causar el acto como suyo, se requiere la moción previa del Acto de ser, que implica y es la Acción misma en acto, que la haga pasar de la potencia al acto, o sea, que la capacite para obrar.

Esta acción previa de Dios es instantánea, es la moción que mueve a la causa segunda a su acción de causar o causalidad. No se trata de una acción para mover algo inerte y pasivo, sino para poner en movimiento la actividad propia de la causa creada.

Vale decir, que en el proceso causal de la causa creada, Dios comienza a poner en movimiento la actividad propia de cada ser o causa participada, y continúa concurriendo con ella en su propia actividad, actuando bajo la formalidad de *ser* y realizando lo mismo que realiza la creatura, con la diferencia que ésta lo realiza en cuanto *tal ser*. Toda esta acción de Dios previa y concurrente con la creatura es necesaria para salvar el principio de causalidad: de que de la nada no puede salir el ser, sin el concurso del ente que ya es, que está en acto de ser. Por eso, la acción y el efecto, como dijimos antes, son totalmente de Dios y de la creatura, bajo diferentes aspectos: la creatura lo realiza como *tal ser*, porque ella es *esencia* o *tal ser* y no es el ser, sino que lo tiene contingentemente. En cambio, Dios lo hace bajo la razón de *ser*; porque él es el *Acto puro de Ser*.

5. Conclusión: La acción inmediata de Ser divino sobre todo ser contingente

Todo ser o es Dios o depende de Dios, como causa eficiente inmediata y permanentemente.

La creatura es un ser esencial y totalmente participado: tanto en su esencia como en su acto de ser.

Fuera del Ser del Acto puro de Ser de Dios, nada puede ser que no dependa de El inmediata y permanentemente. Por eso, fuera del Ser imparticipado, *todo ser es participado.* Sólo El es el Ser, el Acto puro de Ser, que es imparticipado o por sí mismo, necesario e independiente de todo otro ser, y que no ha menester de nada para ser.

Las esencias dependen del Ser divino —de su Esencia y de su Verbo— por vía de causalidad ejemplar necesaria. Son porque Dios con la Inteligencia divina las piensa y constituye, contemplándolas en el modelo de infinita Perfección de su Esencia, que las funda como participabilidades o participaciones posibles de ser.

En cuanto al ser que actualiza y da realidad a las esencias es *siempre participado también inmediatamente del Ser en sí.* Ninguna esencia es su acto de ser, lo recibe gratuita o contingentemente del mismo Acto puro de ser. Y esto vale no sólo para el ser que da realidad primera a la esencia, en la *Creación,* sino para todo ser: también para el ser, que da actualidad permanente a la esencia, por la *Conservación*; y para el *ser* que se acrecienta por la acción de la creatura y que no puede proceder de ella sola, pues ella nunca es el *ser,* lo llega a tener con su acción, que no está en acto, sino que debe llegar a serlo —pasando a él desde la potencia o capacidad de ser— por la Acción y Concurso de quien únicamente es el Acto puro de Ser y Fuente originaria y constante de todo ser.

El acto de ser de la creatura procede siempre del Ser en sí, es siempre participado de él inmediata y eficientemente.

No puede proceder de El por *emanación,* porque el Ser en sí es simple y no tiene partes.

Tampoco puede proceder de El por *información,* porque el Ser en sí, por su concepto mismo es todo Acto, que no puede mezclarse con otros, ser recibido por éste como potencia, que lo coartaría en su realidad de Acto puro.

El ser de la creatura únicamente puede proceder del Ser en sí por *Causa eficiente inmediata y libre.*

Sólo El es el Ser. Ninguno fuera de El, lo es.

De él sólo puede y debe proceder el ser eficiente e inmediatamente en su comunicación primera, en la permanencia del mismo en la esencia. Es la Acción Creadora y Conservadora divina inmediata y eficiente del ser. Este ser participado depende inmediata y permanentemente de Dios. Sin esa acción creadora y conservadora de Dios, los entes inmediatamente dejarían de ser, se aniquilarían.

De la Moción y Concurso divino, eficiente e inmediato, procede

también el ser de la acción creada y de su efecto. La causalidad creada sólo es capaz de proceder al acto, capaz de acrecentar así el ser del mundo, bajo la acción inmediata y eficiente del Ser en sí, que la actúa o mueve al acto y concurre con ella para que pueda así producir el *ser*, bajo la formalidad de *tal ser*.

Si el Ser en sí no actuase inmediata y eficientemente con la creatura, ésta no podría actuar, sería incapaz de pasar de la potencia al acto de ser, se paralizaría toda su actividad o causalidad.

Unicamente bajo la moción y concurso inmediato y eficiente del Ser en sí es posible la causalidad creada, que, sin ser el ser, aumenta el ser en el mundo.

Ahora bien, hemos dicho antes que el Acto de Ser en sí de Dios está identificado con el Acto de Entender y de Querer o Amor y que, por eso, la actuación de la Causa eficiente divina, sólo puede actuar como Acto de Voluntad o Amor, identificado con el Acto de Entender, que la ilumina y dirige hacia su objeto.

De aquí que toda la comunicación o participación del ser por la Causalidad eficiente inmediata de Dios, sea un acto de Voluntad o de Amor, bajo la luz del Acto de su Inteligencia, con ella identificado.

Como Dios, por su Ser o Perfección infinita, no necesita de ningún ser fuera de El, es decir, no está necesitado a comunicar y hacer partícipe de su ser a otros entes, es decir, no está necesitado a crear, conservar y aumentar el ser de los seres participados con su acción y concurso y premoción de la causa creada, síguese que todo ser fuera del Ser imparticipado, todo ser participado, lo es por causa eficiente inmediata y libre del Amor de Dios: *es esencialmente un Acto de Amor*.

De aquí que todo ser participado sea *contingente*, que sea indiferente para ser o no, porque depende de una Causa libre. La *Causalidad libre* del ser imparticipado se traduce en *contingencia* en el efecto.

En cambio, la esencia participada es *necesaria*, porque depende de una Causa ejemplar divina que la funda —la Esencia de Dios— y de un Verbo que la formula y da consistencia *necesariamente*.

Por eso, la participación de la esencia es *necesaria*, como la Esencia y el Pensamiento divino, y la del acto de ser es *contingente*, porque depende de la Voluntad libre o del Amor de Dios.

En síntesis, *las esencias son necesariamente porque Dios las piensa y existen contingentemente porque Dios libremente las ama.*

6. Los Entes Participados desde el Ser imparticipado

Si nos colocamos ahora en el Acto puro del Ser, en la *cima del puro Ser imparticipado*, veremos que lo primero que es participado es la *esencia* o modo finito de ser. En efecto tal participación es causada *ejemplar* y *necesariamente por el Ser o Esencia divina y formalmente por el Verbo o Inteligencia divina* que la formula y constituye.

En cambio, el *ser* de los entes es por *participación eficiente y libre* desde la Voluntad divina.

Y si bien en Dios el Ser o Esencia e Inteligencia y la Voluntad son idénticos, eternos e infinitos, hay sin embargo entre ellos un orden de *razón de ser* que hace que la *Voluntad sea por la Inteligencia.*

De aquí que también entre las dos participaciones señaladas, de la esencia y del acto de ser haya un orden jerárquico: *primero es la participación de la esencia, que procede necesariamente* desde el Ser o Esencia y Entender de Dios; y luego la *participación del acto de ser de la esencia,* que *procede libremente* de la Voluntad divina. La causalidad ejemplar del Ser y Entender divino *precede en orden de ser* —no de duración— a la causalidad eficiente libre de la Voluntad de Dios.

Dios puede libremente hacer partícipes del *ser* a los entes —puede crear, conservar el ser y concurrir con la creatura a su acrecentamiento—, precisamente porque anteriormente —*en el orden del ser, no de la duración*— ya están constituidas necesariamente las infinitas esencias finitas, capaces de recibirlo. Porque si, por absurdo, Dios no hubiese constituido necesariamente las esencias como participación de su Ser, *no podría hacer partícipe de su Ser,* es decir, *conferir el acto de ser,* a los entes, porque sin esencia no podrían ser participados, ya que un ser sin esencia que lo reciba y coarte, sería un puro ser, y un puro ser es siempre imparticipado y divino e incapaz, por ende, de ser participado.

Se ve entonces la gradación ontológica con que proceden las dos participaciones: *primera y necesariamente la de la esencia y fundada en ella, la participación del acto de ser,* que le confiere realidad o actualidad. *La participación libre del acto de ser desde el Ser en sí de Dios supone la participación necesaria de la esencia,* capaz de recibir aquel acto de un modo finito y contingente.

En el principio, pues, es el Acto puro e infinito y único de Ser, sólo y todo Ser imparticipado.

Por participación necesaria del mismo Ser son las infinitas esencias o modos finitos capaces de ser, las participabilidades finitas de ser.

Y, supuesta esta primera y fundamental participación necesaria de las esencias *por causalidad eficiente de su Voluntad, Dios puede participar su Ser a determinadas esencias libremente elegidas* por El para recibir el acto de ser.

Pero lo que queda claro es que tanto *las esencias como los actos de ser* de los entes —necesaria o contingente, en uno u otro caso—, *son por participación inmediata,* también *necesaria o libre,* respectivamente, *del Ser imparticipado, del Acto puro, infinito y único de Ser.*

CAPÍTULO VII

PARTICIPACION, ACTO Y POTENCIA Y ANALOGIA EN SANTO TOMAS

SUMARIO: *Introducción.* – I. *La participación.* – 1. El descubrimiento de Platón y sus desviaciones. – 2. La contribución de Aristóteles a la participación. – 3. El punto de partida de la participación en Santo Tomás: la distinción y composición reales de esencia y acto de ser o existencia. – 4. La Participación de la Esencia. – 5. La Participación de la Existencia. – 6. El Modo de la Participación de la Existencia. – II. *Potencia y acto.* – 1. Participación *in fieri* y participación *in facto esse.* – 2. La gradación diversa y múltiple y el cambio de los seres implican los principios constitutivos del ser: el acto y la potencia. – 3. La composición de potencia y acto en el seno mismo del ser: la esencia y el acto de ser o existencia. – 4. La diversidad, multiplicidad y cambio de los seres participados, determinados por el acto y la potencia. – 5. La composición de potencia y acto, realizadora de la participación. – III. *La analogía.* – 1. La analogía, expresión lógica del ser. – 2. Acto y potencia y analogía de proporcionalidad. – 3. Participación y analogía de atribución intrínseca. – 4. Conclusión: los dos aspectos del ser y sus dos expresiones analógicas respectivas.

INTRODUCCION

Los valiosos estudios y serias aportaciones sobre la participación y la analogía, realizados estos últimos años —principalmente por el P. Cornelio Fabro [1] y por el P. Santiago Ramírez O. P.[2]— han contribuido al esclarecimiento, en amplitud y profundidad, de la concepción tomista del ser y de su expresión lógica y a ver mejor la coherencia entre ambos sectores.

Hasta no hace mucho tiempo, esta concepción se detenía casi exclusivamente en la doctrina del acto y la potencia, como constitutivos del ser determinantes de su gradación y multiplicación ontológica, sin atender lo suficiente a la participación misma del ser, desde la Causa primera o Acto puro del Ser. El estudio se dirigía más al *factum esse* que al *fieri* del ser.

Sin embargo —como lo ha demostrado claramente el P. Fabro en las obras citadas—, en Santo Tomás hay toda una concepción de la participación del ser que llega a él desde Platón, a través de San Agustín, purificada de sus desviaciones y esclarecida en su propia

esencia, a la vez que trasvasada, en gran parte, en conceptos y expresiones aristotélicas.

Por otro camino, el de la aprehensión y expresión lógica del ser —gracias a los amplios y profundos estudios sobre el tema del P. Santiago Ramírez O. P.—, se ha puesto en evidencia que en Santo Tomás, además de la *analogía de proporcionalidad*, hay también la *analogía de atribución intrínseca*, hasta entonces sostenida por el P. Francisco Suárez S. J. y negada por Cayetano y su Escuela posterior [3].

Ahora bien, ambos re-descubrimientos —*ontológico*, el uno, y *lógico*, el otro— se corresponden armoniosa y admirablemente, como si cada uno de ellos hubiese estado esperando al otro para integrarse en él.

Este es el tema y contribución que nos proponemos precisamente alcanzar en este trabajo: profundizar en los puntos fundamentales de los tres temas de la *participación*, *acto y potencia y analogía*, centrales en la metafísica de Santo Tomás, en busca de su fundamentación y consiguiente articulación sistemática.

I

LA PARTICIPACION

1. El descubrimiento de Platón y sus desviaciones

Platón puso en evidencia el principio de participación ontológica: lo finito es por participación de lo infinito, y lo imperfecto por participación de lo perfecto, las cosas verdaderas lo son por participación de la verdad y, en general, los entes individuales lo son por participación de las esencias universales [4].

Lo que escapó a la mirada de Platón fue la distinción esencial entre perfecciones trascendentales y predicamentales. Las primeras, identificadas con el ser, en su concepto no encierran imperfección. Tales la verdad, la bondad, la belleza y la unidad, y también la inteligencia, la voluntad, el amor, la justicia y la misericordia, que se reducen a las primeras. Del mismo modo, las perfecciones significadas por remoción de imperfección, como inmaterial, inmenso, inmutable y eterno, se encuadran también en aquellas perfecciones puras. Estas son llamadas *trascendentales*, porque no se dejan encerrar en conceptos unívocos predicamentales. Aunque en su noción esencial no incluyen imperfección alguna, sin embargo, pueden existir limitadas e imperfectas.

En cambio, las perfecciones predicamentales expresan nociones esencialmente imperfectas, realidades a cuyo concepto mismo pertenece la imperfección y que, por eso mismo, no pueden deshacerse de la misma, sin la destrucción de su propia esencia. Tales las nociones o géneros expresados en los diez predicamentos o categorías. Así la noción de cuerpo es esencialmente imperfecta, pues la pura potencia de la materia entra en su constitución esencial. Del mismo modo cualquiera de los

nueve accidentes, tales como la cantidad o la cualidad, esencialmente imperfectos, pues sólo son modificaciones de otro ser, que lo sustenta.

En última instancia, Platón no llegó a ver la distinción de esencia y existencia y, consiguientemente, no pudo discernir entre las perfecciones puras o trascendentales, identificadas con el ser y esencialmente inmunes de imperfección, y las perfecciones de las esencias predicamentales, constitutivamente imperfectas por su misma noción.

Estos dos tipos de perfecciones están identificadas en los seres finitos: la misma perfección predicamental de una esencia es a la vez por participación del ser y demás perfecciones trascendentales y, en definitiva, por participación de la Existencia en sí, como lo veremos enseguida en Santo Tomás. Pero, conceptualizada en sus notas esenciales, es esencialmente imperfecta.

Esta confusión entre los dos tipos de perfecciones condujo a Platón a una confusión gravemente errónea: porque es verdad que la existencia de una perfección pura en grado finito implica necesariamente la existencia de la misma formalmente en grado infinito, de la que participa, como el ser, verdad y bondad en grado finito no pueden existir sin el Ser, Verdad y Bondad en grado infinito, del que son participación. Por lo demás, las perfecciones puras o trascendenales se identifican [5] y, en grado infinito, son el Acto o Existencia pura de Dios.

En cambio, la existencia finita de una perfección esencialmente imperfecta o predicamental, por ejemplo de un cuerpo, no puede ser por participación de esa misma perfección, formalmente tal, en estado puro e infinito, de un *cuerpo en sí*, porque tal perfección, por su misma esencia constitutivamente imperfecta, no puede ser infinita y, por ende no puede existir en sí y por sí, porque al existir por sí misma o en fuerza de su propia esencia, se identificaría y sería la Existencia y, por ende, dejaría de incluir cualquier imperfección, y dejaría de ser, por consiguiente, tal esencia, en nuestro ejemplo, dejaría de ser cuerpo. Tales perfecciones finitas son participación, pero no de esa misma perfección imperfecta, formalmente tal, en grado infinito —lo que es contradictorio, como acabamos de señalar—, sino de la Perfección pura o Existencia en sí, la cual, en su infinita Perfección, la contiene de un *modo eminente*, es decir, sin su esencial imperfección.

Y puesto que tales perfecciones imperfectas no pueden existir formalmente tales en estado imparticipado, la participación de las mismas de la perfección imperfecta, concebida en estado puro —por ejemplo, el hombre o el cuerpo en sí— no es, pues, una participación real, sino *puramente lógica*. Es la participación de los individuos de la esencia específica, o de éstas de las esencias genéricas. Así Juan o Antonio participan de la esencia de hombre, pero no con una participación real, sino lógica, pues la esencia pura del hombre o el hombre en sí no existe ni puede existir —es contradictorio, pues la existencia en sí implicaría la omniperfección y destruiría la esencia de hombre—; únicamente existe en la mente, y de sus notas constitutivas se *concibe*

que los hombres concretos participan. Se trata de la participación lógica de los *conceptos universales*, de cuya esencia participan los seres individuales.

Así pues, por esta confusión de la esencia y existencia y, a causa de ella, de las perfecciones imperfectas o de la esencia y las puras o del ser, Platón incurrió en un doble error fundamental, con otros que de ellos se siguen: 1) llevar al estado de existencia pura las perfecciones esencialmente imperfectas, y así junto a la Verdad y Ser en sí colocar el cuerpo en sí el calor en sí o el hombre en sí.

Como por otra parte, las perfecciones predicamentales, por sus notas constitutivas finitas, se excluyen, Platón no pudo identificarlas en el estado puro y, por eso, en lugar de llegar al Ser imparticipado o Acto puro de existir, llegaba a un sinnúmero de *esencias en sí*, distintas entre ellas. 2) el segundo error de Platón consistía en confundir la participación real con la participación lógica; con lo cual daba vigencia y existencia ontológica a las esencias abstractas universales, que realmente sólo existen en la mente. Error que a su vez lo conducía a conclusiones contradictorias, por ejemplo, las esencias distintas en sí del caballo y del hombre, de alguna manera tenían que identificarse, en la realidad donde ellas son, con la esencia de animal en sí, que sin embargo era otra y distinta de ellas.

2. La contribución de Aristóteles a la participación

En la Metafísica de Aristóteles hay una referencia a la participación, cuando afirma que la verdad es la causa de las cosas verdaderas y que los principios han de ser los más verdaderos, porque no tienen causa de ser, sino que ellos son las causas del ser de las otras cosas [6].

Sin embargo, Aristóteles no se ha ocupado expresamente de la participación en sí misma; sin duda por oposición a la concepción de la participación platónica, principalmente a sus ideas o esencias ejemplares, separadas de la realidad concreta que el Estagirita combatió con vigor.

En cambio, la doctrina de las cuatro causas, las *intrínsecas* —potencia y acto— y las *extrínsecas* —eficiente y final—, sin olvidar la ejemplar y la formal extrínseca, preparaba el instrumento, con que el genio de Santo Tomás habría de arribar al des-cubrimiento y fundamentación de la verdadera esencia de la participación del ser.

Sin embargo, el no haber llegado a conocer la creación, le impidió a Aristóteles descubrir claramente la distinción de esencia y existencia en el ser finito. Aristóteles se queda en la participación causal de los seres determinados materiales, en los elementos constitutivos de la *esencia* corpórea, en la *materia* y *forma sustancial* y en la *materia segunda o sustancia y forma accidental*. Desde la causa final, pasando por la eficiente, Aristóteles explica el cambio y participación de *tal ser* o esencia de las cosas materiales.

Pero la participación del *ser en cuanto tal* queda velada a los ojos

del Estagirita, precisamente porque —privado de la noción de creación— no alcanzó a ver la composición constitutiva de ser participado: su composición de esencia y existencia.

3. El punto de partida de la participación en Santo Tomás: la distinción y composición reales de esencia y acto de ser o existencia

Con el descubrimiento de la distinción real de esencia y existencia en el ser finito, Santo Tomás establece tal distinción como la esencia metafísica de la creatura o *ser participado —como la creaturidad o participabilidad—* y, consiguientemente, como las notas ontológicamente primeras y constitutivas del ser participado, que son la razón de ser de las demás notas, de ellas derivadas [7].

Lo que esencialmente distingue al Ser imparticipado del ser participado, es que aquél es *Esse per se subsistens*, y éste es la *esencia que no es la existencia*, que puede tenerla o no, es decir que existe *contingentemente*.

Con gran precisión y claridad el Aquinate coloca la esencia metafísica del Ser imparticipado en el *Esse per se subsistens*. Es su nota constitutiva primera, que funda y da razón de todas las demás perfecciones divinas: su infinitud, inmutabilidad, eternidad, etc.[8]. Correlativamente se ubica, según el Aquinate, la esencia metafísica del ser participado: la esencia *que no es el esse*, la distinción real de esencia y existencia, constitutiva del ser participado y razón de ser de las demás notas propias: finitud, imperfección y contingencia. Dios es el *Esse*, la creatura es una esencia que *no es el esse*. Ahí finca la raíz última, que distingue y separa esencialmente el Ser imparticipado del ser participado, Dios de la creatura. Precisamente por no ser el *Esse*, no es ser imparticipado, y para llegar a ser, necesita participarlo [9].

De aquí que la esencia del ser participado, la capacidad de participar o recibir el ser —la *participabilidad*— reside en que la esencia o modo limitado capaz de existir no sea la existencia y en que, para llegar a tenerla, necesite recibirla del Ser imparticipado [10].

De este modo Santo Tomás, al ubicar con precisión la esencia metafísica constitutiva del ser participado, la participabilidad o creaturidad en la distinción real de esencia o existencia, ha superado el planteo *esencialista* de las ideas platónicas, el de la materia y forma de Aristóteles y el *esencialismo*, que penetra e impregna a toda la Filosofía moderna y contemporánea —Racionalismo, Empirismo, Kantismo, Idealismo trascendental, Positivismo y aun el mismo Existencialismo—, como lo ha demostrado con vigor Gilson en su magnífica obra *El Ser y la Esencia* [11]. La crítica de Heidegger a la Filosofía de Occidente, desde Sócrates a nuestros días, de que ha escamoteado el ser para sustituirlo por esencias y conceptos, desarticulados de la presencia viva de aquél, alcanza a toda esta filosofía, sin excluir al propio Heidegger [12]. Unicamente Santo Tomás escapa a la misma al señalar

con vigor cómo la existencia es un acto realmente distinto de la esencia y no una nota constitutiva conceptualizable como las de ésta; es realización o presencia de sí de la esencia, sólo aprehensible en el juicio e inexpresable en conceptos [13].

Con la reconquista de la *existencia* como *acto*, realmente distinto de la esencia, el Angélico Doctor aprehende con fidelidad la realidad del ser participado y ubica con rigurosa precisión en la composición real de esencia y existencia la esencia del ser participado, en busca de una solución que dé razón cumplida de la participación ontológica del ser mismo participado en cuanto tal —y no sólo de las esencias o modos de ser, propios del ser participado— y en los modos de expresarlo lógicamente.

4. La Participación de la Esencia

La esencia sólo es real por la existencia, a la que a su vez recibe y limita como potencia.

Sin embargo, antes de existir la esencia, que no es real en sí misma, es una realidad *sui-generis*, una precisa posibilidad de existir, que es más que la nada y que, actualizada por la existencia, es un modo de ser real, distinto de la propia existencia [14].

Esta realidad metafísica, esta objetividad real trascendente y absoluta de las esencias, su precisa capacidad de existir, es algo que no depende de nuestra inteligencia, sino por el contrario, que se impone a ella como transubjetiva. *Las esencias no son porque las pensamos, sino que las pensamos porque son*, porque se presentan como objetivamente capaces de existir. Tampoco puede depender la esencia de la existencia finita y contingente de los seres, porque la objetividad real de las esencias se presenta como anterior e independiente de aquéllas. *Que lleguen a existir o no, las esencias son.*

Si atendemos bien a lo que una esencia es, vemos que ella es y se concibe como un *modo de existir*, como una *capacidad* determinada de participación de la Existencia, de Dios.

Sin la *Existencia* en sí, imparticipada, las esencias no serían, perderían su comprehensión objetiva que las constituye y nada sería posible ni imposible, precisamente porque ellas *se constituyen, son, por una relación trascendental o esencial a la Existencia.* Ahora bien, si la Existencia no existiese por sí misma, sería absurda, porque no podría llegar a existir y nada existiría. Pero las esencias son objetivas, capaces de existir, implican esencialmente la Existencia como término necesario de su relación constitutiva. Luego la Existencia en sí es, por lo menos, *posible*; pero no puede ser puramente posible sin existir, pues una Existencia en sí puramente posible no podría llegar a existir, pues ya no sería la Existencia sino una esencia o *potencia* que llega al *acto* de existir, es decir, *sería absurda* y dejaría de ser posible. Luego la Existencia en sí existe necesariamente. Las esencias posibles *suponen* y se *constituyen*, por consiguiente, por participación de tal

Existencia, y la relación a ésta es trascendental o *esencial*, o en otros términos, es *constitutiva de la esencia*.

Por esta razón, el hecho de la *objetividad absoluta e inmutable de las esencias* es una prueba contundente de la existencia de la Existencia en sí o de Dios; desde que sin Esta, la esencia o posibilidad —e imposibilidad— perdería todo sentido.

Santo Tomás ahonda aún más en el modo como la Existencia en sí o Dios *funda* y *constituye* las esencias posibles; sin las cuales tampoco podría realizar la participación de las existencias.

El *fundamento* de estas esencias o capacidades finitas de existir es la *Esencia divina*, identificada con su Existencia.

Esta *Esencia*, como Acto puro de existir, es el Modelo de infinita Perfección, que, como tal, *funda* los infinitos modos finitos capaces de existir, las infinitas *participabilidades* o posibilidades de participación: *las esencias*.

A su vez la *Inteligencia divina*, al comprehender exhaustivamente esta Perfección infinita de la Esencia divina, no puede dejar de ver los infinitos modos finitos capaces de participar —*las participabilidades*— de la misma, o sea, no puede dejar de *constituirlas como objetos* de su propia Intelección [15]. Y como la Intelección de la propia Esencia en Dios es un Acto necesario, identificado con su Ser, también este Acto necesariamente ve —y, viéndolas, las constituye— las esencias posibles [16].

De aquí que las esencias son *necesarias* y *eternas* e *inmutables*, como el Acto necesario de la Existencia de Dios —que, como Esencia, las *funda*, y, como intelección, las *constituye*— del que participan. Esta participación es, pues, por *causalidad ejemplar necesaria*: por la Inteligencia divina que las ve y las constituye necesariamente, como objetos participables del Ejemplar de su divina Esencia. Y esta participabilidad, necesariamente constituida y expresada por la Inteligencia divina al contemplar su Esencia, constituye el ser propio —*metafísico*— de la esencia. Esta *relación* a la Esencia e Inteligencia divinas no es distinta sino *constitutiva* de la misma esencia, pues ésta se *constituye como relación trascendental o esencial a la Esencia e Inteligencia imparticipadas*.

5. La Participación de la Existencia

También la existencia, que realiza las esencias finitas, es tal por participación de la Existencia imparticipada divina; pero, a diferencia de las esencias, las existencias dependen de la Voluntad o Amor divino, que las *causa eficiente y libremente* [17].

En efecto, la existencia es el acto que confiere realidad o ser en sí a las esencias y, como tal, no puede ser realizado sino por el Acto de existir o Existencia pura. Toda existencia de una esencia implica la causalidad eficiente de la Existencia. Porque nada puede comenzar a existir o existir contingentemente sin la causalidad eficiente inme-

diata del Acto de existir o Existencia, que actúa sola o concurrentemente con la causa segunda [18]. De otra suerte algo comenzaría a existir por sí mismo, desde la nada y sin razón de ser; lo cual es contradictorio, porque debería *no existir* para poder llegar a existir, y *existir* para poder darse la existencia. Y toda causa segunda está esencialmente en potencia para actuar, porque si su acto esencial —su forma— se identificase con su acto de obrar, como éste implica la existencia, el acto de la esencia se identificaría con el de la existencia, y sería la Existencia imparticipada y divina [19]. De aquí que todo ser participado requiera la intervención eficiente e inmediata de la Existencia, que la mueva a su acción de causar, a su causalidad y a su efecto [20].

Pero en Dios la causalidad eficiente es sólo por imperio de su Voluntad —que implica Inteligencia, con ella identificada—, ya que toda otra actividad eficiente instrumental o dependiente de la voluntad, no cabe en el Acto o Perfección pura, pues implicaría imperfección. Por eso, en Dios no caben actividades ejecutivas, dependientes de la Voluntad e Inteligencia. La causalidad divina es siempre y esencialmente un acto de Inteligencia y Voluntad, un acto de Imperio, cuando se trata de la acción divina para producir la existencia creada.

La Existencia de la que participa y por la que llega a ser en acto la existencia de las esencias es, pues, en cuanto Voluntad o Amor de Dios, identificado con ese Acto puro de existir [21].

6. El Modo de la Participación de la Existencia

Por otra parte, la Voluntad de Dios está en Acto de Amor de su Esencia o Bondad infinita, con la que se identifica. Por eso, nada puede Dios amar, fuera de su esencia, sino con este único e infinito Acto de Amor de su propia Esencia o Perfección.

En posesión de su esencia, Dios es el Acto perfecto de Amor de su Bondad infinita, es el *Acto mismo de Felicidad* [22].

De aquí que nada fuera de su Esencia sea necesario a Dios para la posesión perfecta del Bien infinito, o sea para su Felicidad.

Todo otro bien o existencia que no sea su Bondad, por consiguiente, Dios sólo lo puede querer o causar *libremente*; no para adquirir algo —ya que está en posesión perfecta del Bien infinito— sino para dar o hacer partícipes *de su infinita Bondad a otros seres* [23].

La participación de la existencia de las esencias finitas se realiza, pues, por la *causalidad eficiente y libre* de la Voluntad o Amor de Dios, que la realiza, o bien Ella sola, en la primera comunicación de la existencia, desde la nada total —*creación* [24]— o en la continuación de la misma —*conservación* [25]— o bien como Fuente o Acto de toda existencia con las causas segundas, que necesitan de su *moción y concurso* para poder pasar al acto de causar y producir la existencia de su efecto [26].

Esta independencia de la Voluntad divina respecto a todo bien o existencia finita, esta entera *libertad* con que *causa* o comunica eficientemente su acto de existir, es decir, el que la Voluntad divina

pueda comunicar la existencia a las esencias, confiere a todo acto de existir participado su carácter de *esencial contingencia.*

La existencia participada nunca es necesaria, sino *esencialmente contingente* y, como tal, siempre puede ser o dejar de ser, porque siempre e inmediatamente depende del *Acto libre de la Voluntad de Dios* [27].

Por eso, si las esencias son *siempre y necesariamente* porque Dios no puede dejar de pensarlas, en cambio *llegan a existir y existen* sólo *contingentemente,* porque Dios libremente las quiere.

Todo ser finito en su esencia y existencia es totalmente y siempre —en toda su duración— por participación de la *Existencia imparticipada,* por la causalidad inmediata y continua de su Acto de existir, como *Pensamiento* en cuanto a la esencia o modo capaz de existir, y como *Voluntad* en cuanto a la existencia o acto realizante de la esencia; con la diferencia de que el pensamiento divino constituye *necesariamente* las esencias, mientras que la voluntad *libremente* confiere a las mismas la existencia.

De este modo Santo Tomás da razón de todo el ser finito, en su esencia y existencia, *por la participación causal inmediata de la Existencia divina.* Sólo por la acción inmediata del Acto imparticipado de existir, son necesariamente las esencias y existen contingentemente los seres existentes.

Refiriendo al hombre esta verdad fundamental de la participación o comunicación del ser desde Dios, podemos afirmar: *somos porque Dios nos piensa y existimos porque Dios libre y generosamente nos ama* [28].

II

POTENCIA Y ACTO

1. Participación in fieri y participación in facto esse

La participación es la causalidad o acción del Ser imparticipado, que comunica el ser al ser que de sí no es, constituye el *fieri* con que el Ser imparticipado causa la esencia y la existencia del ser, que de sí no es y que, por eso, sólo puede llegar a ser como *participado.*

La participación nos conduce a la epifanía del ser participado desde su nada, nos hace ver cómo desde el Ser imparticipado se comunica el ser a los otros seres; nos pone de manifiesto la manera cómo tal comunicación del ser implica en el ser participado o recipiente del ser, la distinción real de esencia y existencia, pues de identificarse entre sí ambas, serían la Existencia y, por eso mismo, el Ser imparticipado. Colocado así el constitutivo esencial de la participación —la *participabilidad* o capacidad de ser participado— en esta *composición real de esencia y existencia* —como potencia y acto, respectivamente—

la participación se desarrolla y manifiesta como el *fieri* o comunicación de la Existencia imparticipada a la *esencia o modo finito capaz de existir*, por *causalidad ejemplar necesaria*, y como *fieri* o *comunicación contingente de la existencia* a la esencia finita, por causalidad *eficiente y libre* de la Existencia.

Tal participación no es objeto de una aprehensión inmediata por parte de nuestra inteligencia. El hombre no asiste, no está presente a esta comunicación o *fieri* de la esencia y existencia desde la Fuente originaria de la Existencia imparticipada. Constituye el término al que se llega por un raciocinio a partir de la participación ya realizada —*in facto esse*—, que es la gradación de la perfección ontológica y el cambio con que los seres se manifiestan a nuestra inteligencia, a través de nuestra experiencia.

2. La gradación diversa y múltiple y el cambio de los seres implican los principios constituitivos del ser: el acto y la potencia

¿Cómo puede suceder que el ser, que de alguna manera se manifiesta siempre el mismo, se realice de múltiples y diversos modos y pueda cambiar o llegar a ser *otro*?

Este arduo problema fue precisamente el que dio origen a la Filosofía en Grecia, *"Admirados"* los primeros filósofos de esta manifestación del ser, buscaron el *"principio"* del mismo, que diera razón o explicación de su realización diversa, múltiple y cambiante dentro de su mismidad [29].

Después de las tentativas de los "Físicos", de Pitágoras y de Platón, es Aristóteles quien descubre la necesidad de los dos principios para explicar la multiplicidad y cambio del ser: del *acto* y la *potencia* [30].

Sin embargo, Aristóteles no llegó a develar la necesidad del cambio metafísico, de la *creación*, en el comienzo del mundo. Sostiene la eternidad y el carácter increado de la materia.

Sin duda por esta razón y por no haber conocido las sustancias enteramente espirituales —los *ángeles* de la Revelación cristiana—, Aristóteles no llegó a descubrir la composición de acto y potencia en el seno del ser finito: la existencia y la esencia, como constitutivos del *ser participado*. Se limita a descubrir y señalar esta composición en la *esencia* del ser material: la *potencia de la materia primera* y el acto de la *forma sustancial* [31], y la *materia segunda* y la *forma accidental* —*sustancia y accidente*—, también como *potencia y acto*, respectivamente [32].

3. La composición de potencia y acto en el seno mismo del ser: la esencia y el acto de ser o existencia

A Santo Tomás estaba reservado establecer la distinción y composición real de potencia y acto, como constitutivos del ser participado: la *distinción y composición real de esencia y existencia.*

La esencia, como potencia realmente distinta del acto de la existencia, constituida por participación necesaria de la Esencia o Existencia divina, hace posible la participación o recepción del ser o existencia desde el Acto puro e imparticipado de Existir. Tal distinción y composición real de potencia y acto en el seno del ser es la que posibilita y constituye al ser participado [33].

Más aún, esta raíz constitutiva o esencia metafísica del ser participado, hace posibles la finitud y la contingencia. El ser participado es *finito*, porque la existencia confiere realidad actual a la esencia, que es por sí misma finita: un *modo finito* y necesario capaz de existir, y es *contingente*, porque la esencia nunca es ni exige la existencia, la recibe y la posee con la posibilidad constante de no tenerla.

La *composición real de esencia y existencia* es la *esencia metafísica* del ser participado; y la *finitud y contingencia*, son las *propiedades esenciales*, que emanan de aquella esencia.

4. La diversidad, multiplicidad y cambio de los seres participados, determinados por el acto y la potencia

La esencia, al intervenir como potencia limitante del acto, hace posible la multiplicidad del ser. Un Acto puro de existir, sin esencia realmente distinta que lo limite, no puede ser sino único e inmultiplicable. La limitación del ser posibilita su multiplicación.

Otro tanto sucede con la diversidad de los seres. Las diferentes notas de la esencia —determinadas por las formas diversas— permiten la existencia de seres específica y aún genéricamente diversos [34].

El cambio metafísico —*creación y aniquilación*— se funda en esta composición de esencia y existencia, la composición de potencia y acto más profunda, que afecta al ser mismo como participado.

Los otros cambios ya no dentro del *ser*, sino de la *esencia*: cambios sustanciales y accidentales, se fundan en la *composición de materia primera y forma sustancial* y de *materia segunda y forma accidental*, respectivamente, como potencia y acto dentro de la esencia

También en esta composición de materia y forma sustancial se funda la multiplicidad de los individuos dentro de la misma especie. Es la *materia primera*, receptor puramente potencial de la forma, sin ninguna nota determinante, y hecha "ésta o aquélla" por la cantidad [35], la que permite la multiplicidad numérica de la forma, precisamente porque, desprovista de toda nota propia, la materia sólo es capaz de limitar a un determinado sujeto o individuo, las notas específicas provenientes del acto esencial.

5. La composición de potencia y acto, realizadora de la participación

La Existencia imparticipada, sola o actuando junto con las causas segundas, es la Causa *extrínsecamente participante* —*ejemplar, final*

y eficiente— de todo ser participado en sus constitutivos de esencia y existencia. El efecto de esta *acción o fieri participante* está realizado como *esencia* y *existencia* —*composición metafísica*—, ya como *materia* por las causas intrínsecas de *potencia y acto*, en sus tres formas: ya *primera y forma sustancial* —*composición física de la esencia*—, ya finalmente como *materia segunda o sustancia y forma accidental* —*composición física accidental*—.

El mundo inmediatamente dado está constituido en su diversidad y multiplicidad de entes finitos, por el acto y la potencia en sus diferentes realizaciones.

El grado mayor de participación o perfección de un ser está constituido por una mayor intervención del acto sobre la potencia y, correlativamente, por una menor intervención de ésta sobre aquélla. Así, fuera del Ser imparticipado que es —sólo El— el Acto puro de Existir o la Existencia, todos los demás seres son compuestos de acto y potencia. Unos sólo compuestos de existencia y acto esencial o forma pura —los ángeles—. Son actos puros esenciales o predicamentales. Estas formas o espíritus puros perfectísimos tienen toda la perfección esencial específica sin límites —son infinitos en su esencia, *infinitos predicamentales* o en cuanto *tales seres*, no en cuanto ser— sin determinaciones individuales distintas de las esenciales, son individuos por las mismas notas específicas. Así el Arcángel Gabriel tiene la perfección infinita predicamental, es la *Gabrielidad*: es individuo por sus mismas notas específicas, y por eso agota la infinitud predicamental de la especie o esencia.

Los seres materiales, en cambio, están limitados aun en su acto esencial o forma. Esta es limitada, dentro de la esencia o especie, a un determinado individuo. Por eso dentro de la especie —cuyas notas proceden de las formas— caben indefinidos individuos. Es decir, que en los seres materiales no sólo la esencia limita, como potencia el acto de existencia, sino que aún dentro de la esencia, la potencia de la materia limita al acto de la forma.

Dentro de los seres materiales, la gradación ontológica creciente está señalada por la mayor perfección o independencia del acto esencial, de la forma, sobre la potencia de la materia, en otros términos, por el grado de *inmaterialidad*, hasta llegar a la total inmaterialidad o *espiritualidad* —propia del alma o forma sustancial del hombre—.

Luego del hombre, con su forma espiritual, siguen en descenso los seres materiales con formas inmateriales o sobresalientes sobre la materia, pero sin dejar de depender a la vez de ella. En primer lugar están los animales, dotados de vida sensitiva, y luego los vegetales, dotados de vida vegetativa. En el último término descendente están los seres totalmente materiales o inorgánicos, en que el acto de la forma está enteramente sumergido y dependiente de la materia.

Desde el *Acto puro* de Existir imparticipado de Dios hasta la *potencia pura* o materia primera —*el no ser limitante del ser*— los seres participados se constituyen, en su mayor o menor perfección,

en la escala ontológica, en la precisa medida de la hegemonía del acto sobre la potencia, y se ubican, por esa misma razón, en mayor o menor grado de participación del Acto puro de ser [36]

Así podríamos trazar las líneas fundamentales de este cuadro de la gradación descendente del ser, desde el *Acto puro* de existir hasta la *potencia pura* de la materia. En la cima está el *Ser imparticipa*, el único que es el Acto puro de existir, sin potencia alguna, en quien la esencia se identifica con el Acto de la existencia.

Con una esencial diferencia, que no permite *nada unívocamente común con El* [37], y que implica la caída inconmensurable desde el Ser imparticipado al ser participado, desde lo Infinito a lo finito, desde lo Necesario a lo contingente, sigue la inmensa gama de seres participados, que se constituyen por esa misma razón y según vimos (nº 3), como *esencias* que *no son* sino *que sólo tienen* existencia. De esta constitución del ser participado brotan, como sus propiedades esenciales, la *contingencia y la finitud* y la consiguiente composición de *sustancia y accidente.*

De estos seres, algunos poseen una esencia, que es puro acto sin ulterior limitación. Son las formas o espíritus puros —los ángeles de la Revelación judeo-cristiana— los *actos esenciales y receptos.*

Más abajo están los seres compuestos de potencia y acto dentro de la esencia: los seres materiales, cuya forma o acto esencial está recibido y coartado por la potencia de la materia, que lo multiplica en indefinidos individuos dentro de la especie.

Ya dijimos más arriba, que dentro de estos seres materiales, la perfección de los mismos está determinada por la eminencia de la forma sobre la materia, es dceir, por la *inmaterialidad.*

En el escaño último estaría la *materia primera*, la *pura potencia*; la cual, por su misma noción, no puede existir sola, pues para ello necesitaría el *acto* de la existencia y dejaría de ser pura potencia [38].

Entre el *Acto puro del Ser o Existencia imparticipada* y la *pura potencia* de la materia, la participación de aquella Existencia desciende y penetra en mayor o menor grado en los seres participados —constituidos tales por su composición real de esencia y existencia— en la medida de una mayor realización del acto esencial o forma y de la eminencia del mismo sobre la materia: desde el acto puro esencial de la forma espiritual, pasando por la forma espiritual unida sustancialmente a la materia, del hombre, hasta los seres cuya forma está enteramente sumergida en la materia, con los seres intermedios cuya forma emerge en mayor o menor grado sobre la materia.

De este modo se ve cómo la diversa composición de acto y potencia —esencia y existencia y la consiguiente de sustancia accidente, propia de todo ser participado, y luego la de forma sustancial y materia primera en los variados grados de inmaterialidad de aquélla —*realizan* la participación, *son el efecto de la acción causal participante del Ser imparticipado.*

III

LA ANALOGIA

1. La analogía, expresión lógica del ser

Sabido es que el ser en todo su ámbito no puede ser expresado por un concepto unívoco, ya que de ser así lógicamente se identificarían todas sus diferencias —desde que ellas también son *ser*— y conduciría a un monismo metafísico contradictorio. La historia de la Filosofía corrobora esta afirmación.

Mas lo que nos interesa en este trabajo es comprobar cómo el re-descubrimiento y re-incorporación de la participación en la Metafísica de Santo Tomás, ha conducido a una profundización y re-esclarecimiento de la naturaleza y alcance de los conceptos análogos que la expresan [39].

Frente a una concepción eminentemente aristotélica de la Ontología, desarrollada restrictivamente por la doctrina del acto y la potencia, conducida por Santo Tomás al seno mismo del ser participado con la distinción y composición real de la esencia y existencia —participación *in facto esse*—, Cayetano, y la Escuela Tomista han sostenido, con razón, *la analogía de proporcionalidad intrínseca*, como expresión lógica adecuada de la misma[40]. En efecto, la diversa gradación ontológica de los seres encuentra adecuada formulación en esta analogía, que expresa la razón de esencia y existencia, presente y común a todos los entes, bien que realizada de diferente manera [41].

En cambio, la analogía de *atribución intrínseca* —defendida por Francisco Suárez y negada por Cayetano y su Escuela— para la aprehensión del ser, expresa al *Ser imparticipado* que existe por sí mismo, como *analogado principal*, y a los *seres participados*, como *analogados secundarios*, que sólo se comprenden por referencia a Aquel, sin cuya acción causal no podrían ser en su esencia necesaria ni tampoco en su existencia contingente. Esta unidad del concepto análogo de atribución intrínseca abarca a todos los seres, pero no del mismo modo: al Ser imparticipado y necesario, como *analogado principal* que existe y que no necesita de otro para justificar su Existencia, y a los seres participados, como *analogados secundarios* que sólo pueden ser comprendidos en su razón de ser —en su esencia y en su existencia—, por referencia a Aquel Ser primero imparticipado [42].

La amplitud ontológica, lograda con la reincorporación al pensamiento de Santo Tomás, de la participación a la doctrina del acto y la potencia, lógicamente ha conducido a la extensión e integración de las dos analogías que las expresan, respectivamente, la de *atribución intrínseca: expresión de la participación o fieri del ser participado; y la de proporcionalidad intrínseca, expresión de la gradación ontológica realizada por el acto y la potencia, es decir, de la participación in facto esse* [42].

2. Acto y potencia y analogía de proporcionalidad

Los seres inmediatamente dados a la inteligencia, a través de la experiencia sensible, son los seres materiales finitos y contingentes: los *seres participados*.

En un primer momento la inteligencia los aprehende en su *ser*, pero sin conocer todavía su esencial relación de dependencia con el Ser imparticipado. Más aún, la mente humana puede poseer también el conocimiento del Ser de Dios, sin atender expresamente a esta relación causal frente a los entes mundanos.

Tal aprehensión primera e inmediata de los seres en sí mismos, sin atender a su carácter de participados o imparticipados y a la consiguiente relación de dependencia de aquéllos frente a éste, encuentra su expresión connatural en el concepto análogo de proporcionalidad intrínseca del ser: cada ser es considerado en sí mismo, sin relación a otro, como una esencia que existe, pero *de un modo sólo relativa o proporcionalmente idéntico*. En esta formulación análoga del ser, cada ente está expresado en su ser propio, sin relación a otro, y por ende, sin atender a la gradación de los analogados: el principal y los secundarios. En esta analogía el concepto del ser es el mismo, porque expresa siempre una *esencia que existe*, pero lo expresa sólo imperfectamente: *una esencia que existe o puede existir de múltiples maneras diferentes*.

La analogía de proporcionalidad intrínseca es, pues, suficiente para expresar los seres en su escala ontológica, constituida por la intervención del acto y la potencia en diversos grados, sin tener en cuenta su relación de dependencia de un ser respecto a otro.

De aquí que mientras la Metafísica tomista se mantuvo en la consideración de la doctrina de la potencia y del acto para explicar el ser en su diversidad y multiplicidad, se atuvo a esta analogía de proporcionalidad intrínseca, que la expresa adecuadamente; y rechazó la analogía de atribución intrínseca, que no respondía a esta perspectiva del ser[44].

3. Participación y analogía de atribución intrínseca

El enriquecimiento de la Ontología del Aquinate por una profundización de la misma con la *noción de participación* que fundamenta y da razón de la diversidad y multiplicidad de los seres, constituidas por el *acto y la potencia*, ha hecho necesaria la reincorporación de la *analogía de atribución intrínseca* y de su integración con la *analogía de proporcionalidad intrínseca*, para dar expresión cumplida al ser en todo su ámbito y significación: en su *fieri* —*participación*— y en su *factum esse* —*realización de la misma por la potencia y el acto*—.

De origen platónico, incorporada a Santo Tomás a través de San Agustín, pero velada durante mucho tiempo tras la conceptualización y terminología aristotélica, recién ahora la participación logra ubicación cabal y en toda su extraordinaria significación dentro de la Metafísica del Angélico Doctor. Pero esta incorporación exige su expresión

lógica precisa y adecuada, que no es otra que la de la *analogía de atribución intrínseca*, la cual, por el otro extremo, también estaba en Santo Tomás. De aquí que el re-descubrimiento de la *participación* —del *fieri* causal del *ser*— ha traído aparejado también el re-descubrimiento y re-valoración de la *analogía de atribución intrínseca*, como expresión del ser en su *fieri* o dependencia participante o causal del Ser imparticipado, comprehendido en esta noción del ser como analogado principal, sin el cual no tienen razón de ser ni de ser comprendidos los seres participados [45].

De aquí que, si en un primer momento, la inteligencia sólo considera a los seres en sí mismos, más o menos perfectos, según la mayor o menor intervención del acto y la potencia que lo constituyen, y únicamente en una segunda instancia, más profunda, penetra en su relación de participación o dependencia del Ser imparticipado; así también la analogía de proporcionalidad intrínseca, que en el plano lógico expresa los seres múltiples y diversos tales como inmediatamente le son dados, ha de ampliarse e integrarse con la analogía de atribución, cuando la mente profundiza y considera los seres participados en cuanto tales o dependientes de la acción causal del Ser imparticipado, sin la cual aquellos no tendrían razón de ser.

4. Conclusión: los dos aspectos del ser y sus dos expresiones analógicas respectivas

El re-descubrimiento y re-valoración de la analogía de atribución intrínseca en la concepción Tomista, que ha venido a enriquecer e integrarse en la analogía de proporcionalidad intrínseca, expresa más adecuadamente la mente del Angélico Doctor [46], y es consecuencia, en el plano *lógico*, de un esfuerzo de profundización en el plano *ontológico* del pensamiento del Aquinate, y ha conducido al re-descubrimiento en él de la *participación* o *comunicación* del ser desde el Ser imparticipado a los seres participados, y al consiguiente enriquecimiento de su doctrina ontológica del ser, considerado en sí mismo y en constitución de potencia y acto [47].

Sintetizando, pues, lo dicho, la profundización y ensanchamiento del ámbito de la Metafísica Tomista, desde la consideración del Ser y de los seres en sí mismos, constituidos en diversa y múltiple medida, por el acto y la potencia, con la consideración del descenso y comunicación causal del ser desde la Existencia necesaria e imparticipada hasta las esencias finita y contingentemente existentes de los seres participados, ha traído aparejada la profundización y el ensanchamiento e integración de su expresión lógica; desde la analogía de proporcionalidad intrínseca hasta la analogía de atribución intrínseca, que constituyen respectivamente, la formulación conceptual de ambos aspectos del ser, de su *fieri participante y de su factum esse participado* [48].

Es interesante señalar aquí, al término de esta meditación, que los esfuerzos de ilustres pensadores tomistas, realizados, ya *en un plano*

ontológico de la participación —principalmente por el P. Cornelio Fabro—, ya *en el plano lógico de la analogía* —principalmente por el P. Santiago Ramírez O. P.— han convergido en la de-velación y profundización del pensamiento integral de Santo Tomás de Aquino en sus dimensiones correlativas del *ser* y del *pensar* que lo expresa [49].

NOTAS

[1] CORNELIO FABRO, *La Nozione Metafísica di Partecipazione Secondo S. Tommaso d'Aquino*, Societá Editrice Internazionale, Torino, 1950; y *Partecipazione e Causalitá secondo S. Tommaso d'Aquino*, Societá Editrice Internazionale, Torino, 1960. Esta obra ha sido simultáneamente editada en francés por el Institut Superieur de Philosophie de Louvain, Bélgica. cfr. también L. B. Geiger, *Participation*, segunda ed., Vrin, París, 1953.

[2] JACOBUS M. RAMÍREZ O. P., *De Analogía*, t. II de las *Obras Completas*, 4 vol., Instituto "Luis Vives" de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1970.

[3] SANTIAGO RAMÍREZ O. P., *En Torno a un Famoso Texto de Santo Tomás*, en la Revista *Sapientia*, Nº 29, pág. 168 y sgs., La Plata, 1953.

[4] PLATÓN, *Sofista*, 248 E. y passim, p. ej. en *Fedón, Timeo y Teeteto*.

[5] S. THOMAS, *Pot.*, 9, 7 ad 3 y *Ver.*, 21, 1.

[6] ARISTÓTELES, *Methap.*, a, 1, 993 y b, 24.

[7] Cfr. NORBERTUS DEL PRADO O. P., *De Veritate Fundamentali Philosophiae Christianae*, Consociatio S. Pauli, Friburgi, Helvetiorum, 1911.

[8] J. GREDT, 7a. ed., 2 ts., Nº 709 y sgs. Herder, Friburgi, 1937. "Toda sustancia que es después de la sustancia absolutamente simple (*Esse*), participa de la existencia" S. THOMAS, *In Phys.* VIII, Lec. 21, Nº 13. "Es de la razón del ser causado (participado), que sea de algún modo compuesto, porque por lo menos su existencia (esse) es distinta de su esencia *quid est*", (id. *S. Th.* I, 3, 7 ad I.). cfr. *De Ente et Ess.*, c. 5 y *S. C. G.*, II, 52.

[9] "Este nombre *El Que Es* ...es el nombre más propio de Dios... Porque no significa forma alguna, sino la misma existencia (*Esse*). Por consiguiente, como quiera que la Existencia de Dios es su Esencia, y esto no conviene a ningún otro, se sigue que entre todos los otros nombres, este es el que con más propiedad significa a Dios" *S. Th.*, I, 13, 11 y I, 4, 2.

[10] *S. Th.*, I, 3, 4.

[11] E. GILSON, *El Ser y la Esencia*, pág. 45 y sgs., especialmente 113, traducción castellana de Leandro de Sesma, Desclée de Brower, Bs. As., 1951.

[12] OCTAVIO N. DERISI, *El último Heidegger*, 2a. ed., pág. 88 y sgs., Eudeba, Bs. As., 1968.

[13] E. GILSON, *Id.*, pág. 298 y sgs., y O. N. DERISI, *Id.*, pág. 64 y sgs. Cfr. J. MARITAIN, *Breve tratado acerca de la Existencia y de lo Existente*, pág. 25 y sgs., traducción de Leandro de Sesma, Desclée de Brower, Buenos Aires, 1949.

[14] S. THOMAS, *De Ente et Ess.*, c. VI.

[15] *S. Th.*, I, 15, 2 y *Ver.*, 3, 2.

[16] *S. Th.*, I, 14, 4 y I, 27, 2.

[17] *S. Th.*, I, 19, 3 y *Ver.*, 23, 4.

[18] "Dios es la misma Existencia subsistente por sí misma... Pero el Ser subsistente no puede ser sino uno... Por consiguiente, todos los otros entes distintos de El no son su existir, sino que *participan del Existir*. Es necesario, pues, que todos los entes distintos de Dios... sean causados por este único primer Ser, que existe perfectísimamente". (*S. Teol.*, I, 44, 1, cfr. *S. C. G.*, II, 15.), "Dios es la causa de todos los efectos y acciones"

(*S. C. G.*, III, 71 al fin), cfr. AUGUSTO C. CÁRDENAS, *Breve Tratado sobre la Analogía*, pág. 137 y sgs., Club de Lectores, Bs. As., 1970.

19 *S. Th.*, I, 54, 1 y 3.

20 *S. Th.*, I, 44, 1 y *S. C. G.*, II, 15 y III, 66.

21 *S. Th.*, I, 25, 1, ad 4 y I, 25, 3.

22 *S. C. G.*, I, 74.

23 *S. Th.*, I, 19, 3 y *Dis.*, 45, 2.

24 *S. Th.*, I, 44, 1, I, 45, 2 y I, 45, 3.

25 *S. Th.*, I, 104, 1 y ad 4 y *Com. Theol.*, 15.

26 *Ver.*, 21, 6 y *S. C. G.*, III, 70 y 66, cfr. *S. Th.*, I, 105, 5 ad 2.

27 *S. Th.*, I, 104, 1.

28 Cfr., O. N. DERISI, *Metafísica y Poesía*, Suplemento Literario del diario *La Nación*, 24 de junio de 1973, Buenos Aires.

29 ARISTÓTELES, *Metaph.*, Lib. I y II.

30 ARISTÓTELES, *Metaph.*, 1, 1045 b y 3, cfr. *Com. S. Thom.*, lect. 5 Nº 1825 y sgs. y *Pot.*, I, 1.

31 *Phys.*, I, 7, 190 b. 17.

32 *Methap.*, 17, 1028 a 18 y *S. Th.*, I, 45, 4.

33 *In Boet De Hebd.*, Lec. 2, y *Ver.*, 27, 1 ad 8.

34 *Cfr.* CHARLES BOYER, *Cursus Philosophicus*, 11 millares, t. I, Pág. 325 y sgs. Desclée de Brower, París, 1937.

35 *In Boet. De Trin.*, IV, 2 ad 4 y *S. Th.*, III, 72, 2, Cfr. UMBERTO DEGL'INNOCENTI O. P., *Il Principio D'Individuazione Nella Scuola Tomistica*, principalmente pág. 9 sgs. y 130 sgs., Editrice Della Universitá Lateranense, Roma, 1971.

36 Cfr. A. VALENSIN, *A Travers la Metaphysique*, pág. 168-169, París, Beauchesne, 1925.

37 Cfr. O. N. DERISI, *La Trascendencia del Ser Divino*, en la Revista *Sapientia*, Nº 2, pág. 25 y sgs., La Plata, 1946 y en el cap. VI de esta obra.

38 S. THOMAS, *In Metaph.*, VII, Lec. 2, Nº 1285 y Nº 1292.

39 Cfr. SANTIAGO RAMÍREZ O. P., El trabajo citado en la nota Nº 3.

40 THOMAS DE VIO CARDINALIS CAIETANUS, *De Nominum Analogia*, c. III, Angelicum, Roma, 1934. Cfr. AUGUSTO C. CÁRDENAS, *Opus. Cit.* .. ..

41 CAIETANUS, *Op. cit.*, c. VI.

42 Cfr. FRANCISCUS SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, ed. bilingüe de la Biblioteca hispánica de Filosofía, T. I, pág. 360 y sgs., Gredos, Madrid, 1960. Cfr. también el trabajo del P. RAMÍREZ, cit. en la nota 3.

43 Cfr. SANTIAGO RAMÍREZ, *Ibid.*

44 Cfr. P. G. M. MANSER, O. P., *La Esencia del Tomismo*, Traducción de Valentín J. Yebra, "Instituto Luis Vives" de Filosofía, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1947.

45 Cfr. JACOBUS RAMÍREZ, O. P., *De Analogia*, 4 vol. "Instituto Luis Vives de Filosofía", Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1970. Esta obra es sin duda lo mejor y más exhaustivo, que, histórica y doctrinariamente, se ha escrito sobre la Analogía.

46 Cfr. BERNARD MONTAGNES O. P., *La Doctrine de l'Analogie de l'Etre D'Aprés Saint Thomas d'Aquin*, Publications Universitaires, Louvain, 1965. El autor hace ver cómo Santo Tomás ha empleado una analogía en una época de su vida, y otra en otro período de la misma. Esta circunstancia ha dado pie a que se invocase la autoridad de Santo Tomás en favor ya de la una ya de la otra de las analogías. Pero la verdad es que las dos son de Santo Tomás y están en sus obras.

47 Cfr. CORNELIO FABRO, *op. cit.*, pág. 65 y sgs.

48 Id., *op. cit.*, pág. 338 y sgs.

49 Cfr. JACOBUS RAMÍREZ O. P., *op. cit.*, vol. IV, pág. 1711, Nº 761 y sgs., especialmente pág. 1726 y sgs., Nº 780-782.

CAPÍTULO VIII

LA TRASCENDENCIA DEL SER DIVINO

SUMARIO: 1. Las pruebas de la existencia de Dios concluyen en la Existencia de un Ser que es Existencia Pura. – 2. La existencia o Esse per se subsistens —formalmente identificada con la Inteligencia— constituye la esencia metafísica de Dios. – 3. El sentido de la Infinitud divina nos da el sentido de la trascendencia del Ser de Dios. – 4. Analogía de nuestros conceptos de Dios. – 5. Origen de la analogía de nuestros conceptos de Dios. – 6. Trascendencia del Ser divino implicada en el conocimiento analógico de Dios. – 7. Este conocimiento analógico de Dios se ubica entre la univocidad racionalista y la equivocidad agnóstica. – 8. La multiplicidad individual, específica o genérica, esencial al ser creado. – 9. Esencial individualidad del Ser divino, fuera de toda composición de individuo y especie o de especie y género. – 10. La esencial unicidad de Dios radica en la irreductibilidad de su Ser trascendente a concepto unívoco, fundada a su vez en la Perfección infinita de Dios. – 11. Tal trascendencia del Ser divino funda la posibilidad del ser creado. – 12. La gradación ontológica de la individuación, de acuerdo a la perfección de un ser: con el crecimiento de ésta, la individuación se hace por algo más elevado, hasta Dios, quien se individualiza totalmente por el acto puro de su Existencia. La Trascendencia de Dios, consecuencia de esta individuación. – 13. Sentido de trascendencia y soledad del Ser divino. – 14. Epílogo. El misterio de la Encarnación y el de la Participación de la vida divina, invenciones de la Sabiduría y del Amor de Dios para franquear sobrenaturalmente la trascendencia de su Ser —esencialmente infranqueable en sí misma— en la entrega total de Sí a la creatura en la Persona del Verbo.

1. Las pruebas de la existencia de Dios concluyen en la Existencia de un Ser que es Existencia Pura

Las "quinque viae" o argumentos de Santo Tomás para probar la existencia de Dios conducen a la conclusión *inmediata* de la existencia de un *primum Movens inmobile*, de una *Causa prima efficiens*, de un *Ens per se necessarium*, de un *Maxime Ens* y de un *Aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem, independens in ordinando mundum*. Partiendo de una existencia concreta dada a nuestra intuición empírica, ascendemos por las cinco vías hasta la existencia de un Ser que posee *a se el ser*, o en otros términos, cuya esencia *es ser Motor inmóvil* —incapaz de ser movido por otro—, *Causa eficiente incausada, Ser absolutamente necesario* o no indiferente

para existir, sin *cuya Existencia* no hay razón de ser de aquella existencia intuitivamente aprehendida. En efecto, para dar explicación racional, razón de ser metafísica de una existencia concreta, empíricamente dada, que siendo contingente, vale decir, sin ser la Existencia, *ha llegado a tenerla*, hemos de admitir, en suprema instancia metafísica, la existnecia de algo que posee esa misma perfección sin haberla recibido de otro, por identidad con su propia esencia, en una palabra, a un Ser que no *tenga*, sino que *sea* una Perfección y que, consiguientemente, esté siempre en acto y sea el *Acto* puro de la misma. El tránsito de la potencia al acto, del no-ser en acto al ser en acto o existente, el acrecentamiento de la existencia implicado en él, sólo tiene explicación cabal, en último término, en la Existencia del *Acto mismo o puro* de esa misma perfección que ha llegado a existir, la cual es el punto de partida de la demostración. Sin la supremacía y causalidad eficiente, final y ejemplar de la *Perfección en Acto puro* esencialmente existente —o sea existente por identidad con su esencia— *la existencia* de las perfecciones contingentes no tiene razón de ser, no podría existir. Pero *el hecho* es que existen. Luego existe aquella otra Perfección en sí, aquella Perfección pura, con prioridad causal a éstas.

Ahora bien, un Ser que *sea* esencialmente una Perfección en acto o existente: el *Primum Movens inmobile, la prima Causa incausata, etc., a fortiori* es esencialmente *el Acto puro de Ser o existencia.* En efecto, una determinada Perfección en acto o existente *implica a fortiori* la *existencia*, sin la cual no habría tal perfección en acto. Un Ser, pues, que no *tiene* recibida sino que simple y esencialmente *es* una determinada perfección existente, a fortiori, *es Existencia* o *el Acto puro de Ser.*

Y un Ser que *esencialmente existe* o que *esencialmente es* su Existencia, es la *Existencia (Esse) a se*, infinita; puesto que la esencia de tal Ser consiste en existir, en ser la existencia: una *Esencia que simplemente es Existencia* o *Acto puro de ser*, y, como tal, sin límites e infinito. Porque en verdad si la existencia de un ser finito es finita, no lo es por sí misma sino en razón de la esencia que actualiza; la cual la coarta al acto preciso de sus propias y determinadas notas específicas e individuales finitas. La existencia, que de sí sólo dice y es acto o perfección pura y carente, por ende, de toda imperfección y limitación, si se realiza finitamente es por algo distinto de ella misma, por la esencia que *la recibe (potencia)* y la coarta en la justa medida de sus notas. En tales casos no se trata en rigor de la existencia, sino de una existencia, o mejor todavía, de *algo existente*, de la existencia perteneciente a un ser no como *sustantivo* sino como *adjetivo, no como algo esencial*, sino como *algo accidental*, recibido en una esencia determinada. Pero en un ser cuya esencia es la Existencia, en una pura Existencia, sin esencia distinta de sí en que se reciba, como es la Existencia de Dios —tal como a ella se llega en el término de las *quinque viae*— en la que nada hay fuera de su Existencia, la Existencia es sustancial y plena, sin límites posibles porque ella sólo

es Perfección, es Acto puro e infinito de Ser, identificado, por ende, con toda Perfección: Omniperfección.

De aquí que aquella realidad *a se*, a que conducen los distintos argumentos de la existencia de Dios, no sea sino una única y misma realidad: *la Existencia o Perfección pura, a se*, que incluye en su infinitud toda Perfección. Cada una de las Perfecciones *a se*, bajo la cual alcanza a Dios cada prueba: el *Motor inmobilis, la Causa efficiens prima*, etc., al incluir la Existencia *a se* y pura, incluye la infinita Perfección. Y como quiera que la Perfección infinita no puede ser sino una —dos perfecciones infinitas realmente distintas se destruirían como infinitas— se ve que todas aquellas Perfecciones incausadas, son una *única y misma Perfección a se infinita: el Acto puro de Ser*.

2. La existencia o Esse per se subsistens —formalmente identificada con la Inteligencia— constituye la esencia metafísica de Dios

Tal noción de Dios nos lleva al concepto más hondo, a lo que podríamos llamar la raíz de la Divinidad, o como lo llaman los escolásticos, a su *Esencia metafísica*. La existencia pura o en sí es la raíz de toda la Infinitud y Omniperfección de Dios, y la que traza la línea de demarcación y separa irreductiblemente a Dios de la creatura: la *Esencia divina* real y formalmente —en la realidad y en nuestros conceptos— es la *Existencia*. Dios no es nada más —*¡y nada menos!*— que *Existencia (Esse per se subsistens)* o *Perfección o Acto puro*; mientras que todo otro ser que no sea El, *recibe* de El la existencia, es una esencia que *no es*, sino que *tiene* la existencia, un ser, podríamos decir, cuya existencia es *de facto* y no *de jure*, a saber, cuya existencia acontece más allá de la esencia, a la cual sobreviene por accidente. Pensada la Existencia pura o Subsistente por sí misma —el *Esse per se subsistens*, que dice Santo Tomás (*S. Theol.* I, 13, 11)— se ha pensado precisamente aquello por lo que Dios es Dios, la razón o raíz de toda la Omniperfección divina, a la vez que y, por eso mismo, la diferencia esencial que distingue y separa a Dios de la creatura. Las demás Perfecciones divinas no se conciben antes sino después de esta Perfección o Acto puro de la *Existencia*, que es su manantial ontológico, su razón de ser; bien que Esta las implique en su Infinitud por una tal identificación real con ellas, que ni siquiera permita una distinción de razón conceptual perfecta o *virtualis intrinseca maior o rationis ratiocinatae cum fundamento perfecto in re*, como decimos en lenguaje escolástico. Y a la vez esa noción primera y fundamental de Dios entraña y encierra tan plenamente, realiza tan perfectamente la noción de Divinidad, que coloca a Esta infinitamente por encima y la hace irreductible a todo ser creado, el cual no sólo no es, sino que *no puede ser su* existencia, sino que sólo puede tenerla recibida, realmente distinta de su esencia [1].

Por otra parte, la inmaterialidad o eminencia sobre la potencia, el

acto, es el constitutivo formal del conocimiento y de la cognoscibilidad. No podemos detenernos aquí en la profundización que el desarrollo de semejante tesis nos impondría. Baste recordar que en un análisis objetivo el conocimiento se nos revela como la posesión inmaterial de otra forma, como la adquisición de otra forma en cuanto otra —*ob-jectum*— y no como forma de una materia o potencia a la que actualiza. Semejante posesión intencional sólo puede realizarse de un modo opuesto a la recepción material o potencial de una forma, o sea, por la inmaterialidad o acto. Conocer, es, pues, la adquisición de una nueva existencia para formar un acto distinto al suyo, y con el cual se identifica en cuanto otra u objetiva, es decir, intencionalmente. Lo que se opone, por ende, a tal identidad es la materia o potencia que coarta su forma. El conocimiento surge por el enriquecimiento de una forma o acto que, al liberarse de la materia o potencia, posee en la riqueza de su acto existencia para otra forma en cuanto otra *(objeto)*. Por eso, cuando la inmaterialidad o acto de una forma logra la inmaterialidad perfecta, la espiritualidad, alcanza *ipso facto* el acto de inteligencia a la vez que su propia inteligibilidad como objeto. Y cuando ese acto espiritual, libre ya de toda materia o potencia en el plano de la esencia, llega a deshacerse absolutamente de toda potencia, no sólo en el orden de la esencia sino en todo orden, sin composición alguna de potencia y acto, sin ni siquiera la composición de esencia y existencia, común a toda creatura, y llega a ser Acto o Existencia pura, en esa misma medida es Acto puro de inteligencia o inteligibilidad. *Intelección en acto y Objeto entendido en acto: Intelección en acto de sí misma* "Intelección de la propia intelección", como con precisión define Aristóteles metafísicamente a Dios.

Ahora bien, hemos visto antes que la esencia metafísica de Dios es su *Existencia pura* y subsistente por sí misma *(Esse per ser subsistens)*. Por otra parte, acabamos de ver ahora que Existencia pura es real y formalmente lo mismo que Intelección de sí misma. Por consiguiente, la Esencia metafísica de Dios puede expresarse por ambos conceptos de *Existencia o Inteligencia en acto o Intelección de sí misma*, que real y formalmente son un mismo y único concepto, es decir, dos conceptos entre los cuales no sólo no hay distinción real o de razón con fundamento real perfecto *(virtualis maior)*, pero ni siquiera distinción de razón con fundamento real imperfecto *(virtualis minor)*, como la que media entre las demás Perfecciones divinas, sino sólo distinción puramente de razón sin fundamento alguno real intrínseco: *pura distinctio rationis ratiocinantis*, como dice el preciso lenguaje escolástico [2].

3. El sentido de la Infinitud divina nos da el sentido de la trascendencia del Ser de Dios

Y henos ya colocados ante el misterio natural ontológico de la trascendencia divina.

Cuando afirmamos que Dios es infinitamente perfecto, no queremos decir tan sólo que la perfección creada en Dios se hace infinitamente más grande, como si se tratase solamente de una magnificación infinita de la perfección finita. Queremos decir mucho más, que Ella es infinitamente más pura, más irreductible y de otra naturaleza infinitamente más perfecta que todo ser creado. No queremos atribuir a Dios una infinitud cuantitativa, o mejor, una infinitud en dimensión ontológica a partir del ser creado, una dimensión horizontal del ser creado elevado al infinito —cosa absurda, por lo demás, porque en esa línea predicamental contingente y, por ende, limitada, es imposible la plena o absoluta infinitud— sino una Infinitud en calidad —si valiese el vocablo predicamental en este orden extra-predicamental— en dimensión vertical o trascendente, que además de hacer a Dios infinitamente más perfecto que toda creatura creada o creable, y precisamente por eso, hace que todo ese Ser o Existencia pura de Dios sea de otro orden, infinitamente superior y más perfecto que el del ser creado. Por la Existencia pura, Dios no sólo se agranda infinitamente más allá del límite ontológico de la creatura, sino que se levanta y separa de ella también infinitamente en la perfección de su Ser.

Tal el sentido de la trascendencia divina.

4. Analogía de nuestros conceptos de Dios

Para ver mejor el alcance y penetrar más hondo en este concepto de la trascendencia que enaltece infinitamente la perfección divina por sobre toda creatura, vamos a expresar el mismo concepto bajo otras dos facetas, que si bien realmente reinciden y no son sino una profundización de la razón ya expuesta, sin embargo nos la presentan bajo nueva luz: son ellas la de la analogía con que conocemos el Ser divino y la de su esencial unicidad.

Gracias a que es el más abstracto de todos nuestros conceptos, la razón de ser conviene a todas las cosas existentes o posibles. Su comprehensión objetiva es mínima. Sólo dice: *lo que existe o es capaz de existir*, una esencia o modo de existir referido a una existencia.

Mas esta misma delgadez de comprehensión abre infinitamente su extensión y hace que la noción de ser esté por encima de la unidad propia de todos nuestros conceptos unívocos, de todas las especies y géneros —conceptos objetivos que se aplican y "predican" de sus "inferiores" con perfecta identidad formal— incluso de los diez géneros supremos o predicamentos, a los que, en línea ascendente de abstracción, se reduce toda la realidad creada: substancia, cantidad, cualidad, relación, etc.

Pero a la vez y por eso mismo, esta situación de comprehensión hace que tal noción no pueda ser encerrada en un concepto unívoco y que convenga y se aplique por igual y de idéntico modo a sus inferiores. El concepto de ser no es un super-género, cuyas diferencias serían los géneros supremos o predicamentos. Para ello sería preciso

que éstos estuviesen fuera de la comprehensión del ser, y no fuesen por ende *ser* —desde que la diferencia específica debe estar fuera y *añadirse* el concepto del género como nota nueva— y si no son ser, *no serían*, serían *nada*, y no podrían ser tampoco diferencia específica.

Abstractísima como es y por encima de los géneros supremos de los predicamentos, esta noción de ser —precisamente por la mínima comprehensión de sus notas objetivas— penetra y está en el fondo de todo concepto y en todas sus partes: desde los géneros hasta las últimas diferencias individuales. Es ella el último substractum en el fondo y en todas las determinaciones de cualquier concepto, suprimida la cual desaparece toda noción genérica, específica o individual. Las nociones genéricas, específicas e individuales difieren entre sí, y conceptualmente no se implican, aunque realmente se identifiquen; pero todas convienen —aún en las notas más diversas que las diferencian— en la noción de ser. Pero, por eso mismo, no pueden ellas concordar e identificarse formalmente en esta noción de ser como en algo unívoco, genérico, perfectamente idéntico —de otro modo las diferencias serían no-ser y dejarían de ser diferencias— sino como algo en que a la vez *convienen y diferen.* Tal la *unidad analógica* de la noción de ser. Y ¿qué es este algo *común-diverso* propio de la noción de ser? Es la *existencia* —*acto, perfección*— que toda realidad posee según su modo o esencia propia. Todo ser es algo que en acto o potencia posee la existencia. Pero esta existencia *(acto)* varía de ser a ser, no es la misma, de acuerdo a su *modo* propio o *esencia* de realización *(potencia)*. Afirmar que la noción de ser conviene por analogía a dos cosas equivale a decir que las dos son existentes, pero de acuerdo a su modo peculiar diferente. Entre tales conceptos vige una verdadera semejanza de razones, bien que sin alcanzar la identidad de las mismas, pues en tal caso se convertirían en conceptos unívocos. Por eso, se la llama con el nombre de *analogía de proporcionalidad.* Cuando decimos, por ejemplo: "Dios es ser", simplemente "es o existe", y "la creatura es ser", o simplemente "es o existe", afirmamos que Dios existe o que la existencia conviene a Dios de un modo semejante —no idéntico— al del que conviene a la creatura. O dicho en forma de proporción: Dios —su Esencia— es a su Existencia semejantemente a lo que la creatura —su esencia o notas constitutivas— es a su existencia. Así la Esencia de Dios no es otra que la misma Existencia, es simplemente Existencia pura; en cambio, la de la creatura es realmente distinta y sólo *tiene* existencia, y tiene existencia, consiguientemente, en el preciso modo determinado —y por ende finito— de su esencia. La existencia o acto —meta a que apunta todo ser— está realizada de modo esencialmente diverso en Dios y en la creatura: pura Existencia en Aquél, existencia de algo, de una esencia en ésta.

5. Origen de la analogía de nuestros conceptos de Dios

Por otra parte, el ser es el objeto formal de toda inteligencia, sin

excluir la divina. Sólo que cada inteligencia se pone en contacto con el ser como objeto, en el preciso grado de la escala ontológica de su propio ser. Tal el llamado *objeto formal propio* de cada inteligencia, mediante el cual conoce ella todo otro ser. Es decir, cualquier otro ser —superior o inferior, de acuerdo a la perfección o plenitud de su acto o existencia— que no sea este objeto formal propio, proporcionado al ser de una inteligencia, no puede penetrar en ésta sino en la luz inteligible de aquel ser, proporcionado al intelecto. Así Dios, el Ser o Existencia subsistente, tiene como objeto formal propio su mismo Ser infinito, en el cual, por ende, conoce todo otro ser posible o existente de un modo eminente o superior a la realidad del ser conocido, o como dicen los tomistas, *in specie excedente*: Dios conoce todo ser como es en sí mismo, pero de un modo y en un objeto formal propio infinitamente superior a la realidad conocida. En cambio, el espíritu puro creado (ángel) y el alma separada tienen como objeto formal propio el ser espiritual de su substancia, en cuya luz inteligible se refracta la luz inteligible de todo otro ser, incluso del de Dios, para penetrar en su inteligencia.

Pero la inteligencia humana de un *alma espiritual unida al cuerpo*, tiene como objeto formal propio el *ser material*, la esencia o *quidditas rei materialis*, que dice Santo Tomás: *lo inmaterial* (el ser) de las cosas *materiales* (*el ser encarnado*, diríamos, proporcionado al alma unida al cuerpo). Vale decir, que la inteligencia humana no conoce *primo et per se*, directamente y con propiedad, más que el ser o esencia de las cosas materiales, el grado inferior de la escala ontológica, el ínfimo y menos inteligible en sí mismo de todos los seres. Ningún otro ser puede penetrar en ella sino a través y en la inteligibilidad pobre de este ser material, de un modo inferior, por ende, a su propia realidad. Mientras la Inteligencia divina conoce todos los seres en el objeto infinitamente superior a ellos, en su propia Esencia divina, en el extremo opuesto, nuestra inteligencia humana conoce todo ser también, pero en el ser más inferior de todos. Y así también, mientras los objetos creados son conocidos por la Inteligencia divina como son en sí, pero de un modo infinitamente superior a ellos mismos; Dios —y proporcionalmente los objetos espirituales— son conocidos por nuestra inteligencia humana en su auténtica realidad, pero de un modo pobre, infinitamente inferior a su propia realidad, en la luz mortecina del más inferior de todos los seres: el ser finito material.

A partir de este objeto formal propio o proporcionado, el único que alcanza inmediatamente y como tal por abstracción de sus notas cuantitativas y materiales, la inteligencia humana llega a formar el *concepto análogo del ser en sí*, a que nos hemos referido más arriba. Lo que ha quedado, después de tales abstracciones —el *ser en cuanto ser*, está en el tercer y último grado de abstracción formal— es el concepto de *ser: una esencia capaz de existir*. Este ser, residuo inteligible de tales abstracciones, proviene del ser material y de su inteligibilidad,

aunque prescindiendo ya de las notas materiales. Con él podemos conocer —analógicamente— el ser o inteligibilidad de los demás seres espirituales, incluso del Ser divino, pero de un modo infinitamente desproporcionado e inferior a la realidad de este Ser. De aquí que todos nuestros conocimientos, aún los más elevados, tengan su origen y fundamento y se formen a partir de nuestros conceptos propios del ser material. La inteligibilidad y comprehensión objetiva que en ella resta, proviene exclusivamente de este concepto inicial, único directamente y como tal determinado por la realidad extramental puesta al alcance inmediato de nuestra ineligencia

A más de este concepto análogo del ser —y demás perfecciones puras o trascendentales con él identificadas, como las de Verdad, Bondad, Belleza, Unidad, Inteligencia, Voluntad, etc.—, en cuya noción hay algo de *común-diverso* —*análogo*— con todos los seres, incluso con el Ser de Dios, que los capacita, por eso, para significar y conocer la Esencia divina, hay otros conceptos análogos también, que, unidos a los anteriores del ser y perfecciones puras, nos ayudan a aprehender de algún modo la Divinidad: son los conceptos negativos, formados por exclusión de lo imperfecto para significar la perfección contraria, y que con más propiedad cuadran a Dios.

Catafáticos o afirmativos los primeros, éstos son los *apofáticos* o negativos. Así *inmortal* (no-mortal), *inmenso* (no-medido), *infinito* (no-finito), *inmutable* (no-mudable) y otros, son conceptos análogos negativos, formados por la negación de la imperfección de los conceptos del ser material *mortal, medido, finito, mutable*, etc., que en la luz pobre y finita del *ser* material, y de un modo imperfecto y negativo, expresan la realidad positiva e infinitamente perfecta del Ser divino. El concepto formal propio del *ser material*, fundamento de todos nuestros ulteriores conocimientos intelectuales, aún de los más elevados, convenientemente elaborados por la abstracción de las notas materiales, conserva como residuo de tales operaciones, la comprehensión objetiva del Ser —Verdad, Bondad y demás perfecciones puras, es decir, que en su concepto no encierran imperfección— que, confortado con la negación de las imperfecciones y limitaciones del ser material y creado, sirve para expresar y significar de un modo imperfecto y no proporcionado al objeto, pero de un modo verdadero y seguro que sólo a El conviene, la misma Realidad divina. La unidad-diversa de toda la gama ontológica del Ser, Existencia o Acto, es iluminada en nuestra débil inteligencia, por la inteligibilidad del ser material, por abstracción de las notas materiales que lo liberan de la cortación de la materia y lo elevan a expresar el ser espiritual y el ser en sí, y por la negación de toda limitación, que lo levantan a significar el Ser —Verdad, Bondad, etc.— infinito de Dios, a infinita distancia de su Perfección sin medida, sí pero también a captar con verdad y seguridad semejante Realidad divina.

6. Trascendencia del Ser divino implicada en el conocimiento analógico de Dios

Ahora bien, Dios no es más que el *Esse per se subsistens*, Existencia pura e infinita, sin esencia distinta, sin notas determinantes, plenitud, por ende, de Perfección. Acto puro diverso de todo ser creado, compuesto de esencia y existencia. Por eso, hay que abstraer de nuestros conceptos propios toda nota material y negar de ellos toda limitación, romper la unidad de su univocidad, para retener la única posible con que aprehender de algún modo, sin deformarlo, la de la analogía. Dios se coloca así de golpe más arriba y fuera de todas las nociones genéricas más abstractas, fuera de los predicamentos, que siempre son conceptos *esenciales*, de notas o modos de existir finitos. Todo concepto unívoco, por genérico que sea, es finito y, como tal, sólo puede convenir a la creatura.

Entre Dios y la creatura no hay, pues, noción específica ni siquiera genérica común. No es posible univocidad alguna de conceptos —así sea la del género supremo o predicamental— entre el ser extrapredicamental de Dios y el enteramente predicamental de la creatura. Nada se dice de Dios y de la creatura con el mismo sentido, con una significación perfecta o unívocamente idéntica, como acaece entre los individuos de una misma especie o entre especies de un mismo género o entre los géneros próximos de un mismo género supremo. Cuando afirmamos de Dios el Ser, la Existencia, el Acto, la Perfección, la Substancia, la Inteligencia, la Voluntad y demás atributos, tales nociones están atribuida a Dios de un modo diferente al de la creatura, sin la imperfección, limitación y potencia, que incluyen en sus realizaciones creadas, como en su estado puro, en cuyo concepto no se incluye más que perfección. Dios es verdadera o formalmente esas y demás perfecciones puras, ya que ellas en su comprehensión no dicen sino perfección, pese al modo imperfecto con que las expresan, por el origen de tales conceptos. Dios es, pues, verdadera y realmente Existencia, Inteligencia en su estado puro, sin las imperfecciones y finitud con que tales perfecciones se ralizan en la creatura Tales perfecciones están en Dios, dicen los tomistas, *formaliter* (como tales) *eminenter* (sin sus imperfecciones). En cuanto a las otras perfecciones esenciales imperfectas —*perfectiones mixtae*— en cuya esencia misma penetra la imperfección, no pueden estar formalmente en Dios, sino sólo *eminenter*: está en El todo lo que de perfección encierran, sin sus imperfecciones. Mas como la imperfección penetra y es de la esencia misma de tales perfecciones, ellas no pueden estar en El formalmente o como tales. Purificarlas de su imperfección importa destruirlas en su formalidad o esencia propia. Nada hay, pues, perfectamente común entre Dios y la creatura. Ni las perfecciones simples o puras —formalmente identificadas con la misma noción de Ser, de Existencia o Acto— ni mucho menos las mezcladas de imperfección se atribuyen idénticamente

a Dios y a la creatura, como se atribuyen las notas específicas o genéricas a los individuos o especies, respectivamente.

De aquí que, conducidos hasta la existencia de Dios, con la diafanidad de la evidencia metafísica más clara, en el extremo de esa demostración, en la conclusión en que aprehendemos tal Existencia, la Esencia de Dios, por su misma grandeza y Perfección infinita, desborda y trasciende toda noción unívoca y escapa a los límites precisos y claros de nuestros conceptos propios, tomados inicialmente de los seres finitos, más aún, de la esencia de los seres materiales. Alcanzar y expresar la Esencia divina en la pobre luz inteligible de tales nociones finitas y materiales —purificadas y confortadas por la negación y la abstracción— es la tensión interna del *concepto análogo*. Con él significamos la Perfección infinita, colocada a infinita distancia de la realidad creada y material, en donde bebemos nuestros primeros conceptos. Con toda seguridad, a partir de la existencia de los seres dados a nuestra experiencia, desde la *creaturidad, contingencia, movilidad, finitud, etc.*, ascendemos hasta la Existencia de Dios; mas en ese preciso momento, la infinita inteligibilidad de su Esencia, hiere nuestros ojos e impide su visión y aun su concepto propio, y sólo podemos significarla de algún modo —ya que no comprehenderla ni siquiera entenderla *con propiedad*— en la penumbra inteligible de nuestras ideas de los seres creados materiales, en el "claroscuro" de nuestros conceptos análogos.

Cuando pensamos y hablamos, pues, de Dios debemos saber que nada de cuanto afirmamos de su Ser y Perfección, le conviene del mismo modo que a la creatura; y si bien el lenguaje y aun los conceptos nos traicionan, debemos constantemente corregirlos, levantando —por una purificación y confortación— tales conceptos y palabras a una significación que infinitamente los sobrepasa.

Si el Ser de Dios no trascendiese todos nuestros conceptos unívocos y no se colocase por encima de todas nuestras nociones individuales, específicas y genéricas, más allá de los géneros supremos y predicamentos, sino que, por el contrario, se identificase en su concepto unívoco, así fuese sólo en el de ser, el panteísmo se seguiría inevitablemente y con él la destrucción misma del concepto de Dios. En efecto, desde que la noción de ser —u otra cualquiera— es unívoca para Dios y la creatura, no es posible diferencia alguna entre ambos y, en general, diferencia alguna dentro del ser, ya que toda noción unívoca —genérica o específica— no se puede contraer a sus inferiores —en nuestro caso, la noción de ser a Dios y a la creatura— sino por una nueva noción que la determine a una u otra especie o individuo. Ahora bien, fuera del ser, no existe sino el no ser, la *nada*. Si, pues, el concepto de ser no fuese análogo, es decir, si en su propio seno no encerrase los modos esencialmente diferentes de su realización, sino unívoco, a la manera de género y diferencia, sin encerrar dentro de sí diferencia alguna que la determine, no habría ya manera de determinarlo, puesto que tales determinaciones que sobrevienen *desde fuera* del concepto de ser,

no pueden ser sino no-ser, *nada*, se diluyen aun como pura diferencia. Y desde entonces no es posible *diferenciación* ni distinción alguna dentro del ser: el ser no es sino uno y absoluto, *a se*, y todas las diferencias y distinciones son aparentes, porque imposibles. Y estamos ya implacablemente encerrados en el panteísmo, cuya conclusión final es el ateísmo, desde que, al atribuir a Dios los predicados de la creatura, constituyéndolo en la inmanencia de ésta, ipso facto lo destituye de su esencia y atributos divinos.

De aquí también que todo racionalismo que al partir de un modo u otro —en un sentido realista, como Parménides, Spinoza, o trascendentalista, como Hegel o Croce— de la sola idea o conocimiento sin tener en cuenta la experiencia —única puerta de intuición humana de lo existencial, y con ello de la distinción y diversidad de los seres— univoca el concepto de ser, desemboca y *de jure* viene a dar irremisiblemente en el panteísmo, realista o idealista trascendental, respectivamente. La univocación de la noción del ser substancial y la univocación de la noción de ser en general está, respectivamente, en la raíz del panteísmo spinoziano y hegeliano, así como la analogía reside en la base misma de la trascendencia de todo auténtico teísmo.

7. Este conocimiento analógico de Dios se ubica entre la univocidad racionalista y la equivocidad agnóstica

Sin embargo las nociones con que significamos a Dios no se quiebran tampoco en una equivocidad pura, que haría inaccesible nuestro conocimiento de Dios y lo condenaría al agnosticismo.

La verdad sobre nuestro conocimiento de Dios —tal cual cuidadosamente lo expresa el tomismo— se ubica entre dos extremos igualmente erróneos: entre la univocidad y la equivocidad de nuestras nociones atribuibles a Dios y a la creatura, que conducen inevitable y respectivamente al panteísmo y al agnosticismo; errores aparentemente antagónicos, que desembocan, sin embargo, en un mismo término: el *ateísmo*.

Si, pues, nuestros conceptos análogos de Ser y Existencia, Acto Perfección y demás nociones trascendentes con él formalmente identificadas no alcanzan la diafanidad inteligible de la univocidad —y no la podrían alcanzar sin caer en el panteísmo, según lo dicho— que permitiría aplicarlos por identidad genérica o específica a Dios y a la creatura, sin embargo, en medio de la esencial tensión de plurisignificación que encierran, y en la misma realización diversa con que se aplican a tales términos extremos, hay algo común, que permite aplicarlos *proporcionalmente* al Ser increado y al ser creado. Cuando atribuimos a Dios y a la creatura el ser, la existencia, la inteligencia, etc., aunque sepamos que el Ser, Existencia, Inteligencia, etc., de Dios es diverso del de la creatura y está enteramente fuera de todo predicamento, sin embargo algo llegamos a significar de común y verdaderamente exis-

tente en ambas realidades: el acto de ser, existencia e inteligencia. Y si tal noción común no alcanza la unidad, es porque la diversidad penetra dentro de ella misma, dentro del mismo concepto de tal perfección común: la existencia de Dios y de la creatura se realizan de manera diversa, están afectadas intrínsecamente de los modos *a se y ab alio*.

Mínimo como es este lazo de unidad que vincula a Dios, y a la creatura en la noción común del ser y demás perfecciones trascendentales con él identificadas —común no por univocidad, sino por analogía— es lo suficiente para poder demostrar y llegar con toda evidencia y certeza a la existencia de Dios, a partir de la creatura. Sin ella, caeríamos en la equivocidad y quedaría roto todo puente o camino de acceso desde la creatura hasta el Creador. El *agnosticismo* sería la última consecuencia de romper la analogía del concepto de ser en la multiplicidad de la equivocidad, así como el racionalismo panteísta es el término final al que conduce la disolución de la substitución de la oscuridad analógica por la claridad unívoca. Y por una lógica paradoja de que está llena la historia de la filosofía, este agnosticismo que rompe amarras con el Ser auténtico de Dios al encerrar en Sí mismo al ser finito, así sea en la trascendentalidad pura del espíritu, en el idealismo más riguroso, acaba convirtiendo a este ser que nada quiere saber con Dios, en un ser *a se* y divino, por donde viene a desembocar también —por el camino antagónico del racionalismo— en el mismo error panteísta.

El auténtico conocimiento de Dios se coloca, pues, en una cima abrupta y difícil, entre dos fáciles declives, entre dos extremos erróneos, que amenazan constantemente contra él y que la historia nos los recuerda demasiado vivamente: el racionalismo panteísta, que hace unívoca la esencia de Dios con la del ser creado, y el agnosticismo también panteísta, que la hace equívoca. Nuestro verdadero conocimiento de Dios es un conocimiento *firme* y *seguro*, porque el ser de la creatura exige y refleja necesariamente el ser de Dios (contra el agnosticismo); pero a la vez es un conocimiento *pobre*, por analogía, porque la Esencia del Ser —que no es sino su Existencia— la Esencia infinita y omniperfecta sólo es alcanzada en la débil luz de la inteligibilidad del ser que no captamos inmediata e inicialmente sino en su realización o encarnación de ser o esencia material, y a partir de la cual y en su débil inteligibilidad elaboramos nuestro concepto de Dios (contra el racionalismo).

Ni racionalismo ni agnosticismo, sino *intelectualismo* analógico de Dios. Gracias a estos pobres conceptos análogos, llegamos a conocer a Dios con toda certeza: hay un vínculo nocional común entre Dios y la creatura, que permite subir —por el principio de causalidad— desde la *existencia* del ser creado hasta la *Existencia* del Ser increado. Pero ascendemos así hasta la Existencia de un Ser divino, cuya Esencia —real y formalmente identificada con su Existencia— desborda y no se deja encerrar por identidad perfecta en un género de tales conceptos, así sean los más genéricos, sino sólo significar obscuramente en la pe-

numbra de los conceptos análogos. Por eso, en la sucesión de causas llegamos a Dios no simplemente como a la *primera* de la serie, sino como a Primera sin otra igual. *In finem nostrae cognitionis Deum cognoscimus tanquam incognitum.*

Semejante trascendencia de su ser, significada en la analogía, coloca a Dios tan por encima de todo ser creado, que nada posea El perfectamente común con ningún otro ser, y que sólo consigo mismo tenga una perfecta identidad. Y ahora se comprenderá mejor lo antes dicho de que Dios es infinitamente perfecto, no en la línea del ser creado, como si fuera este ser infinitamente agrandado —lo cual, de no ser contradictorio e imposible, no superaría la univocidad ni el panteísmo consiguiente— sino perfección infinita, que, por su concepto mismo, implica la trascendencia por sobre todo ser creado e imperfecto, ya que sólo en el plano trascendente a todo ser contingente e imperfecto, en la trascendencia total de la *perfección pura* es posible y se da la Infinitud absoluta de todas las perfecciones, la Omniperfección de Dios.

8. La multiplicidad individual, específica o genérica, esencial al ser creado

El segundo camino para llegar a aprehender de algún modo esta trascendencia del Ser de Dios es el de su *unicidad*. Camino, por lo demás, que en el fondo se reduce al anterior; pero que nos permite llegar a una mejor intelección de tesis tan importante de la teología natural.

Existe una triple unidad: la *unidad predicamental*, propia de los seres cuantitativos o materiales; la *unidad trascendental* o esencial, propia de todo ser, que es indiviso en sí mismo y de todo otro, y finalmente, la unidad estricta y absolutamente tal, la *unidad numérica* por la cual un ser excluye de sí la división o multiplicación en muchos inferiores.

Siendo Dios la *Existencia o Acto puro* no cabe en él composición alguna —pues argüiría en su *Ser potencia y limitación* de las partes respecto al todo— y menos la cuantitativa, que implica partes materiales y accidentales. De aquí que en Dios no haya unidad predicamental cuantitativa.

En cuanto a la unidad trascendental, propia de todo ser en la medida de su ser, como identificación con él, es indudable que conviene a Dios y es infinita y trascendente como su propio Ser.

En lo que queremos penetrar ahora es en la unidad numérica de Dios, por la cual es El tan uno, que no sólo de hecho no hay más que un único Dios, sino que es imposible y absurdo que haya más de uno. Y nos interesa para el objeto de esta exposición, porque tal conclusión implica en su raíz y a ella se viene a dar a partir de la trascendencia divina.

En efecto, es imposible que la Divinidad o Esencia divina se multiplique o pueda multiplicarse no sólo como la especie en sus individuos,

pero ni siquiera como el género en sus diversas especies. Vale decir, que la Divinidad está tan por encima de todo género —lo que equivale a afirmar su trascendencia— que es imposible colocarla en una noción unívoca —género o especie— capaz de multiplicarse en sus inferiores —especies o individuos, respectivamente.

Que la Divinidad no puede ser *especie* capaz de realizarse por contracción de notas individuales en muchos individuos, síguese del hecho de que Dios es una forma o Esencia pura o inmaterial.

Los seres espirituales no pueden individualizarse sino por su forma misma espiritual, que es su acto esencial, principio específico a la vez, por ende. En efecto, son seres simples, formas puras, incapaces de ser individualizadas por algo distinto de la forma misma, tal como acontece en los seres materiales, compuestos de materia y forma. En éstos la unidad específica —habida físicamente por el acto esencial o forma— es contraída por las notas individuales —cuya raíz física es la materia *"signata quantitate"*, la materia dividida o señalada por la cantidad. De aquí que en las formas puras o espirituales, enteramente desprovistas de materia, la forma —principio esencial único y simple de ellas— sea específico e individual a la vez. Por eso también que en los seres puramente espirituales —los ángeles, por ejemplo— no quepa más de un individuo en cada especie, y cada individuo encierre toda la perfección de la especie: infinitud predicamental o *secundum quid*, infinitud o perfección total de la especie.

Si, pues, ningún ser espiritual puede distinguirse de otro como individuo dentro de una misma especie —tal como acaece en los seres materiales— y la *distinción* individual entre ellos implica la *diversidad* específica, a fortiori tal conclusión valdrá para Dios, que no *sólo es Esencia o Forma pura, sino Existencia, Acto puro.*

Sin embargo, todo ser espiritual creado, desde que su esencia (o forma) *no es* su *existencia*, sino que la *tiene* contingentemente, es decir, que la ha recibido, en última instancia, de un Ser que existe necesariamente, de una *Esencia que es su Existencia*, síguese que el acto existencial se realiza en ellos limitadamente: como *actuación* de su forma o *esencia* específica. El ángel, que posee toda la perfección de su esencia o forma, no posee sin embargo la Perfección simpliciter infinita, porque al *no ser su existencia sino tenerla tampoco es*, sino que *tiene su* perfección en el preciso y limitado grado de su *esencia*. Esto permite que la perfección de los seres espirituales creados, siendo esencialmente limitada, pueda encerrarse en conceptos unívocos, limitados y, por ende, *predicamentales*, y haya entre ellos, consiguientemente, alguna noción genérica, en la que convengan como especies de un mismo género próximo, o, por lo menos, como géneros de un mismo género superior o supremo. Y desde entonces se ve cómo sea posible entre ellos la *multiplicación* específica o genérica de un género superior.

9. Esencial individualidad del Ser divino, fuera de toda composición de individuo y especie o de especie y género

Pero también semejante multiplicación está excluida de Dios. Y en este caso nos encontramos ante solo Dios. Por su simplicidad Dios ha de excluir toda composición en su Esencia, es Forma pura, excluye también —sólo El— toda composición entre Esencia y Existencia. A diferencia del ser creado, Dios *es* la *Existencia* misma, su Esencia *es* y se confunde no sólo real sino hasta *formalmente* —es decir, que aun en el concepto son idénticas— con su Existencia: es la pura Existencia o el puro Acto de Ser o Perfección. La creatura, como esencialmente contingente que es, no es sino que *tiene* la existencia, y, por ende, se distingue realmente de ella [3]. De otra suerte, si la esencia de la creatura fuese su existencia, esencialmente existiría, no podría dejar de existir y, como su esencia con la que se identifica, sería una Existencia necesaria, sería Dios. Sólo Dios es su Existencia, sólo en El la Esencia consiste y es la Existencia o Acto.

Ahora bien, el *Esse per se subsistens* excluye toda potencia, es Acto puro, actualidad plena. Y por eso mismo, no puede *ser determinado* por otra noción. En otros términos, si el Ser de Dios poseyera algo de genérico, capaz de ser contraído a una especie —por una diferencia específica— habría en Dios algo *potencial*, determinable y algo determinante, e ipso facto se autodestruiría el concepto mismo de Acto puro de Dios, habría dejado de ser El la Infinitud absoluta u Omniperfección —*esencia física* de Dios— y la Existencia misma o subsistente —*esencia metafísica* de Dios—.

Por aquello mismo que Dios es lo que es —Esencia— Dios es real y formalmente la Existencia, y como la Existencia es esencialmente individual —en el orden real o existencial lo universal como tal es contradictorio y, por ende, absurdo— Dios es *esencialmente individual* excluyendo no sólo el hecho, sino la posibilidad misma de que exista otro Dios.

La unicidad de Dios finca, pues, sus raíces en su Esencia metafísica —su *Esse per se subsistens* o Existencia pura— que por su actualidad omnímoda excluye toda composición de género o diferencia, y se coloca por sí misma en la Existencia individual. Si fuese posible otro Ser divino, si Dios no fuese esencialmente único, Dios no sería la Existencia pura —y consiguientemente dejaría de ser Dios— sino algo genérico o específico —la divinidad —contraído a dos o más diferencias específicas o individuantes.

10. La esencial unicidad de Dios radica en la irreductibilidad de su Ser trascendente a concepto unívoco, fundada a su vez en la Perfección infinita de Dios

La raíz de la unicidad de Dios implica, pues, la exclusión en el Ser divino de toda noción genérica o específica, común con otro ser y,

por ende, que ningún concepto o género predicamental nuestro —en los que se encuadra todo ser creado— pueda aplicarse unívocamente al Ser divino.

La unicidad de Dios radica, pues, en la trascendencia de su Ser divino y en la consiguiente irreductibilidad a cualquier concepto unívoco o predicamental.

Por su Esencia misma, por su simple Acto puro de Existir, Dios se coloca fuera y más arriba, a distancia infinita de todo otro ser —que, consiguientemente, no puede ser sino el creado y contingente— con el que no tiene nada, ni siquiera un aspecto, de perfectamente común. Ningún concepto nuestro puede aplicarse como tal a Dios, sin deformar su divina Esencia y "creaturizarla", por así decirlo. Sólo purificando nuestro concepto de su imperfección y negando la imperfección creada, así en la negación de lo limitado y en la penumbra de la perfección creada liberada de su creaturidad, en una palabra, sólo *analógicamente* podemos significar de algún modo —ya que no comprehender— la Esencia de Dios.

Tal situación trascendente del Ser divino fuera y rebasando todo concepto unívoco, colocándose por encima de todo predicamento, se funda a su vez en la Perfección infinita de su Ser, por la que Dios no es el ser creado infinitamente acrecentado en su perfección unívoca —cosa contradictoria, pues tal univocidad implica finitud— sino trascendido y dejado infinitamente abajo, para alcanzar la Perfección pura sin límites en la simplicidad del Acto o Existencia, por la que Dios no es el ser creado agrandado en su perfección unívoca, sino la concentración y plenitud ontológica, que lo trasciende. El Ser de Dios no es de la misma naturaleza perfectamente común que el ser creado, ni siquiera en un aspecto genérico; nada de unívoco lo une o pone en el mismo plano ontológico.

11. Tal trascendencia del Ser divino funda la posibilidad del ser creado

Semejante tesis de la trascendencia del Ser divino —tesis central y fundamental de toda la metafísica tomista e íntimamente unida y hasta implicada en la de la analogía de nuestros conceptos de Dios— explica a su vez la posibilidad y el sentido ontológico del ser creado sin contaminación posible con la Realidad infinita. Porque así como Dios no puede no ser único y la multiplicidad de la Divinidad está excluida por la misma Esencia divina; la multiplicidad del ser, fuera de Dios, es posible por tratarse de la existencia contingente. El panteísmo, basándose en la infinitud de Dios, pretende hacer imposible la multiplicidad del ser, y excluir como absurda toda creación estrictamente tal fuera del Ser de Dios. Desde Parménides a Spinoza y desde Spinoza a Hegel y Croce, el panteísmo arguye con toda lógica la exclusión de tal multiplicidad del dominio óntico, una vez que ha *univocado* la noción del ser. Dios es el Ser infinito, así arguye, y,

por ende, es imposible todo otro ser que no sea El, puesto que todo otro *ser* restaría algo a la Infinitud divina y la destruiría en su concepto mismo. Contra este preciso argumento no hay escapatoria alguna si el *Ser* de Dios y el *ser* creado se colocan en un mismo género, si se los *univoca*, significando algo perfectamente idéntico. Precisamente ese mismo argumento, llevado al Ser divino, constituye otra de las razones desarrolladas por Santo Tomás [4] y los escolásticos para probar la unicidad de Dios: es imposible *otro* Dios, la multiplicidad del Ser divino, porque en tal caso ningún Dios sería infinito, al faltarle el ser o perfección de los otros. Pero este argumento *ab absurdo* para excluir la multiplicidad en el seno de la divinidad, vale allí, pues en la hipótesis imposible supuesta, los dioses poseerían unívocamente la Esencia divina.

En cambio, el Ser divino no excluye a los seres creados. En efecto, esencialmente diversas y dependientes del Ser necesario, las creaturas no *aumentan ni disminuyen* la Perfección en sí o divina. Antes y después de la creación, el Ser o Perfección pura no ha disminuido ni aumentado; sólo ha sido hecha partícipe a otros seres, y hecha partícipe de la única manera posible: por creación. El Ser divino, por su trascendencia proveniente de *ser la Existencia misma*, no puede dar la existencia a otros seres comunicándoles su propia Existencia, ya que tal comunicación del Ser divino implicaría negación de su Existencia o Acto puro y encerraría la potencia y limitación esencial a toda composición, fuera de que caeríamos en el absurdo, recién señalado, de la multiplicación del Ser divino. De aquí que el único modo de dar existencia a otros seres fuera de Dios sea el de una existencia distinta de la divina: el de una existencia contingente sacada de la nada *por creación*, participada y, por eso, en un plano tan infinitamente inferior y diverso y enteramente dependiente del Ser divino, que en nada aumenta su Perfección infinita. Si la perfección creada —real y realmente distinta de la Perfección divina— no estuviese contenida primera y eminentemente —sin la limitación e imperfección de su realización creada— en Dios, no habría razón de ser, causa, de la nueva existencia, de la aparición o acrecentamiento del acto en el orden creado. Después de la creación *hay más seres* (en número), *pero no más Ser* o *Perfección*. La creación, en el sentido de aumento de la Perfección o Existencia pura, es absurda, e imposible por ende, porque equivaldría a *crear a Dios* —esencialmente increado e incausado— o, lo que es lo mismo, algo de Dios, aumentar el Ser o Perfección divina, lo cual, a más de argüir contra su Infinitud y Necesidad esencial, destruiría su propia esencia de Acto o Existencia pura. Tal razón, vimos, es la que imposibilita la multiplicación de la divinidad, bajo cualquiera de sus formas, y hace a Dios perfectamente único, por implicar la destrucción de la Infinitud del Ser divino. Al Ser como tal, al Acto puro, a la plenitud de la Existencia o Perfección —que es Dios —la creación en nada afecta o modifica intrínsecamente. En un orden absoluto la Existencia o Perfección, el Ser no ha aumentado ni disminuido con la creación.

Queda infinito, igual que antes. Diríamos que a la Perfección o Existencia en sí —en cuanto Perfección o Existencia— no le va ni le viene la creación. Ella es imposible de acrecentamiento o disminución. Real como es, el ser creado es enteramente dependiente de aquella pura Existencia y Perfección, y sólo existe por participación y determinación de aquella infinita Perfección, en sí misma inmutable, incapaz de aumento o disminución, porque infinita. Su existencia, sacada de la nada, es posible precisamente porque la Infinitud de la Existencia divina, su Acto puro y pleno de Existencia contiene *eminentemente* toda otra existencia y hay en ella —como en su suprema causa eficiente, final y ejemplar— razón de ser para cualquier otra existencia fuera de ella, para hacer pasar de la potencia al acto a cualquier otro acto extrínseco trascendente a su propio acto, con entera y total dependencia, eso sí, de su propio Acto, por quien únicamente ha comenzado y se conserva en su existencia. El ser creado es enteramente de otro orden del Ser divino. Su existencia contingente, no aumenta ni arguye disminución en la infinita distancia de Dios, ya que no se coloca en su mismo plano, unívocamente junto a ella sino en otro *enteramente dependiente* de ella.

La trascendencia de Dios aparece así en toda su pureza e incontaminabilidad con el ser creado. Existencia incausada e infinita, por una parte, excluye esencialmente toda participación o comunicación de su Ser divino estrictamente tal, es esencialmente única, sin aumento ni disminución posible en la Plenitud de su Acto; y, por otra, Ella sola —precisamente por la infinita Perfección trascendente de su Ser— es quien hace posible la aparición de toda la realidad de los seres creados —indefinidamente acrecentable, en fuerza de la Infinitud causal de la Perfección divina, que causalmente la determina— como acrecentamiento del *número* de seres, pero en modo alguno de la Perfección pura o en sí: el Ser y la Realidad en un orden absoluto de Perfección pura han quedado como antes de la creación, no han aumentado ni disminuido y es imposible suceda de otro modo, porque no es posible acrecentar o disminuir la infinita Perfección del Ser o Existencia subsistente y necesaria, sino sólo hacerla partícipe por creación a otros seres, infinitamente inferiores y dependientes de Ella.

La Analogía de atribución intrínseca nos ayudará a comprender mejor lo dicho.

La Analogía de atribución intrínseca, redescubierta hace pocos años en Santo Tomás por el P. Santiago Ramírez O. P., ayuda indudablemente a esclarecer el tema. La Analogía de atribución supone un análogo principal, a quien conviene intrínseca y principalmente la noción, y a los inferiores con relación a ella.

Cuando los analogados inferiores se refieren al principal, a quien conviene la noción siempre intrínsecamente, por *pura relación*, la analogía de atribución es *extrínseca*. Así *sano* conviene intrínseca y principalmente al hombre —o al animal— y sólo extrínsecamente al *alimento*, que lo causa, o al *color* que lo manifiesta.

En cambio, la Analogía de atribución intrínseca es la propia del ser: conviene intrínseca y principalmente al Ser en sí de Dios, y sólo por dependencia causal de El, como efectos suyos, pero intrínsecamente, conviene a los seres participados. Estos son realmente seres, pero sólo inmediata y enteramente causados por Dios. Dios es el Acto puro e infinito de Ser, y dependiente de El, como de su Causa, son intrínsecamente los seres creados; pero sin aumentar para nada el Ser o Perfección infinita de Dios, que contiene *eminentemente* —es decir, sin su esencial imperfección predicamental constitutiva— el ser de tales seres creados.

12. La gradación ontológica de la individuación, de acuerdo a la perfección de un ser: con el crecimiento de ésta, la individuación se hace por algo más elevado, hasta Dios, quien se individualiza totalmente por el acto puro de su Existencia. La Trascendencia de Dios, consecuencia de esta individuación

En la medida del acrecentamiento de su acto o perfección, la individuación de un ser se hace por algo cada vez más elevado y menos de común que tiene él con los demás seres. Así los seres inferiores en la escala ontológica, los seres materiales, se individualizan por la materia y comunican *específicamente* en razón de la misma forma o acto esencial. De ahí la multiplicación de los individuos dentro de la misma especie. Estos seres sólo se distinguen entre sí en razón de lo *puramente potencial: la materia.* Todo lo que de acto o perfección hay en ellos, todas las notas genéricas o específicas del árbol porfiriano, les son comunes, y sólo se individualizan en una multitud, indefinida por lo demás, por las notas provenientes del principio material, puramente potencial, incapaz de añadir, por eso, perfección alguna, y que, como puro sujeto de recepción, simplemente sella y distingue los distintos individuos.

Más arriba, los seres espirituales o formas puras creadas se individualizan ya por el *acto* esencial o forma pura *de su esencia,* por la que se especifican, de modo que la especie es esencialmente individua y hace imposible más de un individuo dentro de su seno. Sin embargo, tales individuos específicamente diversos, comunican en alguna noción genérica superior, tal como la sustancia espiritual, bajo la cual pueden multiplicarse indefinidamente. Con el acrecentamiento de su perfección específica, de su acto, la comunicación de los seres se hace cada vez más genérica, y, por ende, menor. Sin embargo, por más que se ascienda en el orden creado, las perfecciones quedan invariablemente dentro de los predicamentos, y, por eso mismo, siempre permanece algún aspecto genérico —por elevado y mínimo que sea— de unidad y comunicación con los otros seres.

Pero cuando en un tránsito infinito pasamos del ser creado al Ser increado, la individuación se hace no ya por el principio potencial

—como los seres materiales— pero ni siquiera por el *acto de la esencia* —como en los de todos los seres espirituales creados— sino por el mismo y único *Acto de Ser*, real y formalmente identificado con la *Esencia*, entonces Dios es individuo con todo y lo único que es, *es total y enteramente individual y único*, sin posibilidad alguna de comunicación —así fuera la más mínima y genérica— con otro ser. Dios se coloca así con su realidad única y total en la incomunicabilidad de su absoluta y perfecta *trascendencia* de todo su Ser por sobre todo otro ser real o posible. Ni bien salimos de la Existencia divina, increada, la caída ontológica es vertical e infinita: sólo es posible el ser creado, contingentemente existente, que no *es* sino que *tiene* la existencia, *recibida* y causalmente *dependiente* de la Existencia increada. Por eso, para significar su Ser divino sólo nos resta la pobreza de la analogía por la vía *catafática* o afirmativa de nuestros conceptos abstractísimos del ser común y demás perfecciones puras o trascendentales —nociones en las que conviene con el ser creado, bien que de un modo esencialmente diverso aún en esa misma noción— y por la vía *apofática* o negativa de las imperfecciones del ser creado.

13. Sentido de trascendencia y soledad del Ser divino

Tal la unicidad y trascendencia absoluta del Ser divino, que nada tiene ni *puede tener* de unívocamente común con cualquier otro ser, y cuya realidad total es enteramente otra al de cualquier otro ser creado real o posible. Desprovistos de todo concepto unívoco con que significar con propiedad el Ser divino, en el único camino de acceso hasta El, en la penumbra de la analogía, en que se nos manifiesta de algún modo, la trascendencia de la Existencia pura y subsistente nos hace vislumbrar y estremecer ante el misterio de la Grandeza y Perfección infinita de Dios, a infinita distancia y por encima del pobre ser creado. También todo este mundo del ser creado, aun suponiéndolo acrecentado indefinidamente en número y perfección, se nos aparece en su radical contingencia y finitud, incapaz de modificar en lo más mínimo ni positiva ni negativamente el orden absoluto y puro del Ser y la Existencia, en sí misma inmutable, en su Infinitud y Trascendencia sobre todas las vicisitudes de aquel ser creado, que *no es* sino que *tiene existencia*.

Nuestras demostraciones de la Existencia de Dios, que nos conducen a Ella con una evidencia apodíctica e irrefragable, nos arrojan en su conclusión a una luz deslumbrante, llena de misterio, de la trascendencia de esta Esencia que es pura e infinita Existencia. En el término de tal demostración, venimos a desembocar en una Realidad sin medida o en una Perfección infinita, que desborda todos nuestros conceptos propios, esencialmente recortados con los límites de determinadas notas; nos encontramos frente a un Ser, que no podemos encerrar en ninguna idea ni expresar unívocamente en un concepto, así sea el más genérico. Por la luz inteligible de los seres creados, partiendo

de la intuición de su existencia, mediante el principio de causalidad, ascendemos hasta la Fuente misma de esa luz, pero una vez ante Ella, el esplendor fulgurante de Su Verdad sin medida ni contorno hiere en lo más vivo y quema la pupila de nuestra inteligencia hecha para luz limitada de los seres finitos, y para contemplarla de algún modo, así sea desteñido y oscuro, hemos de tamizarla y ensombrecerla un tanto a través de nuestros conceptos de las perfecciones puras —ser, bondad, inteligencia, etc.— purificadas de la imperfección de sus realizaciones creadas —de los que inicialmente las hemos tomado— y mejor todavía, a través de los conceptos negativos de las imperfecciones del ser creado. Como los pájaros de la noche, dice Santo Tomás en pos de Aristóteles, nuestros ojos intelectuales no pueden contemplar directamente la luz del supremo Inteligible y han de echar mano del prisma de los conceptos de las perfecciones creadas a fin de poderlo contemplar a través de éstos, previamente adaptados por la negación y purificación de la analogía, que los capacita para expresar de algún modo tamaña Omniperfección. Sólo en la imperfecta unidad del ser —uno en la diversidad de sus realizaciones o modos de ser— y demás conceptos trascendentes, con él identificados, de las perfecciones puras y en la negación de la limitación e imperfección del ser creado, llegamos a tocar y a significar de un modo pobre e imperfecto —por abstracción y negación— la Realidad omniperfecta de Dios.

El Ser de Dios aparece así y se nos manifiesta en toda su grandeza ante nuestra débil inteligencia y, en general, ante toda inteligencia creada, por encima y enteramente irreductible al ser creado bajo cualquiera de sus formas, en su *esencial Soledad divina*, absolutamente incomunicable con ninguna otra realidad. Intimamente presente por su acción, indispensable a todo otro ser para existir y obrar, Dios permanece siempre en sí mismo, irreductible a toda comunicación —así fuese en la noción más adelgazada y genérica— con otro ser que no sea el suyo. Semejante Soledad o aislamiento del Ser divino respecto a todo otro ser, semejante Unicidad absoluta de la Divinidad, individualizada y totalmente cerrada por su misma Esencia metafísica, por su Existencia, como se ha podido ver, no es hija de una limitación, de una impotencia para trasgredir los límites de su ser, sino al revés, de una Plenitud infinita de Perfección o Existencia, imposible, en un orden absoluto de la Realidad, de ser acrecentada o disminuida en su simplísima Unidad. Frente a una tal riqueza ontológica, sin límite ni medida de ningún género, sólo cabe, no el acrecentamiento, sino la *participación contingente* de la misma: la creación, la multiplicación de los seres beneficiados con la recepción de una perfección y existencia, que reciben y pueden recibir sólo de Aquella otra, porque antes estaba en Ella, de un modo eminente o sin imperfección, identificada con la Perfección infinita.

14. Epílogo. El misterio de la Encarnación y el de la Participación de la vida divina, invenciones de la Sabiduría y del Amor de Dios para franquear sobrenaturalmente la trascendencia de su Ser —esencialmente infranqueable en sí misma— en la entrega total de Sí a la creatura en la Persona del Verbo

En su Ciencia, Bondad y Poder infinitos, y sin trasgredir las exigencias de su Trascendencia divina, Dios encontró el modo de darse todo entero a la creatura en el misterio de la Encarnación y de la participación de su misma vida divina concedida a los hombres por la gracia santificante en su incorporación a Cristo. Encerrado en la trascendencia de su infinita Perfección y sin poder descender de su Ser para mezclarlo con el nuestro —así fuese en el aspecto abstracto o genérico— levantó la Humanidad de Cristo para hacerla *naturaleza suya*, naturaleza de una Persona divina. La naturaleza divina y la naturaleza humana no se fundieron en un solo ser o naturaleza —así quedó intacta la trascendencia del Ser de Dios— pero se unieron, como naturaleza de una misma Persona, en la Segunda Persona de la Santísima Trinidad, en el Hijo de Dios, hasta hacerse de este modo verdadera naturaleza de Dios.

Salvada así perfectamente la incontaminabilidad del Ser divino con el creado, más allá pero no en contra de las exigencias naturales, más allá del ámbito asequible a las solas luces de la razón y de la Filosofía, en la órbita ya de lo sobrenatural revelado, la Sabiduría y Amor de Dios hallaron el camino de acceso, de donación y entrega total a su creatura humana, en el misterio de la Encarnación.

Y por la Encarnación, por nuestra incorporación a Cristo Redentor, Dios allanó el camino de acceso de todo hombre a la participación de su misma vida divina, por la gracia santificante —entidad creada, que excede todos los límites de lo naturalmente creado y creable— y la inhabitación de la misma Trinidad en el alma del cristiano.

El misterio de la Encarnación y Redención se nos presenta así como la invención de la Sabiduría y del Amor divino para con los hombres, a fin de franquear la trascendencia e incomunicabilidad de su infinito Ser y Perfección, de su augusta Soledad, y poder así entregarse plenamente a su creatura para hacerla partícipe de su misma vida y felicidad divina: "la Vida eterna, que estaba en el Padre se nos manifestó [en Cristo] ... A fin de que nuestra sociedad sea con el Padre y con su Hijo Jesucristo" [5].

NOTAS

[1] No podemos detenernos aquí a exponer esta tesis fundamental del tomismo de la distinción real entre esencia y existencia en las creaturas, a diferencia de la identidad real y formal de ambas en Dios, expresamente afirmada una y otra vez y presente en toda la obra del Angélico Doctor.

Principalmente el tratado de Dios Uno y Trino, de la creación, de los ángeles, de las almas, del hombre y del mundo, que constituyen la primera parte de la *Suma*, "se basa en un principio fundamental, en la verdadera identidad de esencia y existencia en Dios, y la distinción real entre la esencia y existencia en los demás seres existentes que no son Dios". (HUGON, *Las veinticuatro tesis tomistas*, págs. 67 y 68 de la traducción castellana). A manera de ejemplo —pues enumerar todos los pasajes sería larga cuenta— pueden leerse los siguientes textos de STO. TOMÁS: *S. Theol.*, I, 7, 1 ad 3; I, 7, 2; I, 50, 2 ad 3 y 4; I, 54, 3; *De Spir., Creat.*, 1; *Quod.*, III, 8, 20; *Expos. Sup. Boët. De Hebd.* II; *Cont. Gen.*, II, 52, 53 y 54; *De Ente et Essen.*, V; *Quaest. Dispu. De Ver.*, 27, 1 ad 8; *De Pot.*, 4.

El Cardenal LORENZELLI escribía hace algunos años al P. Norbert Del Prado: "Quien conozca la historia de la Metafísica desde Aristóteles a Severino Boecio, desde Avicena a Santo Tomás, y sobre todo, para quien ha leído y comprendido la Suma Teológica esta tesis es cabalmente el principio fundamental de la verdadera ciencia relativa a Dios y a las creaturas, al orden natural y sobrenatural, tal como el Doctor Angélico nos lo ha enseñado" (*Revue Thomiste*, 1912, págs. 66 y sgs.).

Para una demostración histórica de que esta tesis expresa el pensamiento auténtico de Santo Tomás, véase M. GRABMANN, *Acta Hebdomadae Thomisticae*, Romae, 1924, 131-190, y *Acta Pont. Acad. Roman. S. Thomae Aquinatis*, Romae, 1934, págs. 61 y sgs.

Para una demostración doctrinaria del mismo punto, a más de las obras corrientes de Del Prado, Hugon, Mattiussi, Boyer, Garrigou-Lagrange, puede verse el serio trabajo de Eduardo F. PIRONIO, actualmente Cardenal, *El problema de la distinción real entre Esencia y Existencia en Santo Tomás de Aquino*, Universidad Católica Bolivariana, págs. 308 y sgs., abril-julio, 1942, Medellín (Colombia).

[2] Para mayor abundamiento del tema, véase mi obra *La Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, C. III, especialmente párrafo 3 y mi obra *Estudios de Gnoseología*, p. 16 y sgs. y 35 y sgs., Educa, Buenos Aires, 1985.

[3] Cfr. la nota primera del nº 2.

[4] *S. Theol.*, I, 11, 3.

[5] *Epis.* JOAN., I, 2 y 3.

CAPÍTULO IX

EL ESSE Y EL INTELLIGERE DIVINO, FUNDAMENTO UNIVERSAL E INMEDIATO DE TODO SER Y DE TODA VERDAD Y ENTENDER PARTICIPADOS EN SANTO TOMAS

SUMARIO: I. *El Esse y el Intelligere divino, fundamento inmediato de todo ser participado, en Santo Tomás.* – 1. La filosofía de Santo Tomás, fundada en el ser. – 2. El *Esse subsistens* y sus notas esenciales. – 3. El *Esse* identificado con el *Intelligere* en el Acto puro subsistente. – 4. Dependencia absoluta del *Esse per se subsistens*, de todo ser, verdad y entender participados. – 5. Esencial dependencia de la esencia finita respecto al *Esse per se subsistens*. – 6. La esencial dependencia del acto del ser finito respecto al *Esse per se subsistens*. – 7. Identidad de Entender y Verdad, de Amor y Bondad y de Ser o Acto puro en Dios. – 8. Conclusión: todo ser —esencia y acto de ser— depende total e inmediatamente del *Esse per se subsistens*. – 9. La verdad desfigurada por el Panteísmo. – 10. El dominio absoluto del *Esse per se subsistens* sobre todos los seres creados. – 11. El conocimiento perfecto del *Esse per se subsistens*, causa de todo ser participado. – II. *El Esse subsistente, fundamento de todo entender y verdad participados.* – 1. El *Esse* fundamento de toda cognoscibilidad o verdad y de todo conocimiento del ser participado. – 2. El fundamento divino de la verdad y el conocimiento participados.

I

EL *ESSE* Y EL *INTELLIGERE* DIVINO, FUNDAMENTO INMEDIATO DE TODO SER PARTICIPADO, EN SANTO TOMAS

1. La Filosofía de Santo Tomás, fundada en el ser

Desde sus últimas conclusiones, la Filosofía de Santo Tomás está fundada y articulada, en todos sus pasos, sobre el ser [1]. Comienza por la aprehensión sensible intuitiva de los datos fenoménicos concretos de la realidad; asciende desde éstos hasta el ser o esencia de los seres materiales, mediante el conocimiento intelectivo, conceptual y judicativo, para luego, desde ellos, llegar al conocimiento de los seres espirituales. De este modo, Santo Tomás, en su Filosofía, sigue el orden natural del conocimiento sensitivo e intelectivo: desde las cosas finitas

materiales, inmediatamente dadas a la intuición sensitiva, mediante la actuación de la inteligencia pasa al conocimiento del *ser o esencia inmaterial* de los mismos, para alcanzar luego, a partir de este ser material la esencia y existencia de los *seres espirituales*, del alma humana, en primer lugar, y finalmente la Existencia en sí, el *Esse per se subsistens, fundamento último —Causa primera eficiente y Causa final suprema— de todo ser.*

El *Esse per se subsistens* es la cima alcanzada, a través de un riguroso y arduo raciocinio metafísico, como término de una búsqueda del fundamento y razón suprema de ser de cuanto es o puede ser [2]. Pero una vez alcanzada esa cima, a que conduce el raciocinio metafísico, en su última instancia ontológica, el *Esse* aparece como el *Ser imparticipado*, que es y se justifica en su ser por sí mismo [3], y que a su vez es Causa primera y necesaria de todo ente que llega a ser [4]. Todos los seres, en su variada gama ontológica, aparecen así inmediatamente procedentes, sustentados y acrecentados en su ser —esencia y existencia— por el Acto puro e infinito del Esse subsistens. "Nada hay en los entes que no proceda de Dios, que es la Causa universal de todo ser [*Esse*]. Por eso es necesario decir que Dios produce todas las cosas desde la nada" [5].

2. El Esse subsistens y sus notas esenciales

Todos los argumentos para probar la existencia de Dios, parten de la existencia de seres que no tienen razón de ser en sí mismos e implican un *Ser* —una *Causa*, una *Perfección*, un *Fin*, un *Bien*— que existe en sí mismo, o sea, que es *la misma Existencia* y que da razón de la existencia de aquellos seres que no la tienen por sí mismos [6]. Este Acto puro de Existir, necesario para explicar cualquier otro ente en su esencia y existencia, es la *Existencia en sí*, que, por su concepto —puro Acto de Existir— se justifica o tiene razón de ser en sí misma y que, por eso mismo, es imparticipado y necesario [7].

La Existencia en sí implica la *Omniperfección o Infinitud* [8]. En efecto, la Existencia no dice sino Acto o Perfección, y sólo podría ser limitada por algo extrínseco a ella misma: o bien por la causa eficiente, o bien por la potencia —en este caso la esencia—, que la recibe. Pero la Existencia en sí no tiene ni puede tener causa, porque, por su mismo concepto, existe por sí misma y es *incausada*; y tampoco puede ser limitada por la potencia de la esencia, porque la existencia en sí es el *Acto puro de Existir* y su *Esencia* es precisamente el existir o *la Existencia*, sin esencia distinta de ella misma [9]. Si el Esse es, por su esencia, Omniperfección o Perfección infinita, es también, por eso mismo *Simplicidad* [10]. Ese Acto puro e imparticipado de Existir no puede tener partes o división interna alguna —ni físicas, dentro de la esencia, ni metafísicas, de esencia y existencia dentro del ser—

porque las partes implican potencia o limitación respecto al todo, y si las partes son finitas también lo será la suma de las mismas [11].

El *Esse* es también *Inmutabilidad*, ya que toda mutabilidad se funda en la potencia distinta del acto, que está completamente ausente en el *Acto puro* [12]; y es también *Eternidad*, porque la Eternidad es la *Inmutabilidad de la Duración*: imposibilidad de comenzar o dejar de ser e imposibilidad de cambiar: un ser que es y dura todo a la vez sin que tenga cambio o sucesión, provenientes de la potencia [13]. Todas las Perfecciones infinitas, identificadas en la Simplicidad y a la vez sin cambio ni sucesión, están en el *Esse per se subsistens*.

3. El Esse identificado con el Intelligere en el Acto puro subsistente

El conocimiento y la cognoscibilidad se constituyen por la perfección del acto y la exención de la potencia, la de la materia, dentro de la esencia, y la de la esencia dentro del ser [14]. De aquí que el *Acto puro* de Ser se identifique y sea el mismo *Acto puro de Entender*, y sea también el *Acto puro de Cognoscibilidad o Verdad* conocida; y a la vez y, por eso mismo, sea también el *Acto puro de Amor y de Bondad amada* [15]. El Acto puro del *Esse per se subsistens* es, pues, y se identifica con el *Ser o Perfección infinita* y con *el Entender y Verdad* infinita y con la *Voluntad y Amor y Bondad infinita* [16].

4. Dependencia absoluta del Esse per se subsistens, de todo ser, verdad y entender participados

De ahí que nada pueda ser, en su esencia y existencia, ni mantenerse y acrecentarse en el ser, que nada pueda ser verdad o bondad o entender o querer, fuera de Dios, que no esté primero en El, que no se identifique con El de una *manera eminente*, es decir sin su esencial imperfección. "*Dios influye en el esse, posse y agere* [en el ser, en la potencia de obrar y en la acción misma] y *en todo lo que de perfección hay en el agente*" [17]. "*Todo el ser de cualquier ente y de cualquier parte del mismo, procede inmediatamente de Dios*" [18]. Se sigue también que nada puede ser ni subsistir ni acrecentarse en la existencia, ni tampoco ser en su esencia, nada puede ser verdadero o inteligible y nada puede entender, nada puede ser bueno o amable y nada puede querer, fuera de Dios, sino bajo la inmediata acción y dependencia del *Esse per se subsistens*, de quien proceden [19].

5. Esencial dependencia de la esencia finita respecto al Esse per se subsistens

Las esencias son el conjunto de notas que pueden existir, modos o capacidades finitas de existir. No implican ni dependen de su existencia para constituirse tales: son antes e independientemente de su

existencia; más aún, son siempre, aunque nunca lleguen a existir. Tampoco dependen de nuestro entendimiento, al contrario, nuestro entendimiento depende *objetivamente* de ellas, porque las esencias no son porque las pensamos, sino que las pensamos porque ellas son, porque poseen *objetividad evidente*, que se impone a nuestro entendimiento.

Las esencias, en cambio, dependen e implican esencialmente la *Existencia en sí*, el *Esse a se*. En efecto, son una capacidad o participabilidad determinada *de existir* y, por ende, implican esencial relación a la *Existencia*, es decir, son *una determinada relación a la Existencia*, sin la cual las esencias perderían su ser y su inteligibilidad o verdad. Brevemente, la determinada relación a la Existencia es *constitutiva de la esencia*, es su *modo propio de ser*.

Si por absurdo *no existiese la Existencia, nada sería posible —ni imposible, por la misma razón—*, la capacidad de existir perdería toda realidad y todo sentido. Porque si la existencia en sí no existiese, ipso facto sería *imposible* y absurda, no podría permanecer como *puramente posible*, porque una Existencia en sí, que no existiese, ipso facto no sería posible, pues no podría llegar a existir, ya que este paso de la posibilidad al existir implicaría *tránsito de la potencia al acto, composición real de la potencia o esencia y del acto o existencia* y, por consiguiente, no podría llegar a ser la *Pura existencia*.

Al constituirse por su esencial relación a la Existencia, la esencia implica esta *Existencia en sí*, al menos como posible o no absurda, porque de otro modo perdería toda su inteligibilidad o sentido de esencia. Pero una Existencia en sí que no es absurda, acabamos de señalarlo, *debe existir por sí misma y necesariamente*. En síntesis, *la Existencia en sí o existe necesariamente o es absurda, no puede ser puramente posible*. Las esencias están constituidas pues, por referencia esencial a la existencia en sí [20]. Esta es, pues, el *fundamento inmediato*, que las sustenta en su ser y sentido de tales. Ahondando aún más en busca del modo con que la Existencia sustenta y constituye las esencias, vemos que el *Intelligere* divino —identificado con el *Esse— comprehende necesariamente* la Verdad infinita, identificada con su Esencia o Esse y, por ende, no puede dejar de ver las *infinitas participabilidades finitas, los infinitos modos finitos que esa infinita Perfección o Modelo implica y funda*.

Las esencias, pues, dependen en su ser propio —que no es real en sí o en acto, sino sólo capacidad determinada de existir, *ser metafísico*— de la *Existencia en sí*, que, *como tal o Modelo o Causa ejemplar* de infinita Perfección, las *funda*, y *de la Existencia como Intelección o Entender*, que, contemplando necesariamente la infinita Perfección de su Esse o Esencia, *ve y constituye formalmente los infinitos modos finitos de participar de Ella, fuera de Ella: ve y constituye las infinitas esencias finitas* [21]. Todas las esencias o posibilidades de ser son, pues, necesarias y eternas como el Acto puro de Entender divino, que las constituye. De este Acto de Existir y Entender están en *inme-*

diata y esencial —y, por eso, también *necesaria*— *dependencia.* Verdaderamente *las esencias son, porque Dios las piensa,* porque *eterna y necesariamente las está pensando* con el mismo acto con que piensa exhaustivamente su Esse o Esencia.

6. La esencial dependencia del acto del ser finito respecto al Esse per se subsistens

Ningún ser participado es su existencia. De lo contrario, de identificarse su esencia con su existencia, sería la *Existencia* y, por ende, la *Existencia necesaria e infinita.* Más aún, *esta distinción y composición real de esencia y existencia es la esencia constitutiva del ser participado o creado* y, por eso mismo, es la nota que distingue esencialmente al ser participado del Ser imparticipado, quien a su vez es *la Existencia subsistente* [22].

De esta distinción real de esencia y existencia brotan las propiedades esenciales del ser participado: su *finitud y contingencia*: porque la existencia es limitada por la esencia —*finitud*—, y porque, al no identificarse con ella ni incluir exigencia alguna para tenerla, la posee *contingentemente,* es decir, pudiéndola no tener. Pero si la esencia finita no es la Existencia, cuando existe, su existencia depende inmediata y libremente del único ser que es la Existencia subsistente o imparticipada y, por ende, en posesión de la infinita y total Existencia. "Es necesario afirmar que todo lo que de alguna manera es, es por Dios. Porque si algo se encuentra en alguna cosa por participación, es necesario que esté causado en ella por Aquél a quien eso conviene esencialmente... Pero Dios es la misma Existencia —*Esse*— subsistente por sí misma. Por otra parte la Existencia subsistente no puede ser sino única... de lo cual se sigue, por consiguiente, que todas las cosas distintas de Dios... son causadas por un único primer Ser, que existe perfectísimamente" [23]. La Existencia en sí, por su concepto mismo, necesaria e infinita, no puede ser sino una [24]. De lo contrario no sería la Existencia en sí. Sólo por la esencia distinta de la existencia, por la potencia que limita al acto, la existencia puede ser limitada.

Por consiguiente esta Existencia o Esse per se subsistens es la fuente originaria o causa universal última de toda otra existencia o, lo que es lo mismo, de toda existencia participada. *"Todo el ser de cualquier ente y de cualquier parte suya, procede inmediatamente de Dios"* [25]. Ningún ser existente participado puede comunicar o causar por sí solo la existencia de otro ser; él es *su esencia,* pero *no es su existencia,* sólo la tiene contingentemente, él no puede causar o comunicar la existencia, que no es sino que sólo tiene, directamente y únicamente por sí a otro ser. Para pasar de la potencia al acto la acción con que causa la existencia de algo, todo ser participado que no es el Acto de existir, necesita de *la intervención del Ser que está en el Acto puro de Existir,* que es la infinita Existencia. *"Dios influye en el*

esse, posse y agere [ser, potencia activa y acción] *y en todo lo que de perfección* [*ser*] *hay en el agente*" [26]. Por eso todo existente que sale de la nada absoluta —*creación*— o es mantenido en la existencia —*conservación*— o llega a tener un nuevo acto de existir —*actividad y efecto*— requiere la *intervención causal directa e inmediata de la Existencia divina*, porque es la única que, con su *Acto infinito, subsistente por sí mismo*, puede comunicar la existencia y, por ende, dar razón de ella en todo otro ser o actividad que no es el existir [27].

Ahora bien, la Existencia en sí es *esencialmente simple* (n. 2), pues dijimos antes, la composfición implica partes que están en potencia para el todo, y, por ende, son finitas, y el todo de estas partes finitas resulta necesariamente finito. Pero si esta Existencia es simple, no puede causar la existencia participada por *emanación* de alguna de sus partes, pues no las tiene. Y como Acto puro que es, tampoco puede producirla por *información*, que implica la limitación en El por la potencia receptora. El único modo con que el Acto puro de existir puede causar la existencia *es por la vía de causa eficiente* [28].

7. Identidad de Entender y Verdad, de Amor y Bondad y de Ser o Acto puro en Dios

Por otra parte, hemos visto, el Acto puro de Existir es simple y se identifica con el Acto puro de Entender y también con el Acto de Querer o Amor y con la Bondad o Perfección amada. En la Existencia subsistente y simple no cabe actividad inconsciente alguna, puramente ejecutiva, distinta del Entender y Amar. En Dios la causalidad eficiente es totalmente consciente, es la Voluntad penetrada e identificada con la Inteligencia. *Dios crea, conserva y concurre con la actividad del ser creado con un Acto puro de Amor*, del único Acto infinito de Amor, cuyo objeto, con El identificado, es la Bondad infinita de su Esencia. De aquí que Dios cause eficiente e inmediatamente la existencia en los seres participados con el único Acto de Voluntad o Amor con que se ama a sí mismo. De aquí también que Dios no pueda querer nada sino por amor a su Bondad [29].

Sin embargo, mientras su *Bondad es amada necesariamente por el Acto puro de Amor*, identificado con Ella, la *existencia de los seres participados es causada libremente por este Acto de Amor infinito; libremente*, precisamente porque con la posesión de la Bondad infinita —identificada con su Acto de Amor— Dios posee todo Bien, la Felicidad, y *no necesita* de ningún otro ser existente, para su Bien o Felicidad. Por eso Dios causa por su *Acto de Amor* la existencia de otros seres —por *creación, conservación, concurso y premoción*— no necesariamente, sino *libremente*, y no para adquirir algo —es el Acto o Bien infinito— sino *para dar o comunicar su Ser o Bondad* infinita —por *participación causal*— a otros seres [30]. La *libertad* con que Dios *causa eficiente e inmediatamente la existencia* de todos los otros seres, im-

plica en el efecto, en el ser participado, su carácter de *contingencia*, el que pueda existir o no.

8. Conclusión: todo ser —esencia y acto de ser— depende total e inmediatamente del Esse per se subsistens

Toda existencia o es la Existencia subsistente o depende inmediatamente de la misma como Voluntad o Amor infinito, que eficiente y libremente ama y, amando, comunica la existencia. Si Dios cesase un instante de Amar a sus criaturas, dejarían ellas de existir, no por destrucción —que es un cambio de un modo de *ser* o de *tal ser*, de una esencia a otra— *sino por aniquilación*, totalmente *dejarían de ser o existir*.

Por esto también, la existencia lleva siempre la *impronta* de Dios. En ella está presente la acción amorosa de Dios, podríamos decir que está impreso el perfume de las manos de Dios: porque esa existencia o es la misma Existencia divina, o una comunicación directa e inmediata de la misma en el ser participado. *"El existir [esse] de cualquier cosa y de cualquier parte de la misma es inmediatamente de Dios"* [31]. *"Dios es el principio que da [inmediatamente] la existencia [esse], y por consiguiente que crea todas las cosas que se añaden a la existencia"* [32]. Como también la *esencia* de los seres participados es por la acción inmediata de la *Causalidad ejemplar* necesaria de la divina *Esencia e Inteligencia* —identificadas— síguese que todo el ser participado está enteramente fundado y sostenido en su ser por la acción causal inmediata de Dios: por su *divina Mirada, las esencias*, y por *su divino Amor*, las *existencias*.

Esta hermosa frase: *Somos —la esencia— porque Dios necesariamente nos piensa, y existimos porque Dios libre y generosamente nos ama*, expresa la verdad metafísica fundamental, la razón de ser suprema y a la vez inmediata de toda esencia y existencia, la *razón de todo ser participado*.

9. La verdad desfigurada por el Panteísmo

Cuando el Panteísmo identifica a los seres participados con el Ser imparticipado, comete un error muy burdo: identifica las notas contrarias y contradictorias, que esencialmente separan a los seres mundanos del Ser divino, tales como lo finito con lo infinito, lo mudable con lo inmutable, lo compuesto con lo simple, lo múltiple con lo único, lo temporal con lo eterno, etc. El origen de este error radica, en última instancia, en la *univocación* del ser, en no haber comprendido que el Ser de Dios y el ser del mundo no tienen nada unívocamente común, pues ya en el ser mismo —en que Dios y el mundo de alguna manera convienen—, Dios es distinto del ser participado, o sea, que el modo de ser de Dios es distinto y diverso del modo de ser de la creatura. Por esta razón, si bien es verdad que Dios es el *Ser infinito* y, como

tal, *se identifica con todo ser o perfección*, tal identidad se realiza en la cima del *Acto puro*, o sea, *del Ser esencialmente perfecto* —y, por eso mismo, distinto y más allá del ser *esencialmente imperfecto* del mundo— y, por esa razón, es verdad que el *Ser de Dios se identifica con el ser del mundo, pero no formalmente —no con la esencial imperfección del ser creado—*, como dice equivocadamente el Monismo Panteísta sino *sólo eminentemente*, es decir, con todo el ser o perfección que él encierra, pero en manera alguna con su esencial imperfección, lo que equivale a decir, sin sus perfecciones predicamentales o de *tales seres*, que son precisamente las que fundamentan su posibilidad de existir como tales y fuera de Dios.

Dicho de otro modo: si por absurdo a los seres mundanos o creados se los pudiese liberar de sus imperfecciones —de sus perfecciones *esencialmente imperfectas o predicamentales o esenciales*, que los constituyen *tales seres*—, ipso facto quedarían reducidos e identificados con el único Ser de Dios. Es decir, que lo que hace posible la existencia de estos seres creados o participados, fuera de Dios, es precisamente su *esencia predicamental* —esencialmente finita e imperfecta, por el modo como Dios necesariamente la constituye— distinta de la existencia; la cual si bien está *fundada y constituida* por la *Existencia e Inteligencia* divina, respectivamente como participabilidades de su Existencia, capaz de existir sólo *fuera de Ella*, no puede *identificarse formalmente* con la misma. Volvemos, de otro modo, a lo dicho antes: que lo que permite la esencia y existencia del ser participado —el ser que no es Dios, sino por Dios y fuera de Dios— es la distinción y composición real de *esencia y existencia*, constitutiva de la *creatividad*.

De todos modos, lo que queda en pie, es que sólo Dios es la Inteligencia o Acto o Perfección en sí e infinita y que todo otro ser o acto fuera de El —en su esencia y existencia—, únicamente es porque Dios lo posee —identificado con su Esencia— de un *modo eminente*, y porque depende inmediatamente de El, de esta Existencia en sí, como *Inteligencia —en su esencia—* de *un modo necesario*, como *Amor —en su existencia— de un modo libre y contingente* [33].

10. El dominio absoluto del Esse per se subsistens sobre todo los seres creados

Si toda esencia y existencia participadas dependen total e inmediatamente de la Existencia divina y están sustentadas en su ser y acrecentadas en su actividad por la Causalidad inmediata divina, bajo la formalidad del *ser*, resulta evidente que Dios posee un Dominio absoluto y total sobre las mismas. Tanto en su esencia como en su existencia y también en su actividad, todo el ser participado y creado está en una total y continua dependencia de Dios. Nada es ni existe, nada comienza a existir, nada persiste en la existencia, nada llega a causar una actividad y ser, *sin la Causalidad Inmediata de la Existencia sub-*

sistente —Creación, Conservación, Concurso y Premoción— [34]. Sólo Ella es capaz de dar razón del ser participado, por *Causalidad ejemplar necesaria, en su esencia, y por Causalidad eficiente libre, en su existencia,* porque sólo Ella obra *sub ratione esse.* Por consiguiente, todo ser participado llega a ser, continúa en el ser y acrecienta el ser con su actividad causal propia de *tal ser* —en su esencia, existencia y actividad— bajo el *influjo causal inmediato y permanente de la Existencia en sí que obra bajo la razón de ser.*

11. El conocimiento perfecto del Esse per se subsistens, causa de todo ser participado

El *Esse y el Intelligere,* ya lo hemos dicho, en Dios son idénticos. El acto de Intelección divina aprehende exhaustivamente, por identidad real y formal, el Acto del Esse; y, en última instancia, necesariamente aprehende, en esa Intelección infinita, de la manera más perfecta todo ser creado en todas sus manifestaciones ontológicas.

En efecto, según lo acabamos de señalar, todo ser creado está en total dependencia causal de la divina Existencia, porque Dios es la Causa inmediata y absoluta de toda esencia y existencia, en su comienzo, permanencia y ecrecentamiento por la propia causalidad creada. En el Acto de Intelección infinita, con que comprehende exhaustivamente su Esse subsistente infinito, Dios aprehende y constituye necesariamente todas las esencias: no puede dejar de verlas, pues importaría ello no conocer infinitamente su propia Esencia. Las conoce, pues, del modo más perfecto en su *Esencia,* que como *Modelo* de Perfección infinita las fundamenta, y en su Inteligencia que las ve y constituye como *objetos necesarios* o participabilidades objetivas capaces de recibir existencia.

En cuanto a los seres participados existentes, Dios los conoce en sus *Decretos del Acto de su Divina Voluntad* —penetrada e identificada con el Acto de su Inteligencia—, que libremente causan toda existencia. Y se trata del conocimiento *más perfecto,* pues es *causal* y de la *Primera Causa.* Dios ve de la manera más exhaustiva y perfecta toda esencia en su *divina Esencia,* que ejemplar y necesariamente la causa y toda existencia en las *Decisiones o Decretos de su libre Voluntad o Amor,* que eficiente y libremente la causa. Sin salir de sí, sin ninguna determinación objetiva —que haría a su conocimiento dependiente y finito—, el Acto de Intelección divina, desde sus divinos Decretos, comprehende todo ser participado, en su comienzo, en su perduración y en su acrecentamiento de existencia, con un conocimiento perfecto, porque es un conocimiento desde su *Causa Primera e inmediata,* así como su conocimiento de las esencias en la *Causa ejemplar* de su Esencia, que primera y necesariamente las funda, y de su Inteligencia, que en Aquélla necesariamente las ve y constituye, como realidades objetivas capaces de existir, es también un conocimiento perfecto, desde su *Causa primera e inmediata.*

II

EL *ESSE* SUBSISTENTE, FUNDAMENTO DE TODO ENTENDER Y VERDAD PARTICIPADOS

1. El Esse fundamento de toda cognoscibilidad o verdad y de todo conocimiento del ser participado

Sólo en el Acto puro se identifican el Esse y el Intelligere. Sólo en el Esse infinito está infinitamente comprendida la Verdad infinita y la Intelección, con ella identificada en el único e infinito Acto puro. De aquí que todo ser participado, que sólo es en la medida de su dependencia de la Causalidad divina y en cuanto de un modo eminente está identificado con el Esse subsistente, en la misma medida o perfección de su ser sea verdadero o *cognoscible* y a la vez *cognoscente* [35]. Si hay seres que no conocen es por lo que no son, porque su ser está sumergido y limitado por la materia.

La participación o comunicación causal del ser desde el Esse se realiza por el *acto y la potencia* [36]. La composición de acto y potencia, constitutiva y, por ende, común a toda creatura, es la de esencia y existencia. Dentro de estos seres compuestos de esencia y existencia, cada ser es tanto más *cognoscible* y *cognoscente*, cuanto más perfecto es su ser, es decir, cuanto mayor es la pureza del *acto de la esencia* o *forma*, o sea, *cuanto mayor es su independencia de la potencia de la materia*, que la limita o, en otros términos, *cuanto mayor es su inmaterialidad*. Cuando el acto de la forma es enteramente *inmaterial o espiritual*, ese acto es *cognoscible y cognoscente* a la vez. No es todavía el Esse subsistens, Acto puro de Cognoscibilidad o Verdad identificado con el Acto puro de Entender, pero sí un acto esencial limitado, en quien *la verdad objetiva y el acto subjetivo cognoscente se identifican intencional o inmaterialmente* —sin llegar a la identidad real del Acto puro—, en un acto accidental y transitorio añadido al acto permanente de la forma. En ese grado de inmaterialidad perfecta o espiritualidad, la inteligencia es capaz de entender todo el ser, sin excluir el mismo de Dios, bien que, por su finitud, sólo pueda hacerlo intencionalmente y, en muchos casos, sólo con conceptos análogos. Cuando la perfección del acto esencial o forma es, en alguna medida, inmaterial, pero con dependencia permanente de la materia, la cognoscibilidad y el conocimiento son imperfectos: es la *aprehensión sensitiva* de lo singular concreto desde sus aspectos fenoménicos, sin penetración formal en el ser trascendente e inmanente.

Pero cuando el acto esencial es totalmente dependiente de la materia, no es posible conocimiento alguno, precisamente porque el conocimiento es una aprehensión *inmaterial* del objeto. También la *cognoscibilidad o verdad* en estos seres enteramente materiales queda velada a sí misma. Tal verdad oculta sólo puede ser *de-velada* por un

ser, que, *por su inmaterialidad* y en la medida de la misma es cognoscente y capaz de *inmaterializar* la forma de la materia, liberarla de su materialidad concreta por la *abstracción*.

No es intención de este trabajo desarrollar semejante tema fundamental del Tomismo, *de la inmaterialidad como constitutiva del conocimiento y de la cognoscibilidad o verdad de las cosas*, ni tampoco profundizar en el proceso de *inmaterialización o abstracción*, que realiza el *entendimiento agente*; proceso que con tanto rigor ha expuesto y fundamentado el Aquinate. Por lo demás, de ambos temas nos hemos ocupado en otros trabajos [37]. Lo que queremos evidenciar aquí es que, en la medida de su participación del Ser o Esse divino, un *ser participa de su cognoscibilidad o verdad y de su conocimiento*, es decir, que lleva la impronta de la Causa trascendente imparticipada, en la cual el Esse y el Intelligere [38] son idénticos en un mismo y único Acto puro e infinito. Porque en este *Acto infinito el Esse es toda la Verdad y todo el Entender* o, con más precisión aún, *es toda la Verdad en acto de ser entendida y todo el Entender en acto de aprehender la Verdad*. Y como todo otro ser es *por participación* de ese Ser y se identifica con El *no formal pero sí eminentemente*, todo ser participado, en la justa medida *de su acto de ser*, es *cognoscible* y *cognoscente* a la vez, es *verdad entendida* y es *aprehensión de la verdad*. Más aún, la correspondencia de la cognoscibilidad o verdad del ser del objeto y del ser cognoscente del sujeto —*inteligibilidad objetiva e intelección subjetiva*— en el ser participado, que *funda el encuentro o identidad intencional de ambos* en el acto de conocimiento, es una *relación trascendental o esencial* —es decir, *constitutiva* e identificada como tal, con el *propio ser*, y en la medida precisa de su acto de ser, de su independencia del acto esencial frente a la materia— en última instancia se funda *en la Identidad real del Esse con el Intelligere —que implica la identidad de todo ser con todo entender*— en el Acto infinito de Ser identificado realmente con el Acto infinito de Entender [39].

Por el mayor o menor grado de intervención de la potencia que limita el acto de ser de los entes participados, la cognoscibilidad y el conocimiento también se limitan y disminuyen y además se separan realmente entre sí, entre los seres capaces de ser conocidos y los seres capaces de conocer. Pero todo ser participado, porque su ser está en Dios, se identifica con su Infinita Perfección *de un modo eminente* sin su formalidad finita —que es precisamente la que lo distingue realmente de El— todo ser, en la justa medida de su forma o acto esencial de ser es cognoscible y cognoscente —cognoscente, cuando alcanza el grado indispensable de inmaterialidad de ser o acto— ambos aspectos están esencialmente relacionados el uno al otro para rehacer, siquiera intencional o inmaterialmente, la identidad real originaria con que están en el Esse o Intelligere divino [40]. La verdad objetiva y el cognoscente subjetivo están esencialmente hechos el uno para el otro, el ser cognoscente con un anhelo esencial está necesariamente

hecho para la verdad y orientado a su búsqueda, al encuentro intencional con ella en su acto cognoscente y viceversa la verdad para el acto cognoscente, precisamente porque en su origen imparticipado *Verdad y Conocimiento, Esse e Intelligere* son un mismo Acto puro. Esta Verdad y Entender infinitos *eminentemente contiene* a ambos: verdad y entender participados, los funda y causa en su realidad —esencia y existencia— y los relaciona esencialmente el uno al otro.

2. El fundamento divino de la verdad y el conocimiento participados

El *Esse* subsistens *infinito* identificado con el *Intelligere infinito*, por una parte incluye todo ser: *el ser y las perfecciones puras trascendentales*, que no encierran imperfección en su concepto o formalidad propia formalmente, bien que en grado infinito y suma simplicidad, y *el ser y perfecciones predicamentales*, esencialmente imperfectas, sólo *de un modo eminente*, es decir, su perfección sin su esencial imperfección. Por eso, todo ser que es fuera de Dios —compuesto de esencia y existencia— y en la precisa amplitud de su ser o perfección, lleva la impronta de su Inteligibilidad y de su Inteligencia, de su Verdad y de su Entender [41] y por eso también la inteligibilidad o verdad y la inteligencia están esencialmente relacionadas la una a la otra, como objeto y sujeto, precisamente porque en su *Causa primera divina son idénticos: son inteligibles e inteligentes a la vez en el Acto puro del Esse identificado* con el *Intelligere*. Al salir de Dios —Verdad e intelección identificadas— por la participación causal *todo ser*, por el mero hecho de ser, es *verdadero*, está esencialmente constituido *para ser entendido o pronunciado* como *verdad* por el entender, y todo *entender finito está esencialmente hecho para la verdad*, para reencontrarse con ella, no ya en la Identidad real con que se encuentra en el *Esse* infinito —en razón de su esencial finitud—, pero sí *con identidad inmaterial o intencional*, que rehace imperfectamente, sin suprimir la dualidad real, la *identidad originaria real del Esse e Intelligere*. Más aún, por esta participación del *Esse e Intelligere* divinos identificados, todo ser participato —en su esencia y existencia— no sólo es inteligible o verdadero, sino que se refiere al Ser o Verdad imparticipada, como a su Causa necesaria, por la que es y es inteligible o verdadero, ordenado a la inteligencia y todo entender participado no sólo está esencialmente ordenado a la aprehensión del ser o verdad de los entes participados, sino que, a través de ella, es conducido, por una relación necesaria y esencial, a la Verdad divina que lo fundamenta, y al Entender divino, por participación del cual sólo se constituye en entendimiento o capacidad de aprehender la verdad [42]. Del Acto puro *del Esse e Intelligere descienden* realmente —escindidos por la finitud esencial— *el ser o verdad* y el *entender* participados, pero esencialmente relacionados el uno al otro, por la identidad real con que en Dios se

realizan de un modo eminente; y a la vez al Acto puro del *Esse e Intelligere retornan*, cuando el uno se identifica intencionalmente con el otro en el acto cognoscente, en busca de aquella *unidad originaria y real del Ser con el Entender, que sustenta y da razón de ambos* —del *ser o verdad* y del *entender*— *y de su relación esencial del uno al otro.* En esta identidad intencional o inmaterial del sujeto y del objeto finito, está presente siempre el *ser* y, en última instancia, el *Ser* identificado con el *Entender* —al que aquél esencialmente remite como fuente originaria del *Ser*— *dando razón con su identidad real de todo Ser y de todo Entender, de esta identidad intencional de un ser y de un entender realmente distintos.* Sin el Esse y el Intelligere infinitos, identificados realmente, que eminentemente identifican todo ser con todo entender no tendría ni siquiera sentido ni justificación real la identidad intencional de un ser y de un entender finitos, realmente distintos.

En síntesis, esta tesis que funda el ser y el entender participados y su esencial relación del uno al otro en la identidad real del Esse e Intelligere infinitos de Dios, es una afirmación que se sigue de la verdad fundamental de la participación, antes formulada. Porque si, por una parte, todo ser, en la medida cabal de su acto de ser es por participación del Acto puro del Ser, en el que el *Esse* está identificado con el *Intelligere*; y, por otra parte, en la misma medida de su ser es *verdadero y cognoscente*, síguese con todo rigor apodíctico que la *verdad y el conocimiento del ser finito son tales en la medida precisa de su participación del Acto puro del Esse e Intelligere*; y que también su esencial relación del uno el otro, *como verdad y entender para su reencuentro intencional o inmaterial en el acto del conocimiento*, está fundada en el *Acto puro del Esse* infinito —*que incluye todo ser*— identificado con el *Intelligere* infinito —*que incluye todo entender*—. *En esta identidad real del Esse e Intelligere infinitos con quien de una manera eminente se identifica todo ser y entender, está, en última instancia, el fundamento, razón de ser y causa de la esencial relación del ser o verdad con el entender participados finitos; y su encuentro e identidad intencional en el acto del conocimiento participado se funda y encuentra su razón suprema de ser en la identidad real, con que todo ser y todo entender, de una manera eminente, constituyen una unidad real en el* Esse e Intelligere *Infinitos, real y formalmente idénticos.*

NOTAS

[1] Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *Actualidad del Intelectualismo Tomista frente al Inmanentismo Irracionalista Contemporáneo*, Monografía presentada al Congreso Internacional Tomista celebrado en Roma-Nápoles del 17 al 24 de abril de 1974.

[2] *S. Th.*, I, 45, 1.

[3] *S. Th.*, I, 13, 11 y I, 3, 4.

[4] *S. Th.*, I, 2, 3.
[5] *S. Th.*, I, 44, 2.
[6] *S. Th.*, I, 2, 1.
[7] *Ibid.* Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *Participación, Acto y Potencia y Analogía en Santo Tomás*, en "Rivista Neoscolastica di Filosofia", de la Universitá Cattolica de Milano, Número extraordinario en homenaje a Santo Tomás en el Séptimo Centenario de su Muerte, Milano, 1974. Incluido en el presente libro, c. V.
[8] *Pot.*, I, 2; *S. Th.*, I, 3, 7.
[9] *Ibid.*, y *S. Th.*, I, 3, 4.
[10] *I Dist.*, 2, 3; *S. Th.*, I, 13, 3-5.
[11] Aún de suponer un número infinito de partes —número, que realmente es absurdo, porque a cualquier número se le puede añadir la unidad— tal infinito sería sólo *predicamental o de tal ser*, es decir, según la cantidad, pero no absoluto o *trascendental*, según *el ser como tal*. De hecho cabría, en esta hipótesis, de un número infinito de partes, un infinito cuantitativo mayor que el otro, por ejemplo, el de un infinito que constase de infinitas partes mayores que las del otro.
[12] *S. Th.*, I, 9, 1; *In Böet. de Trin.*, 5, 4 ad 2.
[13] *S. Th.*, I, 10, 1 y 2; *C. G.*, I, 15.
[14] Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *La Persona*, c. II, Universidad Nacional de La Plata, Instituto de Filosofía, La Plata, 1950; y *La Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, c. III, Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1945 y *Estudios de Gnoseología*, antes citado, c. V, pp. 36 y sigs.
[15] *Com. in Met.*, Lect. 8, nº 2539 y Lect. 11, nº 2601 y 2608 y sgs.; *S. Th.*, I, 14, 4; I, 14, 2 ad 3; I, 14, 3 y CLARENCE FINLAYSON, *Dios y la Filosofía*, Universidad de Antioquía (Colombia), 1945, cfr. mi libro: *Estudios de Gnoseología*, c. V, p. 35 y sgs., Educa, Bs. Aires, 1984.
[16] Cfr. nota 14.
[17] *II Dist.*, 37, 2.
[18] *I Dist.*, 37, 1, 1.
[19] Cfr. las notas 17 y 18. "Dios es el mismo Existir (Esse), subsistente por sí. Y el existir subsistente no puede ser sino uno [...]. Síguese, por consiguiente que todas las demás cosas distintas de Dios no son su existir (esse), sino que participan del existir. Es necesario, pues, que todas las cosas —distintas de Dios— sean causadas por un único primer Ente, que existe perfectísimamente", (*S. Th.*, I, 44, 1). Cfr. *De Ente et Essentia*, c. V.
[20] *S. Th.*, I, 15, 2; *Ver.*, 3, 2.
[21] *Ibid.*
[22] *Pot.*, I, 2; *De Ente et Es.*, c. V; y *C. G.*, II, 52 y *S. Th.*, I, 3, 7.
[23] *S. Th.*, I, 44, 1.
[24] Cfr. nota anterior.
[25] *I Dist.*, 27, 1, 1.
[26] *II Dist.*, 37, 2.
[27] *Ibid.*
[28] *S. Th.*, I, 44, 2; y *II Dist.* 37, 2.
[29] *S. Th.*, I, 19,1.
[30] *S. Th.*, I, 19, 3; *I Dist.*, I, 45, 2.
[31] *I Dist.*, 37, 1.
[32] *Ibid.*, 37, 2.
[33] *S. Th.*, I, 15, 2; I, 19, 3 y I, 20, 2.
[34] *II Dist.*, 37, 2 y *I Dist.*, 37, 1, 1.
[35] Cfr. OCTAVIO N. DERISI, los libros de la nota 14 y el trabajo *Dos Concepciones antagónicas del Ser: Sartre y Santo Tomás, la Inmaterialidad nihilista y la Inmaterialidad Realista*, en la publicación de la *Academia*

Pontifica de Santo Tomás de Aquino y de la Religión Católica, con motivo del VII centenario de la muerte de Santo Tomás, Roma, 1974. Incluido en mi libro: *Santo Tomás y la filosofía actual*, c. XXVIII, Buenos Aires, Educa, 1975.

[36] Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *Participación, Acto y Potencia y Analogía en Santo Tomás de Aquino*, según la nota 7.

[37] Cfr. OCTAVIO N. DERISI, los libros de la nota 14 y el trabajo citado en la nota 36, y *Los Distintos Sentidos del apriori en la Filosofía Contemporánea y el Tomismo*, *SAPIENTIA*, 1967, XXII, 245 ss. Cfr. también nuestro libro: *Estudios de Gnoseología*, págs. 16 y 35, Bs. Aires, Educa, 1984.

[38] *S. Th.*, I, 14, 2.

[39] *S. Th.*, 1, 14, 3; y *C. G.*, I, 97 y II, 11.

[40] Cfr. OCTAVIO N. DERISI, los libros citados en la nota 7; y *Ver.*, 2, 2; y *S. Th.*, I, 14, I.

[41] *Ibid.*

[42] Cfr. L. MARECHAL, *Ascenso y Descenso del Alma por la Belleza*, Sol y Luna, Buenos Aires, 1939.

CAPÍTULO X

ATRIBUTOS ENTITATIVOS DE DIOS

SUMARIO: I. *La inmutabilidad de Dios.* – 1. La mutación o el cambio es el tránsito de una manera de ser a otra, un tránsito de la potencia al acto. – 2. La aniquilación. – 3. Niegan la inmutabilidad divina los monistas o panteístas. – 4. Pruebas de la inmutabilidad divina. – 5. Sentido de esta inmutabilidad. – 6. Inmutabilidad y libertad divinas. – II. *La eternidad de Dios.* – 1. Duración. – 2. La duración del tiempo. – 3. El tiempo es, pues, la duración de los seres materiales. La duración de la historia. – 4. La Evieternidad. – 5. La Eternidad. – 6. Pruebas de la eternidad de Dios. – 7. Corolarios. – III. *Unicidad de Dios.* – 1. En Dios no cabe la unidad predicamental de la cantidad. – 2. Pruebas de la unicidad de Dios. – 3. Corolario.

I

LA INMUTABILIDAD DE DIOS[1]

1. La mutación o el cambio es el tránsito de una manera de ser a otra, un tránsito de la potencia al acto

Este tránsito puede ser físico o estrictamente tal o metafísico.

El primero es el cambio que se da entre dos términos reales: *a quo* y *ad quem*, en que se realiza el tránsito: de tal ser a tal otro ser. El cambio real o físico no es del ser como ser, sino de *tal ser* a *tal otro*.

Otra cosa sucede con el cambio metafísico: es el tránsito de la nada al *ser como ser* o del *ser como ser* a la nada. El primero es la *creación* y el segundo la *aniquilación*. El cambio metafísico no es estrictamente cambio, pues no hay más que un término real: el ser, que llega a ser desde la nada; o el ser que deja de ser totalmente. En el primer caso se trata *de la creación* en la que sólo hay un término real *ad quem*: el ser que llega a ser desde la nada.

2. La aniquilación

En la aniquilación sólo hay un término real *ad quo*, el ser que deja de ser totalmente.

Por eso el cambio metafísico es sólo analógicamente tal. Mientras el cambio físico es predicamental *(de tal ser)*, el cambio metafísico, es *trascendental* o del *ser en cuanto ser*.

La inmutación sólo niega el hecho del cambio. En cambio la inmutabilidad no sólo niega el hecho sino la posibilidad misma del cambio.

La inmutabilidad divina consiste en negar en Dios no sólo el hecho del cambio, sino la posibilidad misma del mismo, físico o real y metafísico. En Dios no sólo nada puede cambiar realmente o pasar de un modo de ser a otro —cambio físico—, sino tampoco nada puede llegar a ser —creación— o dejar de ser —*aniquilación*—, es decir, no hay tampoco cambio metafísico.

No se trata, pues, sólo del hecho de no cambiar —inmutación— sino de la negación de la posibilidad misma del cambio, tanto real o físico como metafísico —*inmutabilidad*—.

Tal el sentido del atributo divino de la Inmutabilidad.

3. Niegan la inmutabilidad divina los monistas o panteístas

Al identificar el mundo con Dios, introducen en El la posibilidad y el hecho del cambio.

4. Pruebas de la inmutabilidad divina

Hemos probado la existencia de Dios como el Ser que es por sí mismo o Acto puro de Ser. También lo probamos expresamente en la Esencia Real de Dios.

Ahora bien, todo cambio físico supone la composición de materia y forma. Si es sustancial: de materia primera y forma sustancial; si es accidental, materia segunda (sustancia) y forma accidental. En ambos casos hay composición real de *potencia*: la materia primera o segunda, y de *acto* la forma sustancial o accidental.

El cambio metafísico supone la composición de *esencia y acto de ser* o existencia, como potencia y acto, respectivamente.

Ahora bien, en el Acto puro de Dios no cabe potencia alguna: ni de materia respecto a la forma, ni de la esencia respecto al acto de su existencia. Por consiguiente, en Dios no hay posibilidad alguna de cambio, ni físico ni metafísico. El no es más que el Acto Puro de Ser, que excluye toda potencia y, por consiguiente, todo cambio.

5. Sentido de esta inmutabilidad

Esta Inmutabilidad, fundada en el Acto puro, no es una Inmutabilidad pasiva, al modo de un trozo de piedra inmóvil, sino todo lo contrario, una plenitud de Acto, como una llama infinita siempre

encendida. Tal inmutabilidad implica en Dios todo acto, un infinito Acto es como si infinitos actos finitos estuvieran identificados y en grado infinito. Dentro de sí, Dios es el Acto de Entender y de Verdad entendida, el Acto de Amor y de Bondad amada, de Entender y Belleza contemplada. Todos identificados en el Acto Puro e infinito de Ser.

De aquí que para actuar sobre el mundo de la creación, conservación, concurso y premoción, Dios no necesitó hacer ningún nuevo acto. En su Acto puro infinito hay acto para todo acto.

Por eso, Dios *realmente quiere y crea al mundo*, realmente *lo quiere. Quiere y ama* realmente a sus creaturas, al hombre en particular. Pero no los quiere con un acto realmente distinto de su único e infinito Acto.

La Inmutabilidad divina, por consiguiente, no niega la realidad del acto con que Dios realmente quiere a sus creaturas, sino que simplemente afirma que tal acto está incluido e identificado con su único Acto puro e inmutable de Ser.

Por eso, Dios no cambia cuando *realmente crea y quiere* a sus creaturas. Son éstas las que cambian, las que llegan a ser e implican relación causal real a Dios.

6. Inmutabilidad y libertad divinas

La libertad del hombre se ejerce directamente sobre su acto y, a través de éste, sobre las cosas.

En cambio, en Dios, la libertad no se ejerce sobre su Acto —Inmutable y necesario— sino directamente sobre las cosas. Son éstas las que cambian bajo la acción del Acto puro e inmutable de Dios.

Sintetizando podemos afirmar que Dios *realmente* actúa sobre sus creaturas —realmente las quiere— y crea, conserva y concurre con ellas. Pero con un Acto que no es realmente distinto de su único Acto puro necesario e Inmutable.

Para entender mejor lo expuesto digamos que a más del cambio intrínseco de las cosas hay un cambio extrínseco, que no las afecta y que realmente las deja intocables: consiste en que sin mutación alguna *se puede decir* que una cosa cambia respecto a otra. Así si un objeto está a la izquierda de otro y éste se ubica del otro lado, el primero, sin cambiarse pasa a estar a la derecha.

Tal el cambio de Dios, cuando crea o actúa sobre sus creaturas. El realmente no cambia, aunque realmente crea y actúa sobre sus creaturas, pero podemos decir que de no Creador ha pasado a ser Creador. Quien ha cambiado realmente es la creatura no Dios, es un cambio extrínseco para Dios, que nada toca a su Inmutabilidad, porque El crea y quiere a sus creaturas con el único Acto puro infinito que es El, y que incluye todo acto de una manera *eminente*, es decir, sin su esencial finitud e imperfección.

II

LA ETERNIDAD DE DIOS [2]

1. Duración

La duración es la permanencia en el ser. Se puede decir que es el mismo ser que es o permanece.

Como el ser, la duración es un concepto análogo. Cada ser dura según su rango o manera de ser.

Según el modo o medida de ser, la duración puede ser *tiempo, eviternidad y eternidad.*

2. La duración del tiempo

El tiempo es la duración propia de los seres materiales. Cambiante y corruptible en cada momento, el ser material es *temporal,* es decir, dura sucesivamente. Nunca dura de un modo permanente, nunca es o dura en una parte permanente. Sus partes son pasadas o futuras. Su presente, su duración actual, es el *instante,* que divide la parte pasada de la futura; pero que nunca es en sí mismo permanente.

Esta duración temporal es la más pobre de todas, pues el ser temporal nunca tiene una permanencia en el presente, siempre ha sido o será y sólo existe en un instante esencialmente transitorio. Sus partes nunca son actuales. Tal duración efímera se basa en la inestabilidad de la materia, que cambia continuamente en sus accidentes y puede corromperse o descomponerse en cada instante en su ser substancial.

Sin embargo pese a su esencial imperfección y continuo cambio, el tiempo es aún *duración,* porque el ser material continúa siendo ser; y por debajo y a través de sus cambios sucesivos y aún posibilidad de descomposición o corrupción en cada instante, sigue siendo un ser substancial, *tal o cual ser,* aunque sólo dure actualmente a través de los instantes. Su duración sólo llega a tener partes en el pasado, que ya no es, o en el futuro, que todavía no es.

El ser material es, por eso esencialmente temporal; pero no es pura temporalidad, como quieren Heidegger y Sartre; porque a través del cambio permanece el ser substancial, tal o cual ser —una planta, un animal o un hombre—. Si el hombre fuera pura temporalidad carecería de ser, no sería. Es precisamente la conclusión a que llega Sartre: "el hombre no es lo que es y es lo que no es", es decir, es *nada.*

Por eso también es verdad que el hombre con su actividad "se hace", se acrecienta o disminuye en su cuerpo o en su alma; pero no es "puro hacerse", como quiere Sartre. Es un ser material que se acrecienta o disminuye sobre la base de un ser substancial permanente a través del cambio temporal accidental, con posibilidad incluso de corrupción

o descomposición del mismo ser sustancial en cada momento, que perdura el mismo a través de los accidentes.

3. El tiempo es, pues, la duración de los seres materiales. La duración de la historia

De los seres materiales y, como tales temporales, sólo el hombre es espiritual por su forma sustancial o alma.

Como ser espiritual, el hombre es inteligente y libre.

Con su inteligencia que incluye la memoria, el hombre conoce el pasado y prevé el futuro. Los abarca y unifica en un todo en la unidad de su acto de conocimiento y memoria. El pasado y el futuro son aprehendidos en su unidad como partes de un todo. De este modo las partes del tiempo, que ya no son —pasado— o que todavía no son —futuro— son aprehendidas en su unidad como en un todo de duración.

Con su libertad también fruto del espíritu el hombre se adueña de sus actos y con ello también abarca el pasado y el futuro. Bajo la mirada de la inteligencia, que la guía, la libertad se adueña de su actividad pasada y futura.

De este modo con su espíritu inteligente y libre el hombre se adueña de su tiempo en su totalidad, pasado, presente y futuro; y confiere unidad a toda su duración temporal.

Esta duración temporal unificada o actualizada por el espíritu mediante el conocimiento y la libertad, constituye la *historia*. Esta no es sino la duración temporal, presente toda ella en todas sus partes en el *espíritu*, que se adueña de ellas y les confiere unidad.

La temporalidad proviene de la *materia*; y la unidad de sus partes temporales proviene del *espíritu*; que se apodera de todas ellas mediante el conocimiento y la libertad y se hace dueño de ellas, las comprehende en su unidad y constituye así la *historia*.

Por eso, sólo el hombre tiene historia, porque sólo él está compuesto de materia y espíritu.

Los seres puramente materiales son *temporales*.

Los seres puramente espirituales están fuera del tiempo y, consiguientemente, fuera de la historia. Solamente el hombre compuesto de materia y espíritu, tiene *historia*.

4. La Evieternidad

Entre el ser material y el Ser divino, se ubican los puros espíritus finitos, que son los ángeles de la Revelación cristiana.

Estos espíritus son finitos, porque están compuestos de esencia y acto de ser o existencia. No son puro Ser, sino que participan del mismo con una esencia que es una forma pura o acto esencial, desprovisto de materia. Son *tales seres* participantes del Ser en la medida finita de su forma o acto esencial. Por su espíritu, estos entes no son temporales,

pero por su finitud, proveniente de su composición de esencia y acto de ser o existencia, tampoco son eternos.

La duración o permanencia sustancial en el ser es estable, pues son formas puras inmateriales y, como tales, incorruptibles. Su duración en el ser es, pues, permanente, no puede descomponerse en sus partes, de las que carece, precisamente por carecer de materia, que es el principio de la corrupción.

Por su *espíritu*, pues, son sustancias permanentes.

Pero por su finitud son perfeccionables por sus actos.

Todo ser finito posee su obrar distinto de su ser. Esto no es sólo una verdad empírica, sino *apriori* o absoluta. Porque si el ser sustancial —la forma pura, en este caso— se identifica con su obrar —que son sus actos de entender y de querer—, como todo acto de obrar o acto segundo implica siempre el acto de ser o existencia —ya que sin el acto de ser no serían— el ser sustancial o esencia se identificaría con el acto de ser o existencia y sería el puro Ser: sería Dios. Sólo en Dios El Ser y el Obrar son idénticos, porque sólo en El la Esencia es el Acto de Ser, según ya lo expusimos a propósito de la Esencia Metafísica de Dios.

Esta verdad apriori se confirma con la experiencia a posteriori: todos los seres finitos tienen su obrar distinto de su ser, no son su actividad, la llegan a tener.

Por eso también las formas puras o espirituales finitas, que no son sino que participan del ser, tienen sus actos de entender y de querer distintos de su acto de ser.

De aquí que en estos espíritus haya actos de entender y de querer distintos de su ser; y por eso mismo no tienen tales actos a la vez, sino uno después de otro. La sustancia o esencia permanece la misma, pero con actos distintos en ella. Como espirituales estos actos son instantáneos, pero no simultáneos. Este modo de durar o perseverar en el ser sin cambiar ni corromperse en su ser sustancial, pero con actos espirituales de entender y querer, que se suceden en ella, es lo que constituye la duración *eviternal*. La actividad no es a la vez ni permanente. Sólo el ser sustancial lo es.

Por ser instantáneos, estos actos espirituales no poseen duración temporal entre ellos. Simplemente no son simultáneos. Pero no puede decirse cuánta duración hay entre ellos.

Además estos espíritus tienen comienzo causal de Dios, que los crea, conserva y concurre con su actividad.

De hecho tienen comienzo en la duración. No han existido siempre, como ocurre con la eternidad.

Santo Tomás admite la *posibilidad* de que una creatura podría existir *ab aeterno*, habría existido siempre. La prueba es que Dios es eterno y tiene el poder de crear *ab aeterno* y la acción divina de causar es instantánea. Pero, aún en este caso de duración *ab aeterno* —sólo posible, porque los ángeles y todas las creaturas han comenzado a existir en la duración— la creatura tendría principio causal en Dios,

que por eso sería anterior a ellas causalmente, *ratione causae*. Una creatura creada *ab aeterno*, coexistiría siempre con Dios, pero siempre causada y bajo la dependencia causal de Dios, que la ha creado la conserva y concurre con ella.

5. La Eternidad

La duración propia de Dios es la eternidad. Es la duración más perfecta.

No hay en ella ni principio ni fin ni sucesión alguna.

He aquí como la define Boecio, definición que Santo Tomás hace suya: "La perfecta posesión simultánea —toda a la vez— de la vida interminable". Se dice "vida" para indicar que el Ser de Dios es todo Vida espiritual, Acto puro, Intelección y Volición, Amor y demás Perfecciones trascendentales identificadas. En otros términos con la palabra "vida" se quiere excluir toda imperfección del Ser de Dios.

Se dice "interminable", para indicar que la duración divina no tiene ni principio ni fin. Este carácter "interminable" es la noción genérica de eternidad. Esta perfección podría tenerla un ser finito, ya que, como dijimos antes, Dios tiene poder creador desde toda la eternidad y la acción creadora es instantánea: tránsito de la nada al ser. Por eso una creatura que existiese *ab aeterno* no sería absurdo. Sin embargo, esa creatura que habría existido siempre, según dijimos antes, sería causalmente posterior a Dios: Dios sería primero como causa, aunque, habrían existido siempre los dos; es lo que decimos en latín: Dios es *natura o causaliter primero*. De hecho ninguna creatura ha existido desde toda la eternidad. Se trata sólo de una posibilidad.

La *diferencia específica*, lo que constituye estrictamente la eternidad de Dios, es que esta duración no es sucesiva sino *tota simul*, toda a la vez sin antes ni después. El ser eterno de Dios es la riqueza infinita del Ser, el Acto puro de Ser, poseído todo a la vez, simultáneamente, no diluido en partes o en actos de duración.

Se diferencia del ser temporal por no tener principio ni fin y por carecer de ser sucesivo. La duración temporal es la más imperfecta.

La diferencia de la eternidad respecto a la evieternidad, reside en que la actividad divina está identificada con su ser, sin multiplicidad alguna de acto: un Ser identificado con su Actividad en un único Acto infinito. Por eso, aunque la supera en mucho a la temporalidad, la evieternidad dista infinitamente de la Perfección pura de duración, que es la *Eternidad*. En ella no sólo no hay sucesión, sino identidad perfecta de *Ser y Actividad* en *el Acto puro de Ser*.

La Eternidad coloca a Dios en una duración única, enteramente fuera del tiempo y de la evieternidad.

Esta Eternidad es una consecuencia de la Inmutabilidad, como se verá en seguida en la prueba de la misma.

6. Pruebas de la eternidad de Dios

Dios es *inmutable metafísicamente*. Como tal, no tiene principio —*creación*— ni fin —*aniquilación*—. No puede comenzar ni terminar; simplemente y siempre no es nada más que su Acto de Ser. Según dijimos, la inmutabilidad metafísica de Dios se funda en la ausencia de composición de esencia y existencia; la Esencia de Dios se identifica con su Acto de Ser o Existencia: Dios no es sino Acto puro de Ser, sin composición alguna de esencia o acto de ser o existencia; y por eso no es una esencia que puede llegar a ser o existir —*creación*—, ni una esencia que pueda perder su ser o existencia —*aniquilación*—.

Como inmutable físicamente, Dios es incapaz de cambio alguno, ya que todo cambio físico se funda en la composición de materia y forma —sustancial o accidental— y en el Acto puro de Dios no cabe tal composición, porque no cabe potencia pasiva alguna —materia primera o segunda, necesarias para el cambio físico—; y por eso es inmutable físicamente, y consiguientemente no cabe cambio alguno en su duración, que es por eso, "*toda a la vez*", sin sucesión ni composición alguna.

El Ser infinito de Dios es poseído todo a la vez, en un instante sin principio ni fin, sin desgaste alguno en un pasado que ya no es ni de un futuro que todavía no es, en la simultaneidad de todo el Ser de Dios no hay ni pasado ni futuro; el ser es todo a la vez, totalmente y siempre poseído en su plenitud.

De aquí que la Eternidad es duración totalmente actual, totalmente presente, infinitamente rica, sin desgaste alguno del Ser y enteramente diferente de toda otra duración: temporal o eviterna.

7. Corolarios

Pero esta duración "*toda a la vez*", toda presente sin sucesión alguna, equivale a infinitos tiempos de un modo eminente, es decir, sin la esencial imperfección de la duración sucesiva temporal.

De aquí que en ese *presente eterno* del Ser de Dios, estén presentes todos los tiempos, pasados presentes y futuros. En su duración eterna, siempre en Acto, Dios tiene presente todos los tiempos y evieternidades de sus creaturas. Dios ve todas las cosas, presentes pasadas y futuras en el tiempo propio de cada una de ellas, desde su Acto eterno siempre presente. Así Dios sabe que el tiempo actual es el nuestro y el de todas las cosas actuales; otras las ve en el pasado y otras en el futuro, pero todas las ve en su Instante actual eterno, que eminentemente equivale a infinitos tiempos, es decir, que en su Acto eterno e inmutable, encierra todos los tiempos sin su esencial imperfección temporal.

Desde ese Acto puro de Ser, siempre actual y sin sucesión, Dios ve todas las cosas en su respectivo tiempo o evieternidad. Pero este respectivo tiempo o evieternidad de antes o después pertenece al tiempo y a la evieternidad, y no al Acto siempre presente de Dios o Eternidad, que está fuera del tiempo y de la evieternidad.

III

UNICIDAD DE DIOS [3]

1. En Dios no cabe la unidad predicamental de la cantidad

Porque Dios, como Acto puro, carece de toda potencia y, por ende también de materia y, consiguientemente del accidente propio de la materia, que la divide y ordena y que es la cantidad. Además en el Acto puro de Dios no cabe la perfección esencial del accidente, como es la cantidad.

En cambio, Dios es uno con la *unidad trascendental* del ser, es decir, su Acto puro de Ser es indiviso e indivisible. Ya hemos dicho que en Dios todas las perfecciones trascendentales se identifican con su Ser (Cfr. Esencia real de Dios).

Aquí tratamos de otra unidad. La que consiste en que un ser *no puede realizarse en varias especies o individuos.*

Los seres finitos materiales pueden realizarse en varias especies e individuos. Así la noción genérica de animal puede realizarse en diversas especies irracionales y en una racional, que es la del hombre. La noción específica de cada una de estas especies, como la de hombre, puede realizarse en innumerables individuos.

Aun la noción genérica espiritual (los ángeles) puede realizarse en diversas especies, que se individualizan por sus notas específicas propias de su forma, ya que carecen de materia, que los pueda individualizar dentro de la especie. Por eso los puros espíritus no pueden ser más que un individuo en cada especie, no pueden multiplicarse dentro de la especie.

Todos los entes finitos pueden realizarse en varias especies, y los materiales además, dentro de cada especie, pueden multiplicarse en múltiples individuos.

En cambio, afirmamos que Dios no puede ser una noción genérica o específica que pueda realizarse en varias especies o individuos, sino que es esencialmente *individuo*. En otras palabras, que Dios es esencialmente único, que no puede haber sino un solo Dios

Niegan esta verdad los *politeístas*, que admiten muchos dioses. También los dualistas que admiten dos dioses. Así los maniqueos sostienen que hay un Dios para el bien y un Dios para el mal.

2. Pruebas de la unicidad de Dios

A. En primer lugar, hemos probado que Dios es el Acto puro de Ser. (Cf. Esencia real de Dios). Ahora bien, el Acto puro es infinito, según vimos al tratar de la Esencia real de Dios. Y si es infinito, no puede ser más que uno; ya que toda dualidad o multiplicidad en Dios implicaría finitud, pues lo que tiene un Dios no lo tendría el otro y ambos serían finitos.

B. En el Acto puro de Dios no cabe potencia pasiva alguna que lo limite. Carece de materia que limite la especie a individuo; y carece también de esencia distinta de su acto de ser, que limite a Este. Por consiguiente el Acto puro de Dios no puede realizarse en especies ni en individuos y es esencialmente único.

Este argumento puede formularse de otro modo. Todo lo que existe es individual. Lo genérico y específico son abstractos y sólo pueden existir en la mente. Estos conceptos universales específicos o genéricos se basan en la cmoposición real de materia y forma o de esencia y acto de ser o existencia. Pero el Acto puro de Dios carece de toda composición de materia y forma y de esencia o acto de ser o existencia, que fundan los géneros y especies. Por consiguiente Dios es puramente *Ser o Existencia* y, por eso mismo, esencialmente *uno* o *individuo*.

3. Corolario

Sólo Dios es individuo por su Acto de Ser o Existencia, y por eso es esencialmente individual o único.

Todos los seres participados o creados constan de esencia y existencia y, por eso, pueden realizarse limitadamente según su esencia y, por eso mismo pueden multiplicarse. Los seres puramente espirituales finitos, como los ángeles, se individualizan por su propia forma, por la cual son especies. De aquí que cada especie angélica sea un individuo, pero pueden multiplicarse en numerosas especies individuales. En cambio, los seres materiales pueden multiplicarse en múltiples especies por su composición de esencia y existencia, y pueden realizarse dentro de cada especie en múltiples individuos por su composición de materia y forma dentro de la esencia.

En conclusión: sólo Dios es individuo por su Acto puro de Ser o Existencia, y por eso no puede multiplicarse y es esencialmente individual.

Todas las creaturas se individualizan por su esencia finita y por eso pueden multiplicarse.

Los puros espíritus se individualizan y multiplican por su forma *o acto esencial*, única en cada especie; y los seres materiales, a más de multiplicarse en múltiples especies por su esencia y acto de ser, se individualizan en múltiples seres dentro de su especie por su composición de materia y forma.

Hay así un grado descendente en la constitución de individuos: *la Existencia* o Acto de Ser en Dios; la *esencia* en los seres participados; la *forma o acto esencial* en los puros espíritus; y la *materia o potencia* de la esencia en los seres materiales.

NOTAS

[1] SANTO TOMÁS, *S. Th.*, I, 1 y 2; *C. G.*, I, 13 y 14; II, 25; *I. sent.*, d. 8, q. 3, a. 2.

[2] SANTO TOMÁS, *S. Th.*, 10, 1, 2, 3, 4, 5 y 6; *C. G.*, I, 15; *De Pot.*, q. 3, a. 17 ad 2; *Comp. Theol.*, c. 5, 8.

[3] Cfr. SANTO TOMÁS, *S. Th.*, I, 3 y 4; I *Sent.*, Dist. 2, a. 1; *C. G.*, I, 42; *De Div. Nom.*, c. 13, lect. 2, 3.

CAPÍTULO XI

ATRIBUTOS OPERATIVOS DE DIOS

SUMARIO: I. *La voluntad divina.* – 1. El entendimiento divino. – 2. Noción de voluntad y de Voluntad divina. – 3. Prueba. En Dios hay voluntad. – 4. El objeto formal de la Voluntad divina. La Esencia o Bondad divina. – 5. Dios puede querer los bienes finitos. – 6. Los objetos finitos son contingentes y libres para la Voluntad divina. – 7. Fin de la Voluntad divina en la creación de los seres finitos. – 8. Corolario: Inmutabilidad y libertad divina. – II. *La omnipotencia de Dios.* – 1. En Dios hay potencia activa. – 2. Esta Potencia divina es Omnipotencia. – 3. En Dios hay potencia. – 4. Esta Potencia es Omnipotencia. – 5. La Omnipotencia de Dios se ejerce por la Inteligencia y la Voluntad divinas. – 6. Potencia y Libertad divinas. – III. *La providencia de Dios.* – 1. Providencia. – 2. La Ley Eterna de Dios. – 3. Dos tipos de leyes naturales. – 4. La Providencia de Dios. – 5. Imperio y Gobierno. – 6. Negadores de la Providencia. – 7. División de la Providencia. – 8. Pruebas de la Providencia de Dios. – 9. Providencia especial para el hombre. – 10. Providencia extraordinaria por el Milagro. – 11. Pruebas. Dios puede hacer el milagro. – 12. Corolario. – IV. *Dios y el mal.* – 1. Qué es el mal. – 2. Concurso de Dios y acción de la creatura. – 3. Prueba. Como autor de todo ser, Dios también causa la acción defectuosa o mala, pero sólo "per accidens" y no "per se" o como tal acción.

I

LA VOLUNTAD DIVINA [1]

1. El entendimiento divino

Del Entendimiento divino ya hemos tratado en la Esencia Metafísica de Dios. Hemos probado que la esencia metafísica de Dios es el *Esse subsistens* o el *Intelligere subsistens*, es decir *el Esse y el Intelligere* son no sólo real sino también formalmente idénticos. Por eso la esencia metafísica puede expresarse por cualquiera de ellos.

De todos modos, si en lugar de esta identidad formal, se quisiera ver que el Intelligere se funda y tiene su razón de ser en el Esse, en este caso el *Intelligere* no constituiría la esencia metafísica de Dios, sino que sería un atributo divino. En ambos casos está probado que Dios es *Intelligere subsistens* desde el *Esse subsistens*, por lo menos como atributo divino, distinto del Esse, con una distinción de razón con fundamento imperfecto, como las demás perfecciones divinas. Según

nuestra posición expuesta y probada en ese lugar el *Intelligere* pertenece a la *esencia metafísica de Dios; Esse e Intelligere* en Dios son real y formalmente idénticos, son el mismo concepto.

2. Noción de voluntad y de Voluntad divina

La voluntad es el apetito espiritual del bien que sigue a la inteligencia.

Toda voluntad tiene como objeto formal el bien en sí o la felicidad.

Pero cada voluntad apetece el bien, según su conocimiento intelectivo. Así la voluntad humana iluminada por la intelgiencia se ordena al bien como ésta lo aprehende. Ahora bien, la inteligencia humana conoce el ser —y el bien con él identificado— de una forma abstracta: el ser o el bien en sí, la felicidad. La voluntad siempre apetece el bien en sí o felicidad, como su objeto formal especificante; y desde él apetece los otros bienes, como partícipes de ese bien en sí. En cuanto al bien en sí o felicidad la voluntad humana no es libre, porque esá especificada por él como por su objeto formal. La libertad de la voluntad humana se refiere a los bienes concretos conocidos, porque ella los puede querer en cuanto participan del bien y puede no quererlos o querer otros bienes, porque ninguno de ellos adecua al bien en sí. Sólo Dios es el objeto de esta felicidad; pero como la inteligencia humana lo conoce imperfectamente en este mundo, tampoco la voluntad está necesitada a apetecerlo. Brevemente, en la voluntad humana hay dos apetitos: uno *natural* necesario, especificado por el bien en sí o felicidad; y otro *elícito* o que sigue al conocimiento y que versa sobre los fines determinados y es libre.

En cambio, en Dios, la Inteligencia aprehende perfecta e inmediatamente el Bien infinito de su Esencia, y por eso el Bien o Bondad infinita es el objeto quasi formal especificante de la Voluntad divina. Y consiguientemente nada puede querer Dios sino bajo este objeto de su Bondad infinita.

3. Prueba. En Dios hay voluntad

Porque Dios es Inteligente, y a toda inteligencia sigue el apetito espiritual o voluntad, en Dios hay Voluntad. Sólo que en El, que es Acto puro y simple, todo está en Acto y, por eso, más que voluntad, en Dios hay *Volición* o Acto de Voluntad, identificado con la Inteligencia. La Voluntad divina, identificada con la Inteligencia, tiene su razón de ser —no causa, pues en Dios nada es causado todo es por sí mismo— en la Inteligencia divina.

4. El objeto formal de la Voluntad divina. La Esencia o Bondad divina

La Voluntad divina está quasi especificada por la Esencia o Bondad divina. En efecto, si el objeto formal o especificante de la Vo-

luntad divina fuese un objeto distinto de Dios, de su Bondad, la Voluntad divina dependería y estaría formal o específicamente causada por un bien finito, lo cual es contrario a la Perfección divina, que es enteramente incausada.

Además, la Inteligencia está en posesión perfecta de la Esencia o Bondad infinita y ante tal conocimiento, la Voluntad no puede dejar de amar dicha Bondad, que es su Felicidad.

Por eso, el Amor con que Dios ama a su Bondad es *necesario*, no puede dejar de amar esa Bondad infinita, plenamente poseída por la Inteligencia.

Por otra parte, en Dios todas las Perfecciones, lo hemos visto (Cf. Esencial Real de Dios), están identificadas. Y así como el Entender se identifica con la Verdad o Ser de Dios, también su Voluntad no sólo está especificada, sino identificada con su bondad infinita. De aquí que Dios nada pueda querer sin amarse a Sí mismo, porque *su Acto infinito de Amor está identificado* y, como tal, *especificado por su Bondad infinita.*

5. Dios puede querer los bienes finitos

De hecho Dios ha creado el mundo. Por esa realidad del mundo hemos probado la Existencia de Dios, como su Causa primera e incausada.

Ahora bien, Dios no puede crear el mundo sino con su Acto de Inteligencia y Voluntad o Amor. Porque por su Perfección infinita Dios no puede hacer nada sino con su actividad espiritual intelectiva y volitiva; no cabe en El una actividad inconsciente ni instrumental, porque sería imperfecta. Por consiguiente Dios no puede crear el mundo ni actuar sobre él sino con un Acto de Inteligencia y de Amor.

Por otra parte, apriori se ve que no hay dificultad alguna que Dios pueda crear o comunicar su Ser o Bien fuera de sí por causa eficiente. Podemos decir que tal posibilidad es una Perfección pura y, por ende, identificada con Dios (Cf. Esencia Real de Dios).

6. Los objetos finitos son contingentes y libres para la Voluntad divina

En efecto, sólo la Bondad divina es el objeto formal especificante de la Voluntad divina. Fuera de esta Bondad infinita, plenamente poseída y que constituye la Felicidad divina, la posesión del Bien infinito, Dios no tiene necesidad de ningún otro bien. Por consiguiente, a tales bienes finitos Dios los puede querer, porque es una Perfección pura el poder quererlos y crearlos, pero *libremente*, porque no necesita de ellos.

Por eso todos estos bienes finitos son *contingentes*, porque dependen de la Voluntad libre divina, que los puede querer o no. La *libertad de la causa* implica siempre *contingencia* en el efecto, es decir, que éste pueda ser o no.

Tales bienes finitos ni siquiera pueden ser necesarios como medios de la Actividad divina; pues para la posesión de su Bondad infinita, en que consiste su Felicidad, Dios no necesita de ningún medio. Su Voluntad o Amor está en posesión perfecta de su Bondad, por identidad, sin necesidad de ningún medio para ello.

Los seres finitos son contingentes y enteramente dependientes de la Libertad divina, ya que Dios no necesita de ellos para poder acrecentar su Bondad y Felicidad infinita, ni siquiera para ponerse en contacto con Ella.

7. Fin de la Voluntad divina en la creación de los seres finitos

Dios es libre para crear, según lo acabamos de ver; pero no es libre para el Fin que se propone en la creación o en cualquier actividad sobre sus creaturas. En efecto, en la creación u otra actividad sobre las creaturas, Dios no puede tener otro Fin que El mismo, porque si no dependería y estaría causado por sus creaturas, que serían la causa final de su actividad.

Este Fin en Dios es sólo *razón final* —no causa— porque en Dios como Acto puro de Ser imparticipado todo es incausado.

Este Fin que Dios se propone no puede ser para adquirir, porque es infinito, sino sólo para dar, para hacer partícipes de su Ser o Bien a otros seres y para que ellos lo manifiesten.

Esta participación y manifestación del Ser o Bondad divina se llama *gloria de Dios.*

Con su Ley eterna, es decir, con su Inteligencia y Voluntad divina, Dios ordena todas sus creaturas a su *gloria.*

Pero esta Ley eterna se realiza en el tiempo mediante dos clases de leyes: 1) las *naturales* —físicas, químicas, biológicas e instintivas— con que Dios ordena a los seres materiales hasta el animal inclusive a su gloria, a participar y manifestar su Ser o Bondad de una manera inconsciente y necesaria. Estos seres manifiestan a Dios sin saberlo ni proponérselo. Es la belelza de una flor o de un torrente, es la grandeza de los cielos o de las montañas, que manifiestan la grandeza y la belleza de Dios, sin saberlo ni proponérselo. 2) En cambio a los seres racionales Dios los conduce a su fin, a la gloria divina, con una *ley moral,* es decir, por un camino concorde con su conciencia y su libertad, para que de este modo lo glorifiquen formalmente, es decir consciente y libremente por el conocimiento y el amor y sometimiento a su divina Voluntad. El hombre es el que puede participar y manifestar consciente y libremente la Bondad divina. Y conforme a su ser espiritual, consciente y libre, Dios lo conduce con la ley moral, que lo obliga o necesita espiritualmente sin quitarle su libertad.

Mientras los seres irracionalecs glorifican inconsciente y necesariamente a Dios, conducidos por un determinismo causal de las leyes naturales; el hombre es conducido a glorificar a Dios por una ley, que

de un modo consciente y libre lo obliga moralmente a conocerlo y amarlo y servirlo.

En este Fin divino, por el cual Dios ordena a sus creaturas a su gloria, se *funda metafísicamente todo el orden moral humano.*

El último Fin o suprema Bondad del hombre es Dios: conocerlo, amarlo y cumplir con su Voluntad. Y la ley moral consiste precisamente en ordenar al hombre a ese fin.

Pero como Dios ha hecho la naturaleza humana para lograr ese Fin, el hombre obrando conforme con las exigencias de su naturaleza integralmente tomadas, obra bien, es decir, glorifica a Dios por el conocimiento y el amor. La vida vegetativa se ordena a la vida sensitiva; ésta a la vida espiritual; y ésta a su vez, por su inteligencia y voluntad, a la Verdad, Bondad y Belleza infinitas —identificadas con el Ser o Bien infinitos— es decir a Dios.

Por eso el hombre no puede glorificar a Dios sin perfeccionarse en su naturaleza; y no puede perfeccionarse en su naturaleza sin glorificar a Dios.

En otros términos, el Bien de Dios y el bien del hombre se identifican.

8. Colorario: Inmutabilidad y libertad divina

Hemos probado en un capítulo anterior que Dios es intrínsecamente inmutable y acabamos de leer en este capítulo que a la vez es libre para crear y actuar sobre las creaturas o no.

Ahora bien, ¿cómo Dios puede tener libertad para crear o no crear, crear esto o aquello, sin cambio de su Acto, sin dejar de ser inmutable? La solución es la siguiente. El Acto Puro de Dios es infinito, en su simplicidad encierra todo acto de una manera eminente, sin su multiplicidad. Equivale a infinitos actos finitos sin su esencial finitud ni multiplicidad.

Por eso, la libertad de Dios no se ejerce sobre su Acto o Potencia, que es infinito e inmutable, que es necesario como el mismo Ser de Dios, con el que se identifica; sino directamente sobre el efecto o ser creado.

Para dar ser o conservar o aumentar el ser a cualquier ente participado, Dios no necesita hacer ningún nuevo acto, pues en su Acto infinito hay acto para realizar cualquier efecto.

Mientras en nosotros, por nuestra finitud, la libertad se ejerce sobre el acto y desde él al efecto, en Dios se ejerce sólo directamente sobre el efecto.

Según ya vimos, nosotros no somos el acto de querer, necesitamos realizarlo siempre que queremos hacer algo, porque si nuestro ser sustancial estuviere identificado con su acto, como todo acto implica el acto de ser —si no sería nada— estaría identificado con el acto de ser y sería Dios. Por eso la libertad del ser participado consiste en la indiferencia activa del acto, en poder hacer o no el acto, y con el poder hacer o no un efecto.

En cambio, en Dios la libertad no es sobre su Acto inmutable infinito y necesario, sino directamente sobre el efecto. En su Acto inmlutable e infinito hay acto para cualquier acto de querer, sin necesidad de un nuevo acto.

II

LA OMNIPOTENCIA DE DIOS[2]

1. En Dios hay potencia activa

No se trata de la potencia pasiva, que es determinada por el acto como la materia lo es por la forma o la esencia por el acto de ser o existencia.

Se trata de la potencia activa, la potencia de Dios para obrar fuera de El. Esta potencia tampoco está mezclada con la potencia pasiva como sucede en la potencia activa de la creatura, que siempre ha de pasar de la potencia al acto para actuar, según ya hemos visto en otro lugar (cf. el lugar en que se expone el concurso divino en el c. de la *Participación*).

En Dios la Potencia activa se identifica con el Acto puro y, por eso, siempre está en acto. También en ese lugar citado hemos visto que sólo en Dios su Ser y su Obrar se identifican. Para actuar en un determinado caso no necesita ni es posible que pase de la potencia al acto, simplemente su Acto actúa sobre el objeto elegido. Se trata de una Potencia infinita en Acto y, por eso. no necesita pasar de la potencia pasiva al acto. Para actuar, la Potencia divina no actúa sobre sí misma para ponerse en acto —es Acto infinito— sino sólo sobre el objeto elegido sobre el cual actúa (cf. el capítulo de la Inmutabilidad divina y la Libertad divina).

2. Esta Potencia divina es Omnipotencia

Es decir, una Potencia infinita, capaz de realizar todo cuanto puede existir. Si Dios no puede hacer algo, como una contradicción o un círculo cuadrado, es porque son absurdos y como tales son nada, y la nada no puede ser hecha. No es que la Omnipotencia tenga límites, que no pueda hacer algo, sino que hay cosas esencialmente infactibles, porque son contradictorias y en definitiva, nada.

3. En Dios hay potencia

Porque Dios puede crear y el poder crear es una perfección que sólo implica Potencia activa o poder de actuar. De hecho Dios ha creado el mundo y para ello ha ejercido su Potencia.

4. Esta Potencia es Omnipotencia

Porque la Esencia real de Dios —lo hemos visto— consiste en tener todas las Perfecciones en grado infinito y en suma Simplicidad. La Potencia en grado infinito es precisamente Omnipotencia.

5. La Omnipotencia de Dios se ejerce por la Inteligencia y la Voluntad divinas

Dios es Acto o Perfección pura. Su Omnipotencia debe ejercerse de un modo perfecto, que es por la Inteligencia y la Voluntad. La Voluntad divina implica y está identificada con la Inteligencia. Este acto de Voluntad e inteligencia es el *Imperio*. Por él Dios directa e inmediatamente actúa sobre su creatura. Si el Acto de Inteligencia y Voluntad divina no tuvieran eficacia por sí mismos y necesitasen de otro medio o instrumento para actuar serían imperfectas.

Por otra parte, si Dios necesitase de instrumentos u otros medios para crear y actuar sobre sus creaturas también ello implicaría imperfección, ya que el instrumento es esencialmente imperfecto, ya que depende de una causa principal que la guíe para actuar.

Tanto por la perfección de la Inteligencia y de la Voluntad divina, como por la imperfección del instrumento u otro medio semejante subordinado a la causa principal, la Omnipotencia sólo puede actuar por la Inteligencia y Voluntad divinas.

6. Potencia y Libertad divinas

Como la Omnipotencia divina es el Acto mismo de actuar, el Acto puro y necesario de Dios, como ya lo hemos expuesto en otro lugar (cf. Inmutabilidad y Libertad divina), su Libertad no se ejerce sobre el acto mismo de actuar como acontece en las creaturas, sino sólo sobre lo que actúa. Con el mismo y único Acto infinito de actuar Dios quiere libremente sus creaturas. Su Libertad se ejerce no sobre su Acto infinito, único y necesario, sino sobre los entes finitos, que crea, conserva o perfecciona con el concurso de los mismos.

Este Acto infinito necesario y simple de actuar equivale a infinitos actos finitos de potencia activa creada, de un modo eminente, es decir, sin su esencial imperfección.

III

LA PROVIDENCIA DE DIOS [3]

1. Providencia

Quien produce y conserva una cosa, lo hace siempre por un fin. Siempre la causa eficiente va acompañada y dirigida por la causa final.

Hemos visto hasta ahora cómo Dios es la Causa eficiente de todo el ser. Todo ser finito y contingente es por participación de la Causa eficiente divina, mediante la creación, la conservación y el concurso y premoción. Todo el ser creado en su entidad y en su actividad depende inmediatamente de la Causalidad eficiente divina.

Con su Providencia Dios dirige las cosas creadas a su fin particular de cada una y al fin universal, que es su gloria.

También la Ley divina ordena las cosas a su fin; por la ley natural de un modo necesario, y por la ley moral de un modo libre. Ambas son la ejecución de la Ley eterna de Dios.

En cambio, la Providencia ejecuta lo que dicta la Ley para conducir, como de la mano, las cosas a su fin.

2. La Ley Eterna de Dios

La Ley, dice Santo Tomás, es "la ordenación de la razón al bien común por quien tiene el cuidado de la comunidad". Esta ley es una ordenación, que conduce las cosas o los hombres a su fin.

La Ley eterna de Dios es "la razón de la divina Sabiduría, en cuanto es directiva de actos y acciones" (Santo Tomás, S. Th., I.II, 93,1).

La *Ley eterna* es participada por las creaturas de dos modos: Por las *leyes naturales* que de un modo necesario e inconsciente determinan y conducen a los entes irracionales a su fin. Tales las leyes físicas, químicas, biológicas e instintivas.

Y por la *Ley moral*, que dirige a las creaturas racionales para que consciente y libremente se ordenen a su último fin, que es Dios, su glorificación por el conocimiento y el amor, y que coincide con el propio bien o perfección del hombre. El hombre no puede glorificar a Dios con el conocimiento y el amor sin perfeccionarse; y no puede perfeccionarse sin este conocimiento y este amor. Hermosamente lo ha dicho San Agustín: "Nos hiciste Señor para ti y cómo está inquieto nuestro corazón hasta descansar en ti" (Conf. I).

3. Dos tipos de leyes naturales

Hay dos tipos de leyes naturales: las que se identifican con la misma naturaleza de las cosas, que necesariamente las conducen a su bien. Otras resultan de la combinación de varias de ellas, vg. el movimiento de la tierra en torno al sol, que supone la ley que tiende a escapar por la tangente un cuerpo, y la ley que lo atrae al sol; de cuya combinación resulta el movimiento rotativo de la tierra en torno al sol.

4. La Providencia de Dios

La Providencia, dice Santo Tomás, es "la razón de las cosas ordenables a su fin", es decir, la conducción de las cosas a su fin.

La Providencia es la parte principal de la Prudencia, la que adapta la acción a su fin, de acuerdo a la ley moral. Pertenecen como partes integrales de la Prudencia, el conocimiento del pasado y la comprehensión del presente con sus circunstancias. Sólo así la Providencia puede actuar con eficacia y adaptar su acción al bien del ente dirigido. La Prudencia puede ser individual, familiar y social o política, según que ordene la acción del individuo, de la familia o de la sociedad a su fin o bien concreto.

Tratándose de Dios, la Providencia actúa por sí sola, sin necesidad de las otras partes integrales: conocimiento del pasado, de la historia y del futuro, pues su Sabiduría infinita conoce perfectamente todas las cosas.

5. Imperio y Gobierno

Como la Ley eterna, también la Providencia se puede considerar en Dios regulante o en el regulado, que son las creaturas. En el primer sentido, es el Imperio con que la Voluntad divina penetrada con su Inteligencia ordena las cosas a su fin. En el segundo caso, la ejecución con que Dios realiza en el tiempo ese Imperio y que se llama *Gobierno* de las cosas o de los pueblos.

6. Negadores de la Providencia

Niegan la Providencia los panteístas, quienes por una lógica interna, si todo es Dios, todo es necesario y se sigue un fatalismo en la actividad de las cosas. También los deístas, los masones, como Voltaire, quienes admiten a Dios creador y distinto del mundo, pero niegan que Dios se ocupe y tenga Providencia del mundo. Dios crea el mundo, pero lo abandona enteramente a sí mismo.

7. División de la Providencia

La Providencia puede ser *ordinaria y extraordinaria*. La primera puede ser *común*, la que se aplica a los seres irracionales, y *especial*, la que se refiere al hombre.

La segunda se refiere a la actuación extraordinaria de Dios, que es el *Milagro*, del cual hablaremos al final.

8. Pruebas de la Providencia de Dios

1. *En Dios hay Providencia de todas las cosas*. Porque Dios es Ser inteligente quiere, como tal, y debe ordenar todas las cosas a su fin o bien, al fin o bien inmediato y al último, que es su gloria.

2. Con la Providencia ordinaria Dios gobierna las cosas materiales inconscientes por medio de las leyes naturales.

Vimos que Dios ha ordenado al mundo de los entes materiales con leyes naturales y que dirigen la actividad de los mismos de un modo

inconsciente y necesario. Tales leyes conservan y concurren con las actividades propias de estos seres para su desarrollo o bien. Lo cual quiere decir que la Providencia ordinariamente gobierna al mundo de los entes irracionales mediante las leyes naturales: físicas, químicas, biológicas e instintivas.

9. Providencia especial para el hombre

En cambio, al ser racional del hombre lo ordena a su bien y perfección humana de un modo especial y único: por la Ley *moral*. Sin quitarle la libertad, lo ordena a su bien específicamente humano y por él a su fin último, que es la gloria de Dios por el conocimiento y el amor.

Por eso, la Providencia con que Dios dirige al hombre a su bien se cumple por una *Ley moral*, que no quita sino que ordena su libertad.

10 Providencia extraordinaria por el Milagro

El Milagro es un hecho sensible fuera del orden natural, realizado por la intervención de Dios. Para que un hecho sea milagro se requiere que sea sensible y perceptible por los sentidos, capaz de ser aprehendidos por testigos, o también por la historia, que verifica el hecho y le confiere veracidad por los testigos. El milagro tiene que ser sensible inmediatamente, o mediatamente a través de la historia, precisamente para que sea perceptible por los testigos la intervención extraordinaria de Dios.

Hay hechos maravillosos que no son milagros, porque no son sensibles o verificables por los sentidos. Así la conversión o la transubstanciación del pan en el cuerpo de Cristo en la Eucaristía se verifica con una intervención extraordinaria de Dios y sobraenatural, pero no es sensible. Un hombre sin fe negará la maravilla de esa transubstanciación, porque no la ve con los sentidos.

El milagro es un hecho sensible realizado fuera del orden natural. Puede ser a) *superior al orden natural*, como la resurrección de un muerto, ya que en la naturaleza no hay capacidad para ello; b) *contrario al orden natural*, por ejemplo que el fuego no queme o que un cuerpo no se hunda en el agua. Esos hechos contrarían las leyes naturales; c) finalmente el milagro puede ser *al margen del orden natural*, cuando en la naturaleza hay fuerzas para su realización, pero no para el *modo* con que se realiza. Así curarse de un resfrío es un hecho natural, pero curarse instantáneamente, no, es un milagro.

El milagro tiene que estar realizado por Dios. En los casos en que supera las fuerzas naturales, no hay duda de que Dios es la causa.

Pero hay ciertos hechos maravillosos que superan ciertas causas naturales pero que pueden ser realizados por espíritus superiores, como un ángel o un demonio.

En ese caso es menseter analizar las circunstancias con que se

realiza el hecho. Si la persona que lo hace es de buena conducta, si la doctrina propuesta no contraría en nada a la revelación cristiana ni a los preceptos de la ley natural, ni contra la razón, ese hecho debe atribuirse a Dios, porque Dios no puede engañarnos, y las circunstancias indican que ese hecho está realizado o aprobado por Dios.

Hay otros hechos, como la doble personalidad, la transmisión del pensamiento y otros semejantes, que se explican por la parapsicología y no son milagros, tales hechos son los que se dan muchas veces en el espiritismo.

Pero si hubiese un hecho extraordinario ordenado a defender una doctrina contraria a la Revelación cristiana o a la ley moral o razón natural, ese hecho habría que atribuirlo al demonio. Dios no puede confirmar el error o el mal.

11. Pruebas. Dios puede hacer el milagro

Dios es autor de las leyes naturales. Por consiguiente, puede El suspender o contrariar una ley natural para poner en evidencia su intervención en favor de una persona o de una doctrina.

No hay contradicción alguna. La Sabiduría de Dios establece las leyes para la actuación ordinaria de la naturaleza; pero Dios sigue siendo el Señor de esas leyes, porque puede suspenderlas y aún contrariarlas, por motivos especiales para hacer patente su intervención a fin de aprobar la conducta o la doctrina o las enseñanzas de una persona.

En cambio, donde no cabe el milagro, es en los principios metafísicos, porque tales principios están fundados necesariamente en la Esencia e Inteligencia divinas. Así no se podría hacer un milagro de que dos y dos no sean cuatro, o que un círculo sea cuadrado, etc. Porque estos principios, como todas las esencias de que se derivan están fundados en la Esencia de Dios, como en su causa ejemplar necesaria y formulados también necesariamente por la Inteligencia divina que no puede dejar de verlos en su divina Esencia.

Dios no hace milagros porque sí, sin razón alguna

Sería oponerse a su Sabiduría ordenadora del mundo por las leyes naturales que lo conducen a su fin o bien.

Si Dios hace un milagro es sólo para manifestar su intervención divina y aprobar con ella a una persona como su enviado, o a una doctrina o conducta moral.

Esta intervención inmediata de Dios en el milagro pertenece a la Providencia extraordinaria de Dios.

12. Corolario

De lo dicho se sigue que todo está ordenado por Dios y no existe casualidad o la realización de algo sin la ordenación providencial de Dios.

La casualidad puede acontecer entre causas segundas. Así que un

hombre, trabajando la tierra, sin pretenderlo, encuentre un tesoro. Pero ese hecho no escapa a la Providencia de Dios, que todo lo tiene ordenado con sus causas necesarias y libres.

IV

DIOS Y EL MAL[4]

1. Qué es el mal

El mal, en general, es la privación del bien. *Privación* significa carecer de un bien, que se debería tener para la perfección de un determinado ente.

En cambio *carencia* es no tener un bien, que la naturaleza no exige. Por eso la mera carencia no es un mal.

La acción o causalidad puede proceder necesaria o libremente de su causa.

La acción mala o defectuosa —privada del bien— también puede proceder necesaria o libremente de su causa, según que esté predeterminada necesariamente en ella o no. Así la miopía procede necesariamente de un mal estado de la vista.

En cambio, el pecado procede de una causa —la voluntad libre— que no está predeterminada a ello, que puede hacerlo o no.

2. Concurso de Dios y acción de la creatura

Conviene recordar lo que dijimos a propósito del concurso de Dios con la creatura. La acción procede totalmente de la creatura bajo la razón formal de *tal determinado ser, ut quo*. En cambio esa acción y efecto de la creatura proceden totalmente de Dios, como *ser* bajo la razón de ser *ut quod*.

Por eso Dios realiza la acción de la creatura, pero no como acción suya, sino sólo como efecto. La acción con que Dios interviene es inmanente a Dios, se identifica con El.

3. Prueba. Como autor de todo ser, Dios también causa la acción defectuosa o mala, pero sólo "per accidens" y no "per se" o como tal acción

Por eso también Dios concurre con la acción mala moralmente tal —con el pecado—, pero sólo materialmente, en cuanto esa acción es un ser, pero no en cuanto mala o tal ser, privada del bien. Por eso, en el pecado formalmente tal Dios no concurre ni siquiera *per accidens*, porque de ninguna manera concurre a la formalidad del pecado, a su maldad, sino sólo materialmente a la entidad del mismo. Dios sólo permite el pecado. En cambio, la creatura es la causa *per accidens* del pecado, en cuanto realiza una acción que no se conforma con la ley

moral. El pecado *per se* formalmente tal, es una privación o no ser que debía ser, atribuido a la voluntad que realiza la acción a la que está adosada esa privación. Por eso, aunque responsable, la voluntad realiza el pecado *per accidens*. Por eso también Dios no es causa ni siquiera *per accidens* del pecado, porque en su formalidad es privación o no ser. Cuando tratamos del concurso (Cf. en la Participación) vimos cómo se explica la premoción divina y cómo ella no interviene en el pecado, que es un no ser que debía ser, resultante de una *non consideratio ad normam*.

El fundamento del pecado está en la libertad humana, en una libertad del ser finito, que no es Dios, ni está necesitada física, sino moralmente a no cometerlo, a glorificar a Dios. La ley moral lo obliga libremente a hacer el bien pudiendo no hacerlo por su libertad, es decir, lo ordena al bien con una necesidad moral.

NOTAS

[1] *S. Th.*, I, 19, 1, 2, 3, 4, 7, 8 y 10; *C. G.*, I, 72 y 73; *De Ver.*, q. 23, a. 1; *C. G.*, 1, 75, 76 y 77, *De Ver.*, q. 23, a. 4; *C. G.*, II, 23.

[2] SANTO TOMÁS, *S. Th.*, I, 25, 1, 2 y 3; *C. G.*, I, 16, 23 y 22 y 25; I, set. d. 42, q. 2, a. 2.

[3] *S. Th.*, I, 22, 1, 2, 3 y 4; *I Sent.*, d. 39, q. 2, a. 1; *C. G.*, III, 1 y 64 y 76.

[4] SANTO TOMÁS, *S. Th.*, I, 19, 9; *De Malo*, q. 2, a. 1 ad 16; *C. G.*, I, 95.

CAPÍTULO XII

CONOCIMIENTO DIVINO DE LAS COSAS CREADAS[1]

SUMARIO: 1. Conocimiento de Dios de sí mismo. – 2. Conocimiento de Dios del mundo y de los entes creados. – 3. Prueba: Dios conoce al mundo en su propia Esencia. – 4. El medio objetivo en que Dios conoce las esencias y las cosas existentes. – 5. El medio objetivo en que Dios conoce las esencias. – 6. El medio objetivo en que Dios conoce las cosas existentes. – 7. Ciencia de simple inteligencia y ciencia de visión.

1. Conocimiento de Dios de sí mismo

Ya hemos demostrado que Dios se conoce necesariamente a sí mismo. Más aún, hemos demostrado que el Entender de Dios de su Ser no sólo es realmente idéntico con El —como son todas las Perfecciones Divinas con su Ser— sino formalmente idénticos: Ser y Entender son el mismo concepto. Y como el Ser o Esse de Dios es su esencia metafísica, también su Entender es su esencia metafísica. (Cfr. Capítulo de la Esencia Metafísica de Dios).

En esta posición que hemos defendido, Dios no sólo es Entender, como un atributo fundado en su Esencia, sino que pertenece y es la misma esencia de Dios. Que Dios se conoce necesaria e infinitamente queda, pues, demostrado desde que el Ser y Entender son real y conceptualmente lo mismo.

2. Conocimiento de Dios del mundo y de los entes creados

Aristóteles creyó que Dios no conocía el mundo, porque en tal caso el mundo determinaría o causaría el conocimiento de Dios. Y en Dios nada hay causado. Aristóteles tenía razón: Dios no puede conocer al mundo con la determinación objetiva del mundo, no puede poseer un conocimiento causado por el mundo. Lo que no vio Aristóteles es que Dios conoce al mundo en sí mismo, como veremos enseguida.

También Cicerón dudó del conocimiento divino de los actos libres de los hombres. Y desde luego que los ateos niegan todo Conocimiento y Providencia divina del mismo. También los deístas, que admiten la existencia de Dios, sostienen que Dios se desentiende del mundo, no se preocupa de él.

3. Prueba: Dios conoce al mundo en su propia Esencia

Si Dios no conociera el mundo de un modo infinitamente perfecto o no lo conociera en sí mismo, Dios sería imperfecto. Pero hemos probado que Dios es la Perfección o Acto Puro Infinito (cfr. Esencia real de Dios), luego tiene que conocer todas las cosas de un modo infinitamente perfecto y en sí mismo.

Que Dios deba conocer todas las cosas de un modo infinitamente perfecto es evidente por su Perfección Infinita.

Ahora bien, Dios no puede conocer las cosas en sí mismas, con la determinación objetiva causada por ellas, pues en tal caso tendría un conocimiento causado por las cosas.

Pero Dios conoce en sí mismo, en su propia Esencia, las cosas como son en sí mismas, como ellas realmente son. En efecto, la Esencia de Dios es infinita, es el Ser o Perfección Infinita, y, por consiguiente, incluye en ella todo ser o *formalmente*: el Ser Infinito, o *eminentemente*: los seres finitos. El Ser Infinito de Dios es eminentemente todo Ser sin su esencial imperfección. Por eso, conociendo su Ser o Esencia, con la que está identificado su Entender, Dios conoce todos los seres. Pero el modo con que Dios conoce las cosas es infinitamente más perfecto que las cosas mismas en cuanto al modo de conocer. Dios conoce las cosas tales como son en sí mismas, pero con un conocimiento infinitamente perfecto. Este conocimiento divino de las cosas es todo lo opuesto a un conocimiento analógico humano. Así como éste conoce un objeto superior a él de un modo inferior al objeto mismo —así nuestro conocimiento de Dios—, Dios conoce los entes creados, tales cuales ellos son en sí mismos, pero con un conocimiento infinitamente superior a ellos: *in specie excedente*, como dicen los tomistas; en una especie —la Esencia Divina— que rebasa infinitamente en perfección al objeto conocido.

4. El medio objetivo en que Dios conoce las esencias y las cosas existentes

El medio por el cual se conoce puede ser *subjetivo y objetivo*.

Los *medios subjetivos* con que la inteligencia humana llega a ponerse en contacto con el objeto son las especies *impresa y expresa*. Por la primera el objeto material es expresado en una imagen espiritual, capaz de determinar objetivamente al entendimiento que es espiritual. La especie expresa o concepto es el acto con que el entendimiento, fecundado objetivamente por la especie impresa, expresa el objeto o lo conoce; es la imagen *en la cual* es alcanzado inmediatamente el objeto trascendente, bien que de una manera inmaterial. En una palabra la especie expresa o concepto objetivo es el medio *en el cual* la inteligencia conoce, en el que aprehende el objeto mismo trascendente.

Por eso en esta especie o concepto debemos distinguir el *concepto subjetivo*, que es el acto con que la inteligencia conoce, y el *concepto*

objetivo: el ser u objeto trascendente presente y aprehendido en ese concepto subjetivo.

Ahora bien, en el conocimiento de Dios no hay medio subjetivo. En cuanto al conocimiento de sí mismo, el Ser (objeto) está identificado con el Entender (sujeto). Y en el conocimiento de los entes creados, el Entendimiento divino conoce todas las cosas en su Esencia, identificada eminentemente con todo ser.

El medio objetivo es aquel objeto que permite el conocimiento de otro. Así el término medio de un silogismo es un medio objetivo de conocimiento.

Pero el medio objetivo de un conocimiento puede ser *ex quo o in quo*. En el primer caso, por un objeto se llega a conocer otro mediante otro acto.

En cambio en el segundo, con un solo acto la inteligencia descubre en un objeto otro que tiene en él su razón de ser.

El primer medio *ex quo* no puede darse en Dios, porque en Dios no hay más que un sólo Acto puro, que excluye toda deducción que implica otro acto.

En el cambio, el segundo medio *in quo* cabe y se da en Dios, porque en su Esencia o Acto Dios no sólo ve todas las cosas, sino también porque en Ella, como en Causa última, conoce el porqué de todas las cosas.

5. El medio objetivo en que Dios conoce las esencias

La inteligencia divina ve necesariamente las esencias en su *Esencia*. La Esencia de Dios es el Ser o Perfección infinita, modelo ejemplar o ejemplar de infinitas capacidades finitas de existir fuera de El, es decir, de infinitas esencias posibles finitas. La Esencia de Dios es Causa ejemplar de estas esencias de un modo necesario; por el sólo hecho de ser Perfección infinita funda infinitas capacidades finitas de participar de Ella, como de su Causa ejemplar (cfr. Participación de las Esencias).

La Inteligencia divina por ser Perfección infinita no puede dejar de conocer infinita o exhaustivamente su Ser o Esencia —con la que está identificada— y, por eso mismo, no puede dejar de ver en Ella el fundamento de las esencias posibles y de ver y constituir a éstas como su *objeto*. La Inteligencia divina, al contemplar necesariamente su Esencia, ve y constituye también necesariamente las esencias finitas o capacidades posibles de existir fuera de ella (cfr. el mismo lugar). Por el medio *in quo* Dios constituye y ve las esencias en su propia Esencia, identificada con la Esencia divina de una manera eminente.

De aquí que como Dios —su Esencia e Inteligencia— las esencias sean necesarias inmutables y eternas.

En ellas no cabe cambio alguno, ni siquiera milagrosamente, porque dependen de la Esencia e Inteligencia eternas y necesarias de Dios. (Sobre este punto nos hemos ocupado en la Participación de la Esencia).

Curiosamente Descartes, que es racionalista, quiere hacer depender las esencias de la Voluntad divina, con lo cual todo el orden esencial metafísico sería contingente y dependería de la libre Voluntad divina y podría cambiar.

Esta posición llevaría a conclusiones imposibles: que no habría absurdos.

Lo que no ha visto Descartes es que la Voluntad divina —realmente identificada con la Esencia y la Inteligencia divina— es lógicamente posterior a Ella, tiene su razón de ser —no su causa— en la Inteligencia divina. Y por eso su actuación no puede modificar lo que está constituido por la Esencia y la Inteligencia.

La Voluntad divina tiene por objeto los seres existentes y, por eso, como veremos enseguida, ella es el *medio in quo* del conocimiento divino de los entes existentes.

6. El medio objetivo en que Dios conoce las cosas existentes

Dios conoce los seres existentes en los decretos libres de su divina Voluntad. Hemos visto antes que los entes participados son por creación, y conservación divina y que actúan y se acrecientan en su ser por el concurso y premoción divina (cfr. el Capítulo de la Participación). Nada del ser participado es sino por la acción inmediata de la Voluntad libre de Dios. De aquí que todo ser participado es creado, se conserva y acrecienta por los Decretos de la divina Voluntad.

La Inteligencia divina que comprehende infinitamente su Ser o Esencia, conoce en ella sus divinos Decretos, por los que son, se conservan y acrecientan su ser los entes participados. Y en Ellos conoce todas las cosas existentes pasadas, presentes y futuras.

La creación, conservación y acrecentamiento de los entes participados por su propia causalidad, son contingentes, porque dependen de la *Valuntad libre* de Dios.

Ya dijimos antes que la libertad en la causa engendra la contingencia en el efecto.

Por eso, esta Inteligencia con que Dios conoce los entes existentes, depende de los Decretos libres de la Voluntad divina y se llama *Ciencia de visión.*

7. Ciencia de simple inteligencia y ciencia de visión

La ciencia de simple Inteligencia es la de la solas esencias posibles, y es necesaria y eterna; la ciencia de visión es de los seres contingentes dependientes de los Decretos libres de la Voluntad divina; pero es eterna. Si Dios no hubiese creado el mundo no tendría Ciencia de visión, pero nada se habría perdido. Simplemente no habría decretado libremente la Voluntad divina crear, conservar y concurrir con las causas segundas, y consiguientemente no habría Ciencia de ellas. Sin embargo, esa

Ciencia siempre hubiese sido posible, porque Dios siempre pudo crear y actuar sobre sus creaturas.

NOTAS

[1] *S. Th.*, I, 14, 1, 5, 6, 7, 8 y 11; *C. G.*, I, 48 y 49; *De Ver.*, q. 2, a. 3; *C. G.*, I, 50; *De Ver.*, q. 2, a. 4; *De causis*, lect. 10; *C. G.*, I, 50, 63 y 65; *Comp. Theolog.*, c. 132 y 133.

CAPÍTULO XIII

CONCLUSION. CAUSAS DIVINAS EN LA CREACION Y ACTUACION DE DIOS SOBRE EL MUNDO

SUMARIO: 1. Causa ejemplar divina del mundo. – 2. Causa eficiente divina del mundo. – 3. Causa formal extrínseca divina del mundo. – 4. Causa final divina del mundo. – 5. Síntesis: Dios es el Alfa y Omega, el Principio y el Fin de todo ser. – 6. El retorno de los seres participados a su Causa divina originaria a través de la inteligencia y de la voluntad humana.

1. Causa ejemplar divina del mundo

Modelo de infinita Perfección, Dios funda todos los infinitos modos finitos capaces de participar de su Esencia. La Inteligencia divina al contemplar necesariamente su Esencia, no puede dejar de ver y constituir como capacidades de existir fuera de El tales modos, es decir las *esencias*. Por eso, la Esencia divina es la *Causa ejemplar* necesaria, que funda las esencias como posibles de existir fuera de ella; y la Inteligencia divina, al contemplar su Esencia, *las ve y constituye formalmente como objetos* capaces de existir fuera de ella, es decir, constituye formalmente las esencias.

2. Causa eficiente divina del mundo

Dios confiere libremente el acto de ser o existencia a los entes participados —*creación*—, Dios mantiene en su ser a tales entes creados —*conservación*— y con su acción los promueve y concurre con ellos para que realicen sus actividades propias con sus efectos —*concurso y premoción*—. Todo el ser participado en su comienzo, en su permanencia en el ser y en su crecimiento por su propia actividad, depende inmediatamente del Ser divino, como de su *Causa eficiente* permanente. De aquí que Dios, que por su Acto puro de Ser es enteramente trascendente y distinto del mundo, con su Causalidad eficiente esté presente de una manera inmanente en el ser creado. Mientras la creatura es verdaderamente causa de *tal ser*, Dios es también *Causa eficiente inmediata del ser* de todos los entes, sin mezclarse con ellos.

3. Causa formal extrínseca divina del mundo

Como *Bien infinito*, a través del Bien en sí o Felicidad, Dios es *Causa formal extrínseca*, determinante del apetito natural de todos los entes y de la voluntad humana.

4. Causa final divina del mundo

A su vez, como *Bien infinito* es la *Causa final* última de toda creatura.

Al crear, Dios no puede tener otro fin que El mismo, pues si no sería causado y dependería de la creatura, como causa final. Pero Dios es enteramente incausado.

De parte de El el fin es sólo *Razón de ser final* y no Causa final. En cambio, para la creatura Dios es *Causa final.*

Con la Ley eterna, Dios ordena necesariamente todas las Creaturas a El como a su Fin último o Bien supremio.

A las creaturas irracionales las ordena con las *leyes naturales: físicas, químicas, biológicas e instintivas, de un modo necesario e inconsciente.* Estas creaturas irracionales participan y manifiestan el Bien o Perfección divina, lo glorifican, sin saberlo ni proponérselo libremente —*gloria material*—.

En cambio, esta misma Ley eterna ordena a las creaturas racionales —en nuestro caso, a la persona humana— a su Bien divino, a la *gloria formal* de Dios por el conocimiento y el amor, mediante la Ley moral —*gloria formal*—. La persona humana es dirigida a este Bien divino como a su último Fin o Bien supremo, de acuredo a su ser espiritual, mediante la Ley moral, que, sin quitarle la libertad, la obliga y ordena de este modo a su Fin divino. De este modo la creatura racional, la persona humana, *glorifica formalmente a Dios*, de un modo consciente y libre, por el conocimiento, el amor y sometimiento a sus mandatos.

En esta posesión de Dios, como último Fin o Bien supremo: Verdad, Bondad y Belleza infinitas, el hombre logra a su vez su propia perfección o plenitud humana, y en esta vida terrena la va adquiriendo en la medida en que se aproxima a Dios por el conocimiento, el amor y el cumplimiento de su divina Voluntad.

5. Síntesis: Dios es el Alfa y Omega, el Principio y el Fin de todo ser

De este modo, desde el Ser en sí o Acto puro e infinito de Dios —que tiene en sí mismo la Razón de Ser— sale todo ser desde El por *Causa ejemplar* y constitutiva inmediata —*la esencia*— y por *Causa eficiente* inmediata —el acto de ser o existencia— y también por ella se *conserva y acrecienta*; y al Ser en sí retorna como a su *Causa final última o Fin supremo o plenitud de Bien*, inconsciente y necesaria-

mente los entes irracionales, gracias a las *leyes naturales*, y consciente y libremente el hombre, conducido por la ley moral.

Dios es así el *Alfa* y *Omega* el *Principio* y el *Fin* de todo ser.

6. El retorno de los seres participados a su Causa divina originaria a través de la inteligencia y de la voluntad humana

De El salen todas las creaturas, y el hombre en especial, por un Acto libre de Amor y a El retornan atraídos también por su divina Bondad y Amor, para el logro de su propia perfección y, en el caso del hombre, de su plenitud humana.

El círculo del ser comienza y sale necesariamente del Ser *en sí de Dios* y a *El retorna necesariamente* con *necesidad física*, los seres irracionales, y con *necesidad moral* la persona humana.

Sin en el Ser en sí *nada sería en su esencia* y *nada sería en su acto de ser o existencia*. Sin el Ser en sí de Dios, sólo sería la *nada absoluta* sin posibilidad siquiera de ser pensada: una nada que no podría decirse a sí misma.

De esta Cima del Acto puro de Ser, que es a la vez Acto infinito de Entender, desciende también, por un lado, la verdad o inteligibilidad de las cosas, como palabra necesariamente pronunciada por el Verbo divino al contemplar el Modelo infinito de Perfección de su Esencia; y de la Voluntad o Amor, por otra, desciende el ser de la inteligencia humana, capaz, por su espiritualidad, de de-velar el ser o verdad oculta en las cosas materiales y en su propio ser o verdad y volver a pronunciar la palabra divina originariamente pronunciada por el Verbo de Dios. De este modo el Ser o Verdad y Entender infinitos, identificados real y formalmente en Dios, vuelven a identificarse, no real sino sólo intencionalmente, en la mente humana, que vuelve a decir o pronunciar esa verdad. Así la verdad oculta de los entes materiales, pronunciada por el Verbo divino, logra acto de inteligibilidad o verdad con el verbo de la inteligencia humana.

Desde este ser o verdad finita, aprehendida intencionalmente en la conciencia del acto intelectual humano, como objeto distinto del mismo —fundado, en última instancia, en el Ser, Verdad y Entender identificados real y formalmente en Dios— la inteligencia humana, mediante el principio analítico —*per se evidens*— de causalidad asciende hasta la *primera Causa ejemplar, eficiente y final del Ser en sí de Dios*.

También aquí se cierra el círculo del conocimiento humano, por identidad intencional con el Ser trascendente, desde el ser participado de las cosas materiales y finitas, desde el propio ser humano, inmediatamente alcanzado, hasta el Ser imparticipado de Dios.

Una vez alcanzado el Ser en sí de Dios, la inteligencia humana llega a descubrir, siquiera en la penumbra de la analogía, pero con toda evidencia, todo el ámbito infinito del ser o verdad participadas y de Ser o Verdad infinitos e imparticipados.

Profundizar en el ser trascendente participado e imparticipado es la tarea de la metafísica, que por la infinitud de su objeto debe ella recorrer *sine fine*, muchas veces en la penumbra analógica, este camino de ascenso a la plenitud del Ser. Afirmada en sus primeros principios evidentes ontológicos, a medida que avanza y penetra más y más en su objeto inagotable que es el ser, la inteligencia se va enriqueciendo con nuevos aspectos de la verdad, identificada con el ser hasta alcanzar el Ser o Verdad infinitos imparticipados.

Esta tarea de penetración o de-velación del ser trascendente participado e imparticipado, es la noble, difícil e inagotable tarea de la Metafísica, la que más enriquece y enaltece al hombre en el orden intelectual natural o filosófico.

Para trascender sus fronteras hay que llegar al conocimiento de la Verdad revelada, es decir, de la Verdad divina comunicada por Dios mismo a su creatura racional.

En todo caso, la metafísica realista e intelectualista es indispensable y la que mejor prepara a la inteligencia para este encuentro con esta Verdad sobrenatural revelada por Dios y para su desarrollo en forma científica, a fin de alcanzar adecuada y orgánicamente ordenada esta comunicación de la Verdad divina al hombre, que constituye la Teología.

OBRAS DEL AUTOR

1. *La constitución esencial del Sacrificio eucarístico de la Misa*, 208 pp., Tesis doctoral presentada a la Facultad de Teología del Seminario Metropolitano Pontificio de Buenos Aires (Villa Devoto), talleres Gráficos Guadalupe, Buenos Aires, 1930.

2. *Concepto de la filosofía cristiana*, Gotelli, Buenos Aires, 1936; 2ª edición notablemente corregida y aumentada, 165 pp., Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1943; 3ª edición, 165 pp., Club de Lectores, Buenos Aires, 1979.

3. *La estructura noética de la Sociología*, 101 pp., Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1938 (traducción italiana y prólogo de Amintore Fanfani, Universitá del Sacro Cuore, Milano, 1939); *Esbozo de una epistemología tomista*, 131 pp., 2ª edición, corregida y aumentada de la obra anterior, Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1946 (además de la obra anterior, agrega: "Ciencia empírica y filosofía natural").

4. *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, Prólogo de Tomás D. Casares, 422 pp., Instituto de Filosofía, Universidad de Buenos Aires, 1941. 2ª edición, 567 pp., Instituto 'Luis Vives' de Filosofía, C. S. I. C., Madrid, 1952; 3ª edición, corregida y aumentada, 494 pp., ibídem, 1969; 4ª edición, 504 pp., corregida y aumentada, Educa, Buenos Aires, 1980. Premio de la Provincia de Buenos Aires.

5. *La psicastenia. Génesis y desarrollo, teoría y terapéutica de los escrúpulos*, C. E. P. A., Col. Gladium, Buenos Aires, 1941; 2ª edición, 78 pp., Grupo de Editoriales Católicas, Col. Adsum, Buenos Aires, 1944.

6. *La formación de la personalidad*, 78 pp., Grupo de Editoriales Católicas, Col. Adsum, Buenos Aires, 1941.

7. *Lo eterno y lo temporal en el arte*, 180 pp., C. E. P. A., Buenos Aires, 1942; 2ª edición, Emecé Editores, 221 pp., Buenos Aires, 1967.

8. *Ante una nueva edad. Reflexiones sobre el momento actual del mundo*, 62 pp., Grupo de Editoriales Católicas, Col. Adsum, Buenos Aires, 1944.

9. *El llamado al sacerdocio*, Editorial Difusión, Buenos Aires, 1944; 2ª edición, ib., 1953.

10. *Filosofía moderna y filosofía tomista*, 142 pp., Sol y Luna, 1 vol., Buenos Aires, 1941.

    Filosofía moderna y filosofía tomista, 2 vols., 2ª edición del vol. I, 242 pp., vol. II, 347 pp., Editorial Guadalupe y C. C. C., Buenos Aires, 1945. Primer Premio Nacional de Filosofía.

11. *El arte cristiano. Consideraciones sobre la situación del arte en el Cristianismo*, 36 pp., separata de *Logos*, IV, 7, Buenos Aires, 1945; editado luego por Ediciones Peuser, Buenos Aires, 1946; actualmente incluido en la 2ª edición (1967).

12. *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, 302 pp., Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1945; 2ª edición, 302 pp., Club de Lectores, Buenos Aires, 1980.

13. *La 'filosofía del Espíritu' de Benedetto Croce*, 225 pp., Instituto 'Luis Vives' de Filosofía, C. S. E. C., Madrid, 1947.

14. *La persona. Su esencia, su vida, su mundo*, 394 pp., Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de La Plata, 1950.

15. *Filosofía y vida*, 66 pp., Editorial Sapientia, Col. Homo Viator, Buenos Aires, 1955.

16. *Tratado de existencialismo y tomismo*, 502 pp., Emecé Editores, Buenos Aires, 1956.

17. *Introducción a la filosofía y ciencias afines* (78 pp.). en *Veritas*, IV, 2, p. 99-177, Porto Alegre, 1959 (curso dictado en 1958).

18. *Ontología y epistemología de la historia*, 55 pp., Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1958 (2ª edic. en prensa, Rialp, Madrid).

19. *Metafísica de la libertad*, 43 pp., Academia del Plata, Buenos Aires, 1961.

20. *Para la constitución de un humanismo auténtico*, 62 pp., Diagrama, Buenos Aires, 1962.

21. *Filosofía de la cultura y de los valores*, 330 pp., Emecé Editores, Buenos Aires, 1963.

22. *La paz en el pensamiento de Juan XXIII*, 66 pp., Emecé Editores, Buenos Aires, 1964.

23. *Actualidad del pensamiento de San Agustín*, 111 pp., Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1965.

24. *El último Heidegger*, 111, pp., 2ª edic., Eudeba, Col. Ensayos, Buenos Aires, 1968.

25. *Naturaleza y vida de la Universidad*, 255 pp., Eudeba, Col. Ensayos, Buenos Aires, 1969; 2ª edición, ib., 1972; 3ª edición, 288 pp., Editorial El Derecho, Universidad Católica Argentina. Buenos Aires, 1980.

26. *La Iglesia y el orden temporal*, 222 pp., Eudeba, col. Ensayos, Buenos Aires, 1972.

27. *Esencia y ámbito de la cultura*, 70 pp., Editorial Columba, Col. Esquemas, Buenos Aires, 1975.

28. *Santo Tomás de Aquino y la filosofía actual*, 503 pp., Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1975. Premio de Consagración de la Provincia de Buenos Aires.

29. *La Palabra*, 294 pp., Emecé Editores, Buenos Aires, 1978.

30. *Esencia y vida de la persona humana*, 212 pp., Eudeba, Col. Ensayos, Buenos Aires, 1979.

31. *Vida del espíritu*, 132 pp., Librería Huemul, Buenos Aires, 1979.

32. *Max Scheler, Etica material de los valores*, 214 pp. E. M. E. S. A., Col. Crítica Filosófica, Madrid, 1979.

33. *La persona y su mundo*, 56 pp., Ediciones Paulinas, Buenos Aires, 1983.

34. *La Universidad Católica Argentina en el recuerdo. A los 25 años de su fundación*, 286 pp., Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1983.

35. *Estudios Metafísicos*, Universidad Católica Argentina, 366 pp., E. D. U. C. A., Buenos Aires, 1985.

36. *Estudios Gnoseológicos*, 286 pp., Universidad Católica Argentina, E. D. U. C. A., Buenos Aires, 1985.

37. *Cultura y Humanismo Cristiano*, 247 pp., Universidad Católica Argentina, E. D. U. C. A., Buenos Aires, 1986.

TRADUCCIONES

1. *La Filosofía de la Cultura de Santo Tomás de Aquino*, por Martín Grabmann, Buenos Aires, 1943. Traducción directa del alemán. Segunda edición con un amplio prólogo del traductor, Poblet, 1948.

2. *La vida espiritual de Santo Tomás de Aquino*, por Martín Grab-

mann. Traducción directa del alemán, con un trabajo introductorio del traductor, Guadalupe, Buenos Aires, 1947.

3. *El sentido común*, por Reginaldo Garrigou-Lagrange. Traducción directa del francés y prólogo, Dedebec, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1944.

4. *Situación de la poesía*, por Raissa y Jacques Maritain. Traducción directa del francés en colaboración con Guillermo Blanco, Dedebec, Desclée de Brouwer, 1946.

Se terminó de imprimir en la segunda quincena de diciembre de 1988 en *Imprenta Gastrón*, Bermúdez 1182, Buenos Aires, República Argentina

El autor de esta *Teología Natural* ha publicado antes dos tomos de *Estudios de Metafísica y Gnoseología*. La presente obra viene a coronar los libros mencionados.

El problema de Dios es el problema fundamental de la Filosofía y, concretamente, de la Metafísica; es su coronamiento: porque o existe un Ser que es por sí mismo, Fuente de todo ser contingente, o nada existiría.

Por eso, el ateísmo y el agnosticismo son contradictorios y absurdos al admitir un mundo que es contingente y sin razón de ser en sí mismo, y al negar la fuente del Ser que es Dios, único que puede dar razón de la existencia de aquél.

Por eso, la Metafísica tiene su cima en el problema de la Primera Causa, que es Dios, que da razón y justificación de todo otro ser. Sin duda, por esta razón, el Estagirita llamó Teología a la Metafísica.

* * *

De aquí que nos ha parecido oportuno publicar este tratado de Teología natural, la Filosofía sobre Dios, según la razón, porque sin Dios se aniquila todo el ser y se diluye la filosofía misma.

Esta obra comienza por asentar el *subjectum* de la Teología natural, el fundamento de todo el tratado: la existencia de Dios personal y distinto del mundo, frente a las diversas posiciones opuestas del ateísmo, agnosticismo, irracionalismo, panteísmo y deísmo.

Sobre esa sólida base de la existencia del Ser que es por sí mismo, imprescindible para explicar todo otro ser, la Teología natural procede de un modo deductivo riguroso, estableciendo primero la esencia real y la esencia metafísica del Ser supremo —la Omniperfección o Infinitud y el Ser y Entender infinito—, y luego también por deducción rigurosa, establece la participación necesaria de las esencias desde la Esencia e Inteligencia divinas; y la participación libre o contingente de los entes existentes por creación, conservación, concurso y premoción de Dios. A continuación la Teología deduce los atributos entitativos de Dios —Inmutabilidad, Eternidad, Unicidad y distinción de Dios y del Mundo— y luego los atributos operativos, Voluntad divina necesaria en el Amor de su Bondad y libre para las creaturas; la Providencia y el Conocimiento de las cosas creadas y del medio divino, con que la Inteligencia de Dios las aprehende.

De este modo queda demostrado no sólo que todo ser procede causal e inmediatamente de Dios —sin el cual no hay otro ser posible—, sino que también de El depende inmediatamente en su creación, en su conservación, en su actividad y acrecentamiento ontológico.

Todo ser o es el Ser de Dios, el Acto puro de Ser, o de El depende inmediatamente como de su Causa eficiente y final. Todo ser, que no es Dios, sale inmediatamente de El, como Causa eficiente, y a El retorna necesariamente, como su Causa final.