



SEGUNDA PARTE

LA SABIDURÍA FILOSÓFICA SIGUIENDO LAS HUELLAS DE SANTO TOMÁS

LUIS SANTIAGO FERRO OP

VICTOR ANTONIO FERNÁNDEZ | EDITOR LITERARIO



UNSTA
UNIVERSIDAD DEL NORTE
SANTO TOMÁS DE AQUINO



editorial
UNSTA

Luis Santiago Ferro OP

*La sabiduría filosófica
siguiendo las huellas de santo Tomás*
Segunda Parte

Segunda edición

Víctor Antonio Fernández
- Editor literario -

Ferro, Luis Santiago

La sabiduría filosófica siguiendo las huellas de Santo Tomás : segunda parte / Luis Santiago Ferro ; adaptado por Víctor Antonio Fernández. - 2a ed. - Tucumán : Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino. UNSTA, 2015.

372 p. ; 22x16 cm. - (Filosofía / Rafael Cúnsulo)

ISBN 978-987-1662-56-2

1. Filosofía. I. Fernández, Víctor Antonio, edit.

CDD 189.4

Fecha de catalogación: 15/04/2015

*La sabiduría filosófica
siguiendo las huellas de santo Tomás*
Segunda Parte

Luis Santiago Ferro

Editor responsable: Víctor Antonio Fernández

Primera edición: diciembre de 2004

Segunda edición: mayo de 2015

Editorial UNSTA

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

Diseño de Tapa: *Gabriela L. de Zuccarelli*

Diagramación: *Carla María Passarell*

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

San Miguel de Tucumán, Tucumán.

Argentina

Índice General

Tabla de Abreviaturas.....	11
Prólogo	13
Presentación.....	15
Introducción a la Orientación Causal.....	21

Segunda Perspectiva Filosofía Primera: Las Causas

Tema I: Las causas en general	33
A. Aspectos nocionales	33
B. Consecuencias de las determinaciones nocionales.....	39
C. Diversidad de causas	43
Tema II: La causa al modo de la materia	55
Introducción	55
A. Aspectos nocionales	57
B. Nociones complementarias.....	59
1. El elemento y la materia prima.....	59
2. Sobre la forma en cuanto educida de la materia	65
Tema III: La causa formal	67
A. Los márgenes de Filosofía Primera en el tratamiento de la causa formal.....	67
B. Determinaciones nocionales correspondientes a la causa formal...	69
1. Aproximación descriptiva de la causa formal en su misma realidad	69
2. Perspectiva propia de la causalidad formal.....	71

Tema IV: La causa moviente – eficiente	79
A. Se determina qué es la causa eficiente.....	79
1. Su encuadre en filosofía primera.....	79
2. Determinantes nocionales	81
a) Inducción a partir del ‘hacerse’ (<i>‘feri’</i>).....	81
b) Explicitación de las notas determinantes de la causa eficiente	82
3. Consideraciones consiguientes.....	87
a) En la integración causal de la causa eficiente limitada.....	87
b) Acerca de la precedencia de la causa respecto al efecto.....	88
c) Preexistencia del efecto en la causa	89
d) Las ‘virtudes’ como ‘ <i>rationes</i> ’	89
B. La diversidad de causas eficientes	89
1. Según los determinantes constitutivos de la propia índole de la causa eficiente en sí misma	90
a) Por parte de la subordinación causal	90
b) En razón de la virtud que se encuentra en la causa eficiente	93
b. 1) La distinción en sí.....	94
b. 2) Caracterización especial de la causa instrumental	95
c) Por la misma causación (<i>‘in causando’</i>).....	98
d) Por la determinación actual.....	100
2. Según las propiedades que siguen a la propia índole de la causa eficiente	103
3. Distinción modal.....	107
C. Implicancias intuitivas de la causa eficiente.....	108
1. Aplicación de las doctrinas metafísicas generales a la causa eficiente.....	109
2. Percepción resolutive desde la causa eficiente en cuanto a las soluciones metafísicas del ente finito.....	109
3. La conjunción causal de causa subordinante y subordinada.....	110
4. Progresión causal ascendente en lo que hace a proceso en infinito	111
5. Todo agente obra por un fin.....	112

Tema V: La causa final	115
1) Fundamento de la consideración metafísica.....	115
2) La noción de fin según el objeto formal de esta disciplina.....	117
3) Determinación causal del fin.....	119
a) Modalidad propia de causar del fin.....	119
b) Influjo entitativo de la causa final	121
c) Consecuencias o propiedades de la determinación causal del fin	124
4) La relación de la causa final con las otras causas.....	127
Tema VI: Correlación de causas	129

**Tercera Perspectiva. Teología Filosófica:
El conocimiento filosóficamente posible acerca de Dios**

Tema VII: Introducción al tratado filosófico sobre Dios.	
El problema de la Teodicea	139
A. Este tratado dentro de la disciplina sapiencial	139
B. Las dificultades y/o connotaciones que este tratado lleva consigo ..	141
1. Las objeciones racionales a las vías Las dificultades que el tema lleva en sí	142
2. Distintos niveles de acceso cognoscitivo con incidencia religiosa acerca de Dios	143
3. Las dificultades subjetivas que inciden en el hombre en cuanto sujeto cognoscente respecto de Dios.....	145
4. Diversas opiniones que se pueden referir en la afirmación que Dios <i>es</i>	149
C. La opción asumida por santo Tomás	150
D. Hacia el desarrollo de la teología filosófica según las huellas de santo Tomás de Aquino.....	163

Desarrollo de la Teología Filosófica

Indicaciones introductorias en el desarrollo de este tema	169
--	-----

Tema VIII: Preámbulos para un correcto conocimiento de Dios en filosofía	171
A. Los límites de un realismo objetivo	171
B. Posibilidades presentadas para conocer a Dios	179
C. Tesis de la demostrabilidad en santo Tomás.....	184
D. Aclaraciones y respuestas a las posibilidades presentadas.....	187
E. Bases para desarrollar la demostración que Dios <i>es</i>	194
a) Fundamentos que determinan el modo preciso de demostración.....	195
b) Caracterización de la demostración.....	196
Tema IX. Demostración que Dios es. Las vías	203
A. Ambientación del tema.....	203
B. Las vías de Santo Tomás	206
a) Observaciones metodológicas	206
b) Desarrollo de las vías en sí mismas.....	207
Primera Vía	208
Segunda Vía.....	211
Tercera Vía	212
Cuarta Vía.....	216
Quinta Vía.....	223
C. Valoración de las vías	228
a) Visión del contenido conceptual de las vías como resolución ...	228
b) Respuestas a las dificultades.....	230
1. Respecto a la dificultad del mal	230
2. Respecto a la segunda objeción.....	235
Tema X. Conocimiento natural de Dios en sí mismo	237
A. Presentación del tema.....	237
1. Contenido de lo que hay tratar aquí.....	237
2. El modo de conocimiento de Dios que corresponde a la filosofía	239

B. Desarrollo de las atribuciones a Dios	254
1. Atribución prioritaria afirmando la simplicidad trascendente de Dios	254
2. Atributos que siguen a la simplicidad de Dios	272
Apéndice	285
Tema XI: Consideración resolutive de la Disciplina Sapiencial.....	287
Tema XI.I: Teología filosófica y metafísica del ente finito.....	291
Tema XI.II: Visión resolutive causal desde Dios	303
A. Dios como primera causa eficiente analogante	303
B. Dios como primera causa eficiente y principalmente final: Gobierno divino	329
a) Precedentes determinativos:.....	329
b) Notas comprensivas del gobierno divino	334
c) Los modos particulares de gobierno divino:.....	337
1. Respecto a la conservación en el ser.....	338
2. Respecto al movimiento de las cosas por Dios (<i>'De motione rerum a Deo'</i>).....	343
Tema XI. III: Reflexión final causal desde Dios.....	357
Bibliografía.....	363

Tabla de Abreviaturas

A. De las obras de santo Tomás

In Sent.	<i>Scriptum super Sententiis</i>
C.G.	<i>Summa contra Gentiles</i>
I.,q., a., c.	<i>Summa Theologiae</i>
Comp.. Theol.	<i>Compendium Theologiae</i>
Q. D. De anima	<i>Quaestiones Disputatae De anima</i>
Q. D. De malo	<i>Quaestiones Disputatae De malo</i>
Q. D. De pot.	<i>Quaestiones Disputatae De potentia</i>
Q. D. De spirit. creat.	<i>Quaestiones Disputatae De spiritualibus creaturis</i>
Q. D. De verit.	<i>Quaestiones Disputatae De Veritate</i>
Quodlib.	<i>Quaestiones quodlibetales</i>
Op. De ente et ess.	<i>Opusculum De ente et essentia</i>
Op. De Princ. nat	<i>Opusculum De principiis naturae</i>
In Eth.	<i>In Ethicorum</i>
In Metaph.	<i>In Metaphysicorum</i>
Pr. In Metaph.	<i>Prooemium In Metaphysicorum</i>
In Perih.	<i>In Perihermeneias</i>
In Phys.	<i>In Physicorum</i>
In Post. Analyt.	<i>In Posteriorum Analyticorum</i>
In Boeth. De Trin.	<i>In Boethii De Trinitate</i>
In De hebdom.	<i>In Boethii De Hebdomadibus</i>

B. Obras de autenticidad dudosa

Op. De nat. gener.	<i>Opusculum De natura generis</i>
Op. De Princ. indiv.	<i>Opusculum De principio individuationis</i>

Prólogo a la segunda edición

Con la publicación de este volumen completamos la segunda edición de *La sabiduría filosófica siguiendo las huellas de Santo Tomás*. Como decíamos en el prefacio a la Primera Parte, un breve prólogo, si bien no es imprescindible en este caso, parece conveniente al menos para interpretar el sentido de mi participación en esta obra y el resultado del trabajo que ofrecemos. Vale la pena, entonces, recordar sucintamente algunos criterios que ya se señalaron en aquella ocasión.

Para comenzar, hay que tener presente que aún no ha sido posible realizar una revisión más profunda de la obra a la hora de ofrecerla nuevamente a la impresión; revisión que, como se ha dicho ya, implicaría aspectos como la definición de criterios de selección e interpretación de los textos y algunas precisiones, sea en cuanto a las ediciones latinas tomadas como referencias, sea en cuanto a la inclusión o no de las obras de dudosa autenticidad, entre otros. Sin embargo, ha sido aconsejable dar curso a esta segunda edición con las mejoras que ha sido posible incorporar.

Como también se ha dicho, en el trabajo de revisión para esta edición nunca se ha dejado de tener presente el hecho de que se trata de la lectura y de la interpretación que el autor ofrece acerca de Santo Tomás, razón por la cual se ha respetado en general la traducción tal como aparece en la primera publicación. Esto implica, además, que se ha conservado la transcripción de los textos y la nomenclatura con la que se indican los mismos de acuerdo a las opciones hechas por el autor en cada caso.

Las modificaciones que he introducido se refieren sólo al texto castellano y tienen como fin ayudar a subsanar los inconvenientes que podían observarse en los mismos, esto es, la incorporaron de fragmentos omitidos en la traducción, la supresión de aquellos que se encontraban repetidos en la primera edición, la corrección de algunos términos y expresiones que de hecho no eran el correlato castellano del latín, o que, al menos, podían ser reemplazados por otros más adecuados, y sólo en pocos casos una nueva traducción de aquellos pasajes que llevaban anexos serios problemas de

intelección. Las intervenciones sobre los textos latinos han sido mínimas, respetándose los pasajes tal como han sido incorporados por el autor.

Recordamos una vez más que en todos los casos se ha tenido presente que los lectores de este trabajo, en su mayor parte, se están introduciendo en el ejercicio del pensamiento metafísico. De allí la inquietud de remover todo lo que pudiera ser un obstáculo en su camino, sin que de ningún modo fuera nuestra intención traicionar la interpretación del autor al traducir a Santo Tomás.

Esperamos que esta modesta labor sea para provecho de todos.

El editor

Presentación

En la presentación de *La sabiduría filosófica siguiendo las huellas de Santo Tomás*¹ (Primera Parte) decíamos que la intención de este trabajo no era presentar una sumatoria de textos ni un manual sino hacer una guía de estudio para el alumno, para que él mismo sea el agente de su aprendizaje, lo que implica que debe estudiar analítica y reflexivamente sobre los textos mismos de Santo Tomás. Al presentar esta segunda parte, creemos que en lo que hace a la *disciplina sapiencial filosófica* quedan dadas las líneas hermenéuticas que presenta el *Proemio* del Angélico Doctor a los *Metafisicos* de Aristóteles².

Con respecto a la metodología de trabajo hemos seguido la misma que en la primera parte. Consiste en la presentación de los textos en dos columnas latín-castellano³, con las introducciones y comentarios que apuntan a mostrar una línea de pensamiento estructural, básica y fontal. Con respecto a la terminología técnica escolástica recomendamos para aquellos que recién se inician el *Léxico técnico de filosofía medieval*⁴.

Los que han tenido contacto con esta obra en la primera parte ya publicada constatan lo novedoso del esquema presentado, el cual no es de lectura fácil, sino que obliga a relecturas, reflexiones y consiguientemente al verdadero estudio de la *disciplina sapiencial*, no sólo como manual de escucha o repetición

¹ Luis Santiago Ferro, *La Sabiduría Filosófica siguiendo las huellas de santo Tomás*, Primera Parte, UNSTA, Tucumán, 2011.

² Cfr. Luis Santiago Ferro, *La Sabiduría Filosófica siguiendo las huellas de santo Tomás*, Primera Parte, tema I, "Prólogo a la sabiduría Filosófica", pp. 26- 34.

³ La actual traducción ha sido hecha desde el latín de la edición Marietti; por esta razón se ha utilizado la numeración típica de la misma. Entre las diversas ediciones que existen de la obra de santo Tomás se ha escogido ésta por considerarla al alcance del alumno. Asumo la responsabilidad de las traducciones, salvo en los casos que se indique otra cosa. Con el fin de facilitar el acceso al estudio de esta disciplina, se presenta, asimismo, un índice bibliográfico con las obras básicas orientadoras, esto es, con la bibliografía estructural sobre la sabiduría filosófica, especialmente la que se encuadra en la tradición de santo Tomás.

⁴ Silvia Magnavacca, *Léxico Técnico de Filosofía Medieval*, Editorial Universidad de Buenos Aires Facultad de Filosofía y Letras, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2005.

de lo dicho por un profesor, sino principalmente como método de estudio teórico-práctico en un diálogo profundo entre docente y alumno, sin olvidar que intelegir a partir de los principios no es otra cosa que intelegir sobre los principios.

En el primer tomo hemos desarrollado lo que corresponde a lo estrictamente metafísico, principalmente respecto al ente finito, según la triple perspectiva de intelectualidad que culmina con la substancia y la persona como analogante predicamental. Pero también esta perspectiva de intelectualidad culmina en el *accidente relación*, que según su propia *ratio* dice orden e incluso dependencia respecto a otro. En ella encontramos su ser de inhesión, tal como ha sido tratada en la *metafísica*. Esto explica que su propia *ratio* se constituya como *hacia otro (ad aliud)*. Pero a su vez indica una dependencia entitativa del efecto respecto a la causa que nos conduce al tratamiento de la orientación causal ya planteada y que hace referencia a la *filosofía primera*. Esta orientación causal culmina en la consideración de Dios y responde así a la orientación última de la realidad finita y, en especial, a la del hombre en su relación hacia Dios, lo cual constituye su sentido religioso. Lo desarrollado en la *metafísica* nos ha permitido trazar, como síntesis final, los grandes rasgos de la explicitación entitativa finita. Esta perspectiva hace al sujeto-objeto de la *disciplina sapiencial*. Se trata de la perspectiva de intelectualidad por comparación del intelecto con el sentido, por lo que esta disciplina se denomina *metafísica*.

Recalcamos que el gozne de apertura de los diversos aspectos del tratamiento de la *disciplina sapiencial* lo constituye el tema de la analogía. Desde ella hemos planteado dos orientaciones en cuanto a la explicitación de esta disciplina en su totalidad. Una primera se refiere al sujeto-objeto de la misma, ya explicitada en la primera parte como estrictamente metafísica. Pero la misma analogía refiere a otra orientación que hace a la consideración causal. Por lo cual hemos dividido la totalidad de la exposición de la *disciplina sapiencial* según esta doble orientación analógica. Así, en el tratado titulado *Metafísica* hemos desarrollado la primera de ellas, además de las consideraciones sobre el ente en su misma universalidad, es decir, en general.

Ahora, siguiendo el modo de proceder intelectual, desarrollamos en este tomo la orientación analógica causal que responde a la pregunta filosófica fundamental, es decir, la pregunta por los principios causales de las realidades finitas a través de los cuales adquirimos certeza. La presentación analógica de lo que debe considerar esta disciplina sapiencial se explicita como orientación a la causa final y a la causa eficiente. Desde este punto de vista

podemos hablar en primer término del tratado de las causas que corresponde a la *filosofía primera*.

A través de esta penetración intelectual alcanzamos lo máximamente inteligible en sí. Se trata de las realidades inmateriales en sí mismas, que responden a un conocimiento de mayor fuerza intelectual de por sí. Llegamos de este modo a la consideración de Dios, razón por la cual se denomina *teología* a la *disciplina sapiencial*. En esta perspectiva debemos arribar a la conclusión o determinación de una primera causa eficiente y final, que lo sea universalmente de todo. Esta consideración debe ser bien precisada dado que el tema de Dios presenta dificultades para su conocimiento natural, pues el proceso del desarrollo no es lineal.

Quedan entonces por exponer en esta parte dos secciones en la orientación analógico-causal: una que corresponde a la perspectiva de *filosofía primera*; otra que presenta el conocimiento filosóficamente posible acerca de Dios. También cabe indicar que, siguiendo las orientaciones analógicas de la *disciplina sapiencial*, tal como han sido presentadas las divisiones que hay que establecer en el ente finito como sujeto de esta disciplina, queda ahora el desarrollo de los *principios del sujeto*. En dicho desarrollo la analogía causal se explicita hacia la causa eficiente y hacia la causa final. Así, como culminación de la perspectiva de la orientación causal que corresponde a la *filosofía primera*, llegamos al conocimiento filosóficamente posible acerca de Dios, que según la misma expresión de santo Tomás al plantear la triple perspectiva de intelectualidad en el *Proemio a los Metafísicos* se denomina *teología que tratan los filósofos*.

Hemos dicho que, afrontar el tema de Dios es algo que no se puede hacer sin que se presenten dificultades y cuestionamientos. No es algo evidente; no es algo que se nos presente en el nivel del conocimiento sensible. Todo esto exige poner atención y delicadeza en su tratamiento, lo cual tiene sus implicancias en el obrar moral y religioso. Por eso hay que fijar los márgenes dentro de los cuales se debe presentar la posibilidad correcta de un conocimiento sobre el ser de Dios. Implica establecer los límites de una metafísica verdadera y realista. También hay que estructurar las diversas posibilidades de conocer o no a Dios y hacer su análisis crítico indicando lo verdadero y lo falso en estas posturas. Ello conlleva fijar la tesis según la cual se puede afirmar que *Dios es* por vía de un determinado tipo de demostración. Tiene sus consecuencias metodológicas en el desarrollo de las pruebas o demostraciones a seguir.

Se llega de esta manera al punto fundamental de la teología filosófica: la demostración de que *Dios es*. Se trata de las *vías* para afirmar que *Dios es*. A

partir de esta afirmación se pueden deducir los atributos que se predicán filosóficamente de Dios, distinguiendo la atribución prioritaria de la *simplicidad transcendente* y los otros atributos que le siguen, ya sea de manera inmediata o mediata.

Hay que terminar resolutivamente en la consideración de la *disciplina sapiencial* y en especial desde el enfoque de una teología filosófica. La visión resolutive desde Dios puede considerarse desde las dos perspectivas analógicas de tratamiento que han sido planteadas en el conjunto de esta obra. Así tenemos una mirada resolutive desde Dios en comparación a la orientación analógica estrictamente metafísica del ente finito, que señala la diferencia entre el ser de Dios en sí mismo y lo que en último término constituye la realidad finita en cuanto tal. Pero además hay otra visión resolutive desde Dios que corresponde a la perspectiva causal. Podemos decir *Dios como causa de todo entitativo finito*. Implica por un lado, explicitar que Dios es primera causa eficiente análoga. Nos referimos a la producción de las cosas por Dios. Esto tiene sus peculiaridades, en especial respecto a aquello que hace a la causa al modo de la materia y a la forma; así como también consecuencias respecto a cómo lo operado en la criatura se puede atribuir a Dios. Pero además, en esta consideración de Dios como causa de todo entitativo finito hay que incluir la causa final. Estamos ante el tratado del *gobierno divino* en los límites que la filosofía puede alcanzar. Aún así se pueden distinguir dos exposiciones: una está referida a la *conservación en el ser*; la otra, más delicada en las precisiones filosóficas, dice referencia al *movimiento de las cosas por Dios*. He aquí el hilo conductor desarrollado en esta segunda parte.

La docencia y el estudio me han enseñado que la reflexión sobre los primeros principios, que trata sobre lo que es evidente en sí, es siempre inagotable, siempre abierto a la verdad para quien lo busca, pero no sin el esfuerzo y en parte el sentimiento de frustración que acompaña el revivir las verdades que siempre han estado allí y teniendo a su vez la sensación de no llegar a descubrir algo nuevo. Precisamente este proceder intelectual nos sitúa siempre como aprendices. Es apasionante emprender la búsqueda de la verdad a través de la *disciplina sapiencial filosófica*. Nos abre un camino hacia el crecimiento y la maduración personal. Espero, pues, que esta obra en su conjunto sirva para hacer gustar la doctrina metafísica de santo Tomás y también para formar en los alumnos un conocimiento firme y armónico sobre esta disciplina, y todo lo que sea una invitación a transitar juntos ese maravilloso camino que es la búsqueda de la sabiduría.

Quisiera decir, por último, que considero esta obra como un trabajo en colaboración. Por eso deseo expresar mi agradecimiento a todos aquellos que, de un modo u otro, han participado en ella. Estas páginas deben mucho a Fr. Rafael Cúnsulo, tanto por su contribución en los inicios del trabajo como por el impulso final para su publicación. A Fr. Pablo Sicouly quien, como Regente de Estudios de la Orden, ha incentivado la realización de esta obra. Este segundo tomo, a partir del tema *La causa final*, ha sido elaborado con la ayuda del Lic. Fabián Ávila, quien me ha llevado a precisar más el sentido, el entramado y la interpretación de los textos de santo Tomás aquí expuestos. Mi agradecimiento tanto a este colaborador como así también al trabajo de la Lic. Hedy Boero, quien lo fuera en el primer volumen y en la primera parte de este segundo tomo, en los temas *Las causas en general*, *La causa al modo de la materia* y *La causa moviente-eficiente*, sin cuyas ayudas hubiera sido imposible la elaboración de esta obra. A ambos les agradezco tantas horas de conversación, trabajo e ilusión para poder culminar este trabajo en su conjunto. También deseo agradecer a quienes han colaborado conmigo en la tarea docente: al Lic. Pablo Etchehebere, al Dr. Grabiél Zanotti y al Lic. Luis Fernández. A todos mis alumnos en mis cuarenta años de docencia Universitaria, quienes han sido los destinatarios privilegiados en el diálogo profesor-alumnos.

Por último, mi reconocimiento a la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, porque esta obra, fruto de años de labor docente e investigación, pudo ser concluida en el marco de un proyecto de investigación promovido por esta Casa de Estudios.

Luis S. Ferro OP
17 de Febrero de 2006

Introducción a la Orientación Causal

A través de la explicitación de la perspectiva estrictamente metafísica veíamos la necesaria secuencia de una explicación posterior. El tratado estrictamente metafísico tiene como analogante predicamental a la sustancia y la persona. También termina en la relación, que según su propia razón dice orden incluso de dependencia respecto a otro. Eso además nos ha permitido trazar, como síntesis final, los grandes rasgos de la explicitación entitativa. Esta perspectiva hace al sujeto-objeto de la *disciplina sapiencial*. Se trata de la perspectiva de intelectualidad por comparación del intelecto con el sentido, por lo que esta disciplina se denomina *metafísica*.

Pero, siguiendo una penetración intelectual, resta preguntarse –como pregunta fundamental de la filosofía– por los principios causales. Así nos encontramos con la consideración de las causas, por las cuales adquirimos certeza. Desde esta perspectiva, a la *disciplina sapiencial* se la denomina *filosofía primera*. Nos queda por desarrollar esta explicitación.

Además, por esta penetración llegamos a lo máximamente inteligible en sí. Se trata de las realidades inmatriciales en sí mismas que responden a un conocimiento de mayor fuerza intelectual de por sí. Arribamos de esta manera a la consideración de Dios, por lo que la *disciplina sapiencial* se denomina *teología*.

Debemos agregar, como recapitulación en la explicación global de la *disciplina sapiencial*, que hemos establecido el tema de la analogía como gozne de apertura respecto a todo el tratamiento especial. Desde ella hemos planteado dos orientaciones en cuanto a la explicitación de esta disciplina en su totalidad. Una primera se refiere al sujeto-objeto de la misma, y la otra se refiere a la consideración causal. Por lo cual hemos dividido la totalidad de la exposición según esta doble orientación analógica. Así, en el tratado titulado *Metafísica* se ha desarrollado la primera orientación analógica, además de las consideraciones sobre el ente en su misma universalidad, o sea, en general. Ahora nos queda por desarrollar la *orientación analógica causal*. Este podría ser un primer título tentativo de este tratado.

Ahora bien, la presentación analógica de lo que debe considerar esta disciplina sapiencial se explicita como orientación a la causa final y a la causa eficiente. Desde este punto de vista podemos hablar, en primer término, del tratado de las causas que corresponde a la *filosofía primera*.

Desde esta perspectiva debemos llegar a la conclusión o determinación de una primera causa eficiente y final, que lo sea universalmente de todo. Anticipamos de esta manera el tema de *Dios*, considerado por la llamada *teología*. Esta denominación debe ser bien precisada.

Pero antes de hacer esas precisiones conviene retomar el tema en el que termina el tratado estrictamente metafísico. Nos referimos a *la relación*. En ella nos encontramos con su ser de inhesión, tal como ha sido tratada en *metafísica*. Pero también la relación, en su propia razón de tal, se constituye como *hacia otro* (*ad aliud*). De ahí también arribamos a una dependencia entitativa del efecto respecto a la causa. Desembocamos, pues, en el tratamiento de la orientación causal ya planteada que hace a la *filosofía primera*. Pero, como se ha dicho, culmina en la consideración de Dios y se denomina *teología*. Responde así a la orientación última de la realidad finita y en especial a la del hombre en su relación hacia Dios, que constituye su sentido religioso.

Con esto podemos pasar a las precisiones de lo que se ha denominado *teología filosófica*. En efecto, al tema de Dios se puede acceder de muchas maneras y además este tratamiento tiene sus dificultades o problemas. Por un lado, hay un acceso a las afirmaciones acerca de Dios desde la fe y desde las tradiciones religiosas. La reflexión racional que parte de la fe se denomina con rigor *teología revelada*. Cuando está encuadrada en tradiciones religiosas no asume un nombre especial. Se suele decir sin más *religión* o *verdades religiosas* a las que el hombre o los pueblos prestan su asentimiento. Ahora bien, el enfoque que estamos considerando hace a una *disciplina sapiencial filosófica* que culmina en la consideración racional sobre Dios. Así entonces esta consideración asume el nombre de *teología filosófica* o *teología racional*. Es otro título que puede darse a esta parte de la *disciplina sapiencial*. Pero ya hemos anunciado que, al llegar a la *teología filosófica*, esto es, al tema de Dios, el proceso de desarrollo no es tan lineal.

Además de encontrarse para ello otras vías de acceso, como las enunciadas, y que inciden enormemente en el hombre que afronta este tema, hay que hablar de problemas y dificultades a resolver. En el marco de la historia de la filosofía moderna se ha planteado desde el racionalismo con Leibniz y Wolff una justificación de las así llamadas *pruebas de la existencia*

de Dios frente al problema del mal. Esto ha dado lugar a que esa reflexión sea presentada como *teodicea*.

Quedan entonces por desarrollar dos secciones en la orientación analógico-causal: una que corresponde a la perspectiva de la *filosofía primera*; la otra, presenta *el conocimiento filosóficamente posible acerca de Dios*. Evitando cuestionamientos que han sido expuestos, con este enunciado se hace referencia a las implicancias de la perspectiva de intelectualidad de la *teología filosófica*.

También cabe indicar que, siguiendo las orientaciones analógicas de la *disciplina sapiencial*, después de haber desarrollado las divisiones que hay que establecer en el ente finito como sujeto de la misma, queda ahora la consideración de los *principios del sujeto*, como una segunda consideración especial de esta disciplina.

En efecto, al presentar la proyección de la analogía en cuanto hace a la estructura del desarrollo de esta asignatura, hablamos de una doble orientación analógica: una, dada por el orden que dice a la substancia; otra, por el orden que dice a la causa eficiente y a la causa final. Tal es el sentido de los textos transcritos de *In IV Metaph.*, lec.1, nn. 537-539, y del *Op. De princ. nat.*, cap.6, n. 367¹.

Es la distinción planteada en:

***In VII Metaph.*, lec.1, n. 1245:**

Después que el Filósofo dejó de lado de la consideración principal de esta ciencia el ente incidental y el ente que significa lo verdadero, aquí comienza a determinar acerca del ente por sí, que está fuera del alma, sobre el cual versa la consideración principal de esta ciencia.

Ahora bien, esta parte se subdivide en dos. Pues esta ciencia establece tanto acerca del ente en cuanto es ente, como acerca de los primeros principios de los entes, como se ha formulado en el VI libro.

Postquam Philosophus removit a principali consideratione huius scientiae ens per accidens, et ens secundum quod significat verum, hic incipit determinare de ente per se, quod est extra animam, de quo est principalis consideratio huius scientiae.

Dividitur autem pars ista in duas partes. Haec enim scientia et determinat de ente in quantum est ens, et de primis principiis entium, ut in VI libro est habitum.

¹ Cfr. Luis Santiago Ferro, *La Sabiduría Filosófica siguiendo las huellas de santo Tomás*, Primera Parte, Tema IV, pp. 156-159.

Luego, en la primera parte se determina acerca del ente. En la segunda parte, acerca de los primeros principios del ente, [a saber,] en el libro XII, allí [donde dice] sobre la substancia, etc. *In prima ergo parte determinatur de ente. In secunda de primis principiis entis, in XII libro, ibi, de substantia quidem etc.*

Ahora bien, en la primera orientación se desarrollaron las soluciones metafísicas que corresponden a una analogía concerniente a la substancia. Ahora es preciso plantear lo que hace a la causa, referida en su momento como causa eficiente y causa final. Esta nueva consideración, la de las causas, debe ser asumida en concordancia con la triple perspectiva de esta sabiduría filosófica, tal como la encontramos en el Prólogo. Así entonces, con las referencias a las causas queda establecido el tratamiento de lo que Tomás denomina *filosofía primera*, y que responde a lo máximamente intelectual desde el orden del entender.

Anticipamos que en esta orientación causal analógica llegaremos a enfrentarnos con la semejanza analógica entre Dios y las creaturas. Texto clave de esta confrontación es el ya citado de *I*, q. 4, a. 3, c². El orden prioritario de expresión sapiencial en esta orientación causal reside en la relación análoga entre Dios y las creaturas dentro del marco del conocimiento natural, si es que este conocimiento puede alcanzarse. Las posibilidades filosóficas de este tratamiento deberán ser aclaradas. Al menos el tema está presentado. Llegamos así a la *teología filosófica*, que, como tal, se ocupa de lo que es en sí máximamente inteligible, término del proceso racional en función del mismo conocimiento del intelecto. Se trata de abocarse a lo que en sí está desprovisto de toda materia, incluso según el ser. Se llega al tema del conocimiento de Dios y de las substancias inmateriales. Por esta razón, de acuerdo con las perspectivas de intelectualidad presentadas en el *Prólogo*, esta disciplina asume el nombre de *teología*. Nos referimos a la última perspectiva de la intelectualidad presentada en el *Prólogo*, es decir, a la que está dada en función del mismo conocimiento del intelecto. Como consecuencia de lo asumido en esta segunda orientación analógica de la sabiduría filosófica, ésta comprende dos tratados:

² Cfr. Luis Santiago Ferro, *La Sabiduría Filosófica siguiendo las huellas de santo Tomás*, Primera Parte, Tema IV, pp. 129-131.

1. El de *Las causas*. Responde a la perspectiva de la *filosofía primera*, tal como se ha indicado al analizar el *Prólogo*. Se trata de la búsqueda de la certeza como máxima expresión filosófica y se presenta como una investigación de los principios del ente.

2. El del *conocimiento filosóficamente posible acerca de Dios*. Responde, en aras de un avance filosófico, a una *teología que es tratada por los filósofos*. Pero hay que aclarar desde un comienzo que este avance filosófico lleva consigo dificultades peculiares.

Ambos tratados se unen en cuanto a que:

Pr. In Metaph.:

Las mencionadas substancias separadas son las universales y primeras causas de ser.

Nam praedictae substantiae separatae sunt universales et primae causae essendi.

Pero, a su vez, no debemos olvidar la unidad de esta disciplina en su triple perspectiva de intelectualidad tal como ha sido establecida en su *Presentación Proemial*. Consiguientemente, salvando la unidad marcada, se puede desarrollar lo que falta de la sabiduría filosófica en los tratados indicados. Con estas consideraciones previas podemos adentrarnos en la segunda perspectiva de intelectualidad, que, respondiendo a la pregunta filosófica prioritaria, trata el tema de las causas buscando mayor certeza.

Segunda Perspectiva

Filosofía Primera: Las Causas

De acuerdo a la presentación hecha, el tema de las causas tiene su lugar prioritario en la consideración de la sabiduría filosófica. De hecho, la reflexión estrictamente metafísica desarrollada con anterioridad nos ha mostrado los principios intrínsecos que determinan la realidad finita en sí misma. Pero eso resulta insuficiente a una mente filosófica que busca certeza a través de las causas. En efecto, el saber común nos habla de la filosofía como un conocimiento cierto por las causas. Por eso, la insuficiencia de la solución intrínseca de la realidad finita postula, sobre la base de una actitud filosófica fundamental, el tratamiento de las causas. Estamos frente al sentido fundamental de una filosofía primera que es primaria en cuanto filosofía. Se lo ha caracterizado en el *Prólogo*. Asumimos así la perspectiva de intelectualidad según el orden de conocer.

Según el proceso pedagógico hemos desarrollado lo referente al ente en general y las distinciones propias del ente finito. Estas nociones las damos como ya conocidas. En esas distinciones propias del ente finito tiene prioridad la distinción de un principio esencial y el existir, que busca una explicación ulterior. Por esta razón debemos hablar de un principio de causalidad, el cual no es evidente como lo ha sido el principio de no-contradicción a partir de la primera explicitación del ente. El principio de causalidad surge en este enfoque. Así, desde la perspectiva de intelectualidad estrictamente metafísica, se puede pasar a explicitar el tratamiento de las causas. Por su parte, no podemos dejar de lado el uso de la analogía, tal como el que nos ha abierto el panorama de la consideración sapiencial. Con esto nos abocamos a ordenar el proceso de investigación filosófica que va desde la realidad finita o desde cada realidad finita como efecto, o sea, como hecha-efectuada, en busca de una causa o de una explicación ulterior o de su última explicación. Esto conduce de suyo a plantear las características de esta disciplina como de máxima penetración intelectual, en cuanto versa en sí misma acerca de lo que es máximamente inteligible porque en sí es de una realidad inmune de toda materia.

Acorde con los términos expuestos arriba, el tratamiento de las causas juega un papel de eje desde lo estrictamente metafísico a la perspectiva de intelectualidad de la *teología filosófica*. Se abre desde las soluciones del ente finito hacia un estudio posible de lo infinito.

En base a esta presentación corresponde tratar en primer término acerca de las causas en general, siguiendo luego con la consideración de cada una en especial.

Así entonces, el tema I: *Las causas en general*, abarca sus aspectos nocionales y sus secuelas. Desde ahí hay que establecer la diversidad de causas. Esto conduce a la consideración especial de cada una de ellas en razón de tal.

Al tratar de manera especial cada una de las causas, siguiendo un proceso ascendente, en primer lugar nos encontramos con el tema II: *La causa al modo de la materia*, en el que se establece su contenido nocional. Ello lleva a dos nociones filosóficas concatenadas con la misma. Es el tratamiento del elemento y de la *materia prima*.

El estudio de la causa al modo de la materia exige el desarrollo del tema III: *La causa formal*. Para distinguirlo respecto a la consideración de la forma en el ámbito de la filosofía de la naturaleza, hay que establecer en primer término los márgenes de su tratamiento en la *filosofía primera* y, desde allí, pasar a las determinaciones nocionales correspondientes.

Según la enumeración de las causas en su razón de tal, sigue la exposición del tema IV: *La causa moviente-eficiente*. Desde Aristóteles se habla de la *causa moviente*. Con santo Tomás se expresa como *eficiente* en cuanto produce un nuevo entitativo. Llegamos aquí a un punto neurálgico de la perspectiva de *filosofía primera*. En efecto, la causa eficiente es necesariamente extrínseca. Además es la que da paso al punto de vista teológico que se ha señalado. Por eso, hay que distinguir en su explicación: en primer lugar, cuáles son los principios determinantes de la causa eficiente; en segundo lugar, la diversidad de causas eficientes de acuerdo a diversos fundamentos divisivos. Algunas causas eficientes, por su razón de tal, conducen a la *teología filosófica*, mientras que otros tipos de causas eficientes no. En último término planteamos las implicancias intuitivas de la causa eficiente. Como primera presentación del tema baste lo expresado.

Habrà que ir precisando en su momento las implicancias respectivas. También serán reasumidas al considerar las vías para probar que *Dios es* en el ámbito del principio de causalidad. Su tratamiento especial pertenece a la perspectiva de la *teología filosófica*.

De ahí, en cuarto término, como consideración especial de cada causa, hay que desarrollar lo correspondiente al tema V: *La causa final*. Ante todo, frente a la causa final hay que establecer los márgenes de su consideración metafísica para que no quede reducido a un mero planteo ético. Esto lleva

a establecer la noción de *fin* según el objeto formal de la *disciplina sapiencial*. Como consecuencia se llega a la determinación causal del fin como causa de las causas. Se da lugar así a la consideración resolutive que será tratada en el tema siguiente.

Habiendo desarrollado cada una de las causas en especial, es lógico, según el método intelectual, hacer una síntesis. He aquí el tema VI: *La correlación de causas*. Es una visión intelectual resolutive considerada desde distintos respectos.

Tema I

Las causas en general

Al considerar este tema, trataremos de dar en primer término un panorama nocional que abarque analógicamente las primarias notas comprensivas de toda causa. Eso abrirá a las precisiones analíticas de cada una de las causas en especial, dentro de la complejidad conceptual correspondiente. Primero habrá que establecer los aspectos nocionales de toda causa. Los mismos tienen sus secuelas, las cuales serán consideradas en segundo lugar. Estas dos exposiciones permitirán establecer la diversidad de causas. La misma se explicita según diversos fundamentos divisivos. El fundamento divisivo primordial establece una distinción al modo de especies, que abre al tratamiento especial de cada una de las causas. Nuestra opción en la explicación de cada una de ellas se hará siguiendo el modo de especies.

A. Aspectos nocionales

Por una parte, no se pueden dejar de lado las referencias históricas que hacen al tema de las causas, por cuanto es un punto neurálgico de todo el quehacer filosófico y responde a su problemática fundamental. Pero tales referencias escapan a los objetivos de este trabajo.

Por otra parte, determinar la noción general de *causa* exige tomar como punto de partida una inducción desde la multiplicación de los ejemplos en los que, según una apreciación vulgar y según los términos del problema, aparece la realidad que es causa. Esta inducción asume las características de un realismo objetivo en la misma línea de lo que ha sido señalado en las soluciones del ente finito. También cabe destacar que se trata ahora, en primer término, de una determinación global en lo que a causas se refiere. Puede considerarse como precisión de notas comprensivas a modo de descripción de la realidad que es causa.

Como fruto de la inducción apuntada se pueden delinear las notas comprensivas:

In V Metaph., lec. 1, nn. 749; 750-751; 760-762:

En efecto la causa es [aquello] a lo cual por necesidad se sigue otro [...]

Y procede en este orden porque el nombre *principio* es más común que el de *causa*, pues hay un principio que no es causa, como el principio del movimiento se dice *término desde el cual*. A su vez, *causa* es más que *elemento*. Pues la sola causa intrínseca puede decirse *elemento* [...]

Es de saber que el principio y la causa, aun cuando se identifiquen en el sujeto, sin embargo, difieren en el orden racional. Pues este nombre *principio* implica cierto orden, en cambio el nombre *causa* implica un influjo respecto al ser de lo causado. Ahora bien el orden de lo anterior y de lo posterior se encuentra en cosas diversas; pero de acuerdo a lo que es primeramente conocido por nosotros, en el orden que se observa en el movimiento local, dado que ese movimiento es más manifiesto al sentido. Ahora bien, hay órdenes de tres realidades que se siguen entre sí, a saber, el de la magnitud, el del movimiento y el del tiempo [...]

Desde estos modos también las causas se dicen *ciertos principios*. Pues todas las causas son ciertos principios. En efecto, desde la causa empieza el movimiento al ser de la cosa, aun cuando no se diga *causa* y *principio* con la misma razón, tal como se ha dicho.

Luego, cuando dice *así, pues, a todos [los principios]*, reduce todos los modos antedichos a algo común, y afirma que lo común en todos los modos enuncia-

Nam causa est ad quam de necessitate sequitur aliud [...]

Procedit autem hoc ordine, quia hoc nomen principium communius est quam causa: aliquid enim est principium, quod non est causa; sicut principium motus dicitur terminus a quo. Et iterum causa est in plus quam elementum. Sola enim causa intrinseca potest dici elementum [...]

Sciendum est autem, quod principium et causa licet sint idem subiecto, differunt tamen ratione. Nam hoc nomen principium ordinem quemdam importat; hoc vero nomen causa, importat influxum quemdam ad esse causati. Ordo autem prioris et posterioris invenitur in diversis; sed secundum id, quod primo est nobis notum, est ordo inventus in motu locali, eo quod ille motus est sensui manifestior. Sunt autem trium rerum ordines sese consequentes; scilicet magnitudinis, motus, et temporis [...]

His etiam modis et causae dicuntur quaedam principia. Nam omnes causae sunt quaedam principia. Ex causa enim incipit motus ad esse rei, licet non eadem ratione causa dicatur et principium, ut dictum est.

Deinde cum dicit omnium igitur reducit omnes praedictos modos ad aliquid commune; et dicit quod commune in omnibus dictis modis est,

dos es que se llame *principio* a aquello que es primero, o en el ser de la cosa, como por ejemplo se dice *principio* a la primera parte de la cosa, o en el hacerse de la cosa, como se dice *principio* al primer motor, o en el conocimiento de la cosa.

Pero, aun cuando todos los principios convengan en esto, como se ha dicho, difieren sin embargo porque algunos son intrínsecos y otros extrínsecos, como se evidencia de lo dicho. Y por esto la naturaleza puede ser principio y elemento, que son intrínsecos. La naturaleza, por su parte, como aquello de donde comienza el movimiento; el elemento, en cambio, como parte primera en la generación de la cosa. Y la mente, es decir, el intelecto, y la intención [o disposición o voluntad antecedente], o sea, el propósito, se dicen *principios* en cierta manera *extrínsecos*. Y por otra parte, la substancia de la cosa se dice *principio* en cierta manera *intrínseco*, esto es, la forma que es principio en el ser, puesto que según ella la cosa está en el ser. Y aun más, según lo antedicho, el fin en razón del cual la causa hace algo también se dice que es principio. Pues lo bueno, que tiene razón de fin para ser conseguido, y lo malo para ser evitado, en muchos son el principio del conocimiento y del movimiento, como en todos aquellos que obran por un fin. Pues en las realidades naturales, como también en las morales y artificiales, las demostraciones se asumen principalmente desde el fin.

ut dicatur principium illud, quod est primum, aut in esse rei, sicut prima pars rei dicitur principium, aut in fieri rei, sicut primum movens dicitur principium, aut in rei cognitione.

Sed quamvis omnia principia in hoc, ut dictum est, conveniant, differunt tamen, quia quaedam sunt intrinseca, quaedam extrinseca, ut ex praedictis patet. Et ideo natura potest esse principium et elementum, quae sunt intrinseca. Natura quidem, sicut illud a quo incipit motus: elementum autem sicut pars prima in generatione rei. Et mens, idest intellectus, et praevoluntas, idest propositum, dicuntur principia quasi extrinseca. Et iterum quasi intrinsecum dicitur principium substantia rei, idest forma quae est principium in essendo, cum secundum eam res sit in esse. Et secundum etiam praedicta, finis cuius causa fit aliquid, dicitur etiam esse principium. Bonum enim, quod habet rationem finis in prosequendo, et malum in vitando, in multis sunt principia cognitionis et motus, sicut in omnibus quae aguntur propter finem. In naturalibus enim, et moralibus et artificialibus, praecipue demonstrationes ex fine sumuntur.

Q. D. De pot., q. 10, a. 1, ad 10:

Aún cuando *principio* se asume desde la prioridad según la razón del nombre, sin embargo, no se aplica para significar la prioridad, sino el origen; al igual que el nombre *piedra* no se pone para significar la lesión del pie, aun cuando la denominación parezca ser asumida desde ésta.

Licet principium secundum rationem nominis a prioritare sumatur, non tamen imponitur ad significandum prioritatem sed originem; sicut etiam hoc nomen lapis non imponitur ad significandum laesionem pedis, licet ab hoc nomen sumi videatur.

Q. D. De pot., q. 10, a. 1, ad 8:

Ya porque entre nosotros a la causa responde el efecto [...] Ya porque para nosotros el nombre de *causa* significa algo en esencia diverso; pues decimos *causa* a aquello a lo cual sigue otro.

Tum quia causae apud nos respondet effectus [...] Tum quia apud nos nomen causae significat aliquid in essentia diversum; dicimus enim causam ad quam sequitur aliud.

Q. D. De pot., q. 10, a. 1, ad 9:

Como la causa es más común que el elemento, que significa algo primero y simple en el género de la causa material, así también el principio es más común que la causa, pues la primera parte del movimiento o de la línea se dice *principio* pero no *causa*. Con lo cual se evidencia que *principio* puede decirse algo que no es distinto según la esencia, como el punto con respecto a la línea; en cambio, la causa no, máximamente si hablamos de la causa originante, que es la causa eficiente.

Sicut autem causa communior est quam elementum, quod significat aliquid primum et simplex in genere causae materialis, ita etiam principium est communius quam causa; nam prima pars motus vel lineae dicitur principium sed non causa. In quo patet quod principium potest dici aliquid quod non est secundum essentiam distinctum, ut punctum lineae; non autem causa, maxime si loquamur de causa originante, quae est causa efficiens.

I, q. 33, a. 1, c:

Este nombre de *principio* significa nada más que aquello de lo cual procede algo; en efecto, todo aquello de lo cual procede algo, sea del modo que sea, decimos que es principio.

Hoc nomen principium nihil aliud significat quam id a quo aliquid procedit, omne enim a quo aliquid procedit quocumque modo, dicimus esse principium.

I, q. 33, a. 1, ad 1:

El principio es más común que la causa, como la causa es más común que el elemento, pues el primer término o también la primera parte de la cosa se dice *principio* pero no *causa* [...] De donde el nombre *causa* parece implicar diversidad de substancia y dependencia de algo con respecto de otro, que no incluye el nombre de *principio*. Ahora bien, en todos los géneros de causa siempre se encuentra distancia entre la causa y aquello de lo que es causa, según alguna perfección o virtualidad. En cambio, usamos el nombre de *principio* también en aquellos que no tienen ninguna diferencia por el estilo, sino sólo según un cierto orden, como cuando decimos que el punto es principio de la línea, o también cuando decimos que la primera parte de la línea es el principio de la línea.

Principium communius est quam causa, sicut causa communius quam elementum, primus enim terminus, vel etiam prima pars rei dicitur principium, sed non causa [...] Unde hoc nomen causa videtur importare diversitatem substantiae, et dependentiam alicuius ab altero; quam non importat nomen principii. In omnibus enim causae generibus, semper invenitur distantia inter causam et id cuius est causa, secundum aliquam perfectionem aut virtutem. Sed nomine principii utimur etiam in his quae nullam huiusmodi differentiam habent, sed solum secundum quendam ordinem, sicut cum dicimus punctum esse principium lineae, vel etiam cum dicimus primam partem lineae esse principium lineae.

Op. De princ. nat., cap. 2, n. 344:

Sin embargo, ha de saberse que, aunque la generación es desde el no-ser, no decimos que la negación sea principio, sino la privación, porque la negación no establece un sujeto para sí.

En efecto, *no ve* puede decirse incluso de los no-entes, como por ejemplo *la quimera no ve*; y también, de los entes a los que no les corresponde tener vista, como de las piedras. En cambio, la privación no se dice sino acerca de un determinado sujeto, esto es, de aquel en quien es natural que se produzca la posesión, como por ejemplo, la ceguera no se dice

Et sciendum, quod cum generatio sit ex non esse, non dicimus quod negatio sit principium, sed privatio, quia negatio non determinat sibi subiectum.

Non videt enim potest dici etiam de non entibus, ut chimaera non videt; et iterum de entibus quae non nata sunt habere visum, sicut de lapidibus. Sed privatio non dicitur nisi de determinato subiecto, in quo scilicet natus est fieri habitus; sicut caecitas non dicitur nisi de his quae sunt nata videre. Et quia genera-

sino de aquellos a quienes les corresponde ver. Y dado que la generación no se hace desde el no-ente en absoluto, sino desde el no-ente que está en un sujeto, y no en cualquiera, sino en uno determinado (pues no se hace fuego de cualquier no-fuego, sino de *tal* no-fuego, [o sea] en relación al cual corresponde que se produzca la forma de fuego), se dice por esta razón que la privación es principio.

Pero difiere de los otros en que los otros son principios tanto en el ser como en el hacerse. En efecto, por ejemplo, para que se haga una imagen es preciso que haya cobre y que por último esté la figura de la imagen, y aún más, cuando ya esté la imagen es preciso que se den estos dos. Por su parte, la privación es principio en el hacerse y no en el ser, porque mientras se hace la imagen, es preciso que aún no haya imagen. Pues, si fuese, no se haría, porque lo que se hace no es, salvo sucesivamente.

En cambio, por el hecho de que la imagen ya está, no hay allí privación de imagen, porque la afirmación y la negación no son simultaneas, ni de modo similar la privación y la posesión.

Asímismo, la privación es principio por accidente, como se ha dicho arriba; los otros dos son principios por sí.

I-II, q. 75, a. 1, obj. 2, ad 2:

La causa es aquello a lo cual por necesidad sigue otro [...]

Si esa definición de la causa debe verificarse universalmente, es preciso que

tio non fit ex non ente simpliciter, sed ex non ente quod est in aliquo subiecto, et non in quolibet, sed in determinato (non enim ex quolibet non igne fit ignis, sed ex tali non igne, circa quod nata sit fieri forma ignis), ideo dicitur quod privatio est principium.

Sed in hoc differt ab aliis, quia alia sunt principia et in esse et in fieri. Ad hoc enim quod fiat idolum, oportet quod sit aes, et quod ultima sit figura idoli; et iterum, quando iam idolum est oportet haec duo esse. Sed privatio est principium in fieri et non in esse: quia dum fit idolum, oportet quod non sit idolum. Si enim esset, non fieret, quia quod fit non est, nisi in successivis.

Sed ex quo iam idolum est, non est ibi privatio idoli, quia affirmatio et negatio non sunt simul, similiter nec privatio et habitus.

Item privatio est principium per accidens, ut supra expositum est, alia duo sunt principia per se.

Causa est ad quam de necessitate sequitur aliud [...]

Si illa definitio causae universaliter debeat verificari, oportet ut intel-

se entienda de la causa suficiente y no impedida. En efecto, acontece que algo es causa suficiente de otro, y sin embargo no se sigue por necesidad el efecto en razón de algún impedimento que sobreviene, de lo contrario, todo sucedería por necesidad, como se evidencia en el VI libro de los *Metafísicos* [c. 3, 1027, a 29b, 11, St. Th. lec. 3, nn. 1191-1200].

ligatur de causa sufficiente et non impedita. Contingit enim aliquid esse causam sufficientem alterius, et tamen non ex necessitate sequitur effectus, propter aliquod impedimentum superveniens, alioquin sequeretur quod omnia ex necessitate contingerent, ut patet in VI Metaphys.

In II Phys., lec. 5, n. 183:

Se dice *causa* aquello de lo cual se hace algo.

Dicitur causa id ex quo fit aliquid.

B. Consecuencias de las determinaciones nocionales

Desde las determinaciones nocionales se deducen algunas propiedades y se hace necesario establecer ciertas precisiones respecto a lo que está implicado en la noción general de *causa*. Unas juegan analógicamente el sentido de propiedades. Además, deben tenerse en cuenta para la intelección o comprensión integral de las causas en general. Así entonces podemos indicar:

I, q. 44, a. 1, ad 1:

Aún cuando la referencia a la causa no integre la definición del ente que es causado, sin embargo, se sigue a aquellos que lo son por su razón, porque por el hecho de que algo es ente por participación, se sigue que es causado por otro. De donde tal ente no puede ser sin ser causado, como tampoco el hombre [puede ser] sin ser risible.

Licet habitudo ad causam non intret definitionem entis quod est causatum, tamen sequitur ad ea qua sunt de eius ratione, quia ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio. Unde huiusmodi ens non potest esse, quin sit causatum; sicut nec homo, quin sit risibile.

También podemos subrayar que la consideración de las causas es propia de la *filosofía primera* en sentido estricto, según las perspectivas de intelectualidad de la *disciplina sapiencial*. A su vez se la distingue de la consideración causal en la filosofía de la naturaleza. En el siguiente texto se percibe esta precisión:

In II Phys., lec. 5, n. 176:

Considerar acerca de las causas en cuanto tales es propio del que trata acerca de la filosofía primera, pues la causa en aquello que es causa no depende de la materia según el ser, porque también en aquellos que están separados de la materia se encuentra la razón de *causa*. En cambio, la consideración acerca de las causas está asumida por el estudioso de la filosofía de la naturaleza en razón de alguna necesidad, y con todo no le corresponde considerar acerca de las causas sino en cuanto son causas de los cambios naturales.

Además, tenemos que puntualizar que el hablar de causas no se identifica con el hecho de establecer una absoluta necesidad, en la relación mutua entre causa-efecto y efecto-cause. En el siguiente texto se indican las limitaciones en lo que hace a necesidad causal.

Q. D. De malo, q. 6, a. un., ad 21:

Como dice el Filósofo en el libro VI de los *Metafísicos*, si todo efecto procediese de una causa, y toda causa produjese su efecto por necesidad, todo sería necesario. Pero ambas afirmaciones son falsas, porque algunas causas aún siendo suficientes no producen por necesidad sus efectos, porque pueden ser impedidas, como se evidencia en todas las causas naturales.

Y tampoco es verdadero que todo lo que se hace tenga causa natural, pues aquello que se hace por accidente no se hace desde una causa activa natural, porque lo que es por accidente no es ente ni uno.

Considerare de causis in quantum huiusmodi, proprium est philosophi primi: nam causa in eo quod causa est non dependet a materia secundum esse, eo quod in his etiam quae a materia sunt separata, invenitur ratio causae. Sed a philosopho naturali assumitur consideratio de causis propter aliquam necessitatem; nec tamen assumitur ab eo considerare de causis nisi secundum quod sunt causae naturalium mutationum.

Ut enim Philosophus dicit in VI Metaph., si omnis effectus ex aliqua causa procederet, et omnis causa ex necessitate produceret suum effectum, sequeretur quod omnia essent necessaria. Sed utrumque istorum est falsum: quia aliquae causae, etiam cum sint sufficientes, non ex necessitate producunt suos effectus, quia possunt impediri, sicut patet in omnibus causis naturalibus.

Nec iterum verum est quod omne quod fit, habeat causam naturalem; ea enim quae fiunt per accidens, non fiunt ab aliqua causa activa naturali; quia quod est per accidens, non est ens et unum.

Por su parte, al hablar de las causas no se puede dejar de referir el tema del mal, en cuanto incide en la causación por sí.

III C. G., cap. 14 [1970–1975]:

El mal, aún cuando no sea causa por sí, sin embargo, es causa por accidente.

Pues, si algo es causa de otro por sí, aquello que le acaece es causa de eso por accidente, como el color blanco que acaece al constructor es causa de la casa por accidente.

Ahora bien, todo mal está en algún bien. Y todo bien es de algún modo causa de algo. En efecto, la materia de algún modo es causa de la forma, y en cierta manera a la inversa, y de modo semejante ocurre entre el agente y el fin. Por lo que no se sigue un proceso al infinito entre las causas si algo es causa de otro, en razón del círculo que se establece entre las causas y los causados de acuerdo con las diversas especies de causas. Luego, el mal es causa por accidente.

También, el mal es cierta privación, como se ha evidenciado precedentemente. Ahora bien, la privación es principio por accidente en las realidades móviles, como la materia y la forma [lo son] por sí. Luego, el mal es causa de algo por accidente.

Además, del defecto de la causa se sigue el defecto en el efecto. Ahora bien, el defecto en la causa es algún mal. Con todo no puede ser causa por su propia índole, porque la realidad no es causa en tanto y en cuanto es deficiente, sino porque es ente, y si totalmente fuese deficiente no sería causa de nada. Luego,

Malum, etsi non sit causa per se, est tamen causa per accidens.

Si enim aliquid est causa alicuius per se, id quod accidit ei, est causa illius per accidens: sicut album quod accidit aedificatori, est causa domus per accidens.

Omne autem malum est in aliquo bono. Bonum autem omne est alicuius aliquo modo causa: materia enim est quodammodo causa formae, et quodammodo e converso; et similiter est de agente et fine. Unde non sequitur processus in infinitum in causis, si quodlibet est alicuius causa, propter circulum inventum in causis et causatis secundum species diversas causarum. Malum igitur est per accidens causa.

Adhuc. Malum est privatio quaedam, ut ex praedictis patet. Privatio autem est principium per accidens in rebus mobilibus, sicut materia et forma per se. Malum igitur est alicuius causa per accidens.

Praeterea. Ex defectu causae sequitur defectus in effectu. Defectus autem in causa est aliquod malum. Non tamen potest esse causa per se: quia res non est causa per hoc quod est deficiens, sed per hoc quod est ens; si enim tota deficeret, nullius esset causa. Malum igitur est

el mal no es causa de algo de por sí, sino por accidente.

Así mismo, analizando según todas las especies de causas, se encuentra que el mal es causa por accidente.

En la especie de causa eficiente, porque en razón de la virtud deficiente de la causa agente se sigue el defecto en el efecto y en la acción.

En la especie de la causa material, porque por la indisposición de la materia se causa un defecto en el efecto.

En la especie de la causa formal, porque a una forma siempre va unida la privación de otra forma.

En la especie de la causa final, porque a un fin indebido se le une el mal, en cuanto que por el mismo queda impedido el fin debido.

Se evidencia consiguientemente que el mal es causa por accidente y no puede ser causa por sí.

alicuius causa non per se, sed per accidens.

Item. Secundum omnes species causarum discurrendo, invenitur malum esse per accidens causa.

In specie quidem causae efficientis quia propter causae agentis deficientem virtutem sequitur defectus in effectu et actione.

In specie vero causae materialis, quia ex materiae indispositione causatur in effectu defectus.

In specie vero causae formalis, quia uni formae semper adiungitur alterius formae privatio.

In specie vero causae finalis, quia indebito fini adiungitur malum, in quantum per ipsum finis debitus impeditur.

Patet igitur quod malum est causa per accidens, et non potest esse causa per se.

Concluyendo las consecuencias de las determinaciones nocionales se formula el principio de causalidad. Este principio constituye el eje de toda la perspectiva de intelectualidad de la *filosofía primera*, que responde al orden de entender. Por ello se toma como punto de partida el último constitutivo del ente finito, según el cual se distinguen *la esencia y el existir*. Ahora bien, todo aquello que corresponde a algo, o bien es causado por los principios esenciales, o bien procede desde otro. El existir de ninguna manera puede ser causado por los principios esenciales. Por consiguiente, tiene que ser causado desde otro. Queda así formulado entonces el principio de causalidad.

Op. De ente et ess., cap. 4, n. 27:

Así pues, es necesario que toda realidad de esta índole, cuyo ser es distinto de su naturaleza, tenga el ser desde otro.

Ergo oportet quod omnis talis res, cuius esse est aliud a natura sua, habeat esse ab alio.

C. Diversidad de causas

Después de haber detectado las notas comprensivas de las causas en general y de haber extraído algunas consecuencias al respecto, pasamos a establecer la diversidad de causas.

Para lo cual indicamos en primer término los fundamentos divisivos que, según diversas perspectivas, nos dan diferentes enumeraciones.

In V Metaph., lec. 3, n. 783:

La distinción de la causa se da por especies y por modos. Pues la distinción por especies es en función de las diversas razones de causar, y por consiguiente es casi una división por diferencias esenciales constitutivas de especies. En cambio la división por modos es en función de las diversas relaciones de la causa a lo causado. Y por esto está en aquellos que tienen la misma razón de causar, como [lo que causa] por sí y por accidente, [de modo] remoto y próximo. De donde [esta división] es, en cierta manera, por diferencias accidentales que no diversifican especie.

Est autem distinctio causae per species et per modos. Nam distinctio per species est penes diversas rationes causandi; et ideo est quasi divisio per differentias essentielles species constituentes. Divisio autem per modos est penes diversas habitudines causae ad causatum. Et ideo est in his quae habent eandem rationem causandi, sicut per se et per accidens, remotum et propinquum. Unde est quasi per differentias accidentales non diversificantes speciem.

De acuerdo al texto transcrito, tenemos propiamente dos distinciones. Una, principal, que hace a las diversas razones de causar. La otra, hace a distinciones modales, que son secundarias en una explicitación de *filosofía primera*, pero que tienen sus aplicaciones prácticas en el orden de lo finito.

Consiguientemente, presentamos la primera distinción por diferencias casi (*quasi*) esenciales constitutivas:

In V Metaph., lec. 2, nn. 763-764; 765; 770-771:

Primero enumera las diversas especies de causas. En segundo lugar manifiesta algunas [nociones] acerca de las mencionadas especies [...]

Primo enumerat diversas species causarum. Secundo manifestat quaedam circa species praedictas [...]

Así pues, dice primero que de un modo se dice *causa* aquello de lo cual se hace algo, y le es *in-existente*¹, es decir, *intrínsecamente existente*. Lo cual, por cierto, se dice a diferencia de la privación, y también de lo contrario. Pues de lo contrario o de la privación se dice que algo se hace como de lo no *in-existente*, como por ejemplo lo blanco de lo negro o lo blanco de lo no blanco. En cambio la estatua se hace de cobre, y la copa de plata, como de lo *in-existente*. Pues, cuando se hace la estatua, no se suprime la razón de *cobre*, ni se suprime la razón de *plata* si se hace una copa. Consiguientemente el cobre de la estatua y la plata de la copa son causa a modo de la materia [...]

De otro modo se dice *causa* la especie y el modelo, es decir, el ejemplar; y esta es la causa formal, que se compara a la cosa de dos maneras. Por un lado, como forma intrínseca de la cosa; y ésta se dice *especie*. Por otro lado, como extrínseca a la cosa, pero a cuya semejanza se dice que se hace la cosa; y de acuerdo a esto el ejemplar de la cosa se dice *forma*. Según este modo Platón afirmaba que las ideas son formas. Y dado que cada cosa sigue a la naturaleza o del género o de la especie por su forma, y la naturaleza del género o de la especie es aquello que la definición significa, diciendo qué es

Dicit ergo primo, quod uno modo dicitur causa id ex quo fit aliquid, et est ei inexistens, idest intus existens. Quod quidem dicitur ad differentiam privationis, et etiam contrarii. Nam ex contrario vel privatione dicitur aliquid fieri sicut ex non inexistente, ut album ex nigro vel album ex non albo. Statua autem fit ex aere, et phiala ex argento, sicut ex inexistente. Nam cum statua fit, non tollitur ratio aeris, nec si fit phiala, tollitur ratio argenti. Et ideo aes statuae, et argentum phialae sunt causa per modum materiae [...]

Alio autem modo dicitur causa, species et exemplum, id est exemplar; et haec est causa formalis, quae comparatur dupliciter ad rem. Uno modo sicut forma intrinseca rei; et haec dicitur species. Alio modo sicut extrinseca a re, ad cuius tamen similitudinem res fieri dicitur; et secundum hoc, exemplar rei dicitur forma. Per quem modum ponebat Plato ideas esse formas. Et, quia unumquodque consequitur naturam vel generis vel speciei per formam suam, natura autem generis vel speciei est id quod significat defi-

¹ Como es obvio, el término *inexistens* no dice una negación de la existencia, sino que hace referencia a lo que existe de modo intrínseco, es decir, *inexistens sive intrinsecum* (cfr. *In V Metaph.*, lec.4, nn. 797). De ahí que se se pueda traducir por lo *intrínsecamente existente*, lo *existente-en*, lo que *existe-en*, así como lo *inmanente*, lo *intrínseco*, o incluso, ajustándose a la voz latina, como lo *in-existente*, que es la traducción por la que hemos optado. (Nota del Editor).

la cosa, se sigue que la forma es la razón de la misma quiddidad [o esencia], o sea la definición por la cual se sabe qué es la cosa. En efecto, aun cuando en la definición se pongan algunas partes materiales, sin embargo, aquello que es principal en la definición es preciso que se tome por parte de la forma. Consecuentemente esta es la razón por la cual la forma es causa, porque perfecciona la razón de *quiddidad* de la cosa [...]

De un tercer modo se dice *causa* [aquello] de donde es el primer principio del cambio y de la quietud, y esta es la causa moviente o eficiente.

Se dice *del movimiento* o también *de la quietud*, porque el movimiento natural y la quietud natural se reducen a la misma causa, y de modo semejante la quietud violenta y el movimiento violento. Pues, por la misma causa por la que algo se mueve localmente se reposa en un lugar. [Dice] *como quien aconseja es causa*, pues por el consejero comienza el movimiento en aquel que obra según el consejo para la conservación de la cosa. Y de modo semejante el padre es causa del hijo. En estos dos ejemplos toca los dos principios del movimiento desde los cuales se hacen todas las cosas, a saber, lo propuesto en el consejero y la naturaleza en el padre. Y universalmente todo el que hace es causa de lo hecho de este modo; y todo el que produce cambio, de lo cambiado [...]

Ahora bien, a este genero de causa se reduce todo lo que hace que algo sea de algún modo, no solamente según el ser

nitio, dicens quid est res, ideo forma est ratio ipsius quod quid erat esse, idest definitio per quam scitur quid est res. Quamvis enim in definitione ponantur aliquae partes materiales, tamen id quod est principale in definitione, oportet quod sit ex parte formae. Et ideo haec est ratio quare forma est causa, quia perficit rationem quidditatis rei [...]

Tertio modo dicitur causa unde primum est principium permutationis et quietis; et haec est causa movens, vel efficiens.

Dicit autem, motus, aut etiam quietis, quia motus naturalis et quies naturalis in eadem causam reducuntur, et similiter quies violenta et motus violentus. Ex eadem enim causa ex qua movetur aliquid ad locum, quiescit in loco. Sicut consiliator est causa. Nam ex consiliatore incipit motus in eo, qui secundum consilium agit ad rei conservationem. Et similiter pater est causa filii. In quibus duobus exemplis duo principia motus tetigit ex quibus omnia fiunt, scilicet propositum in consiliatore, et naturam in patre. Et universaliter omne faciens est causa facti per hunc modum, et permutans permutati [...]

Ad hoc autem genus causae reducitur quicquid facit aliquid quocumque modo esse, non solum secundum esse

substantial, sino también según [el ser] accidental; lo cual acontece en todo movimiento. Y por esto, no solamente dice que quien produce es causa de lo producido, sino también quien mueve de lo movido.

De un cuarto modo se dice *causa* al fin. Ahora bien, esto es *por causa de lo cual* se hace algo, como la salud es causa del caminar. Y dado que acerca del fin se comprendía menos que fuese causa, en razón de que es lo último en el ser, de donde también también esta causa ha sido dejada de lado por los primeros filósofos [...] en consecuencia prueba de modo especial que el fin es causa. En efecto, esta pregunta *por qué* o *en razón de qué*, investiga acerca de la causa, pues al preguntarse *por qué* o *en razón de qué* alguien camina, decimos, respondiendo convenientemente, *para que sane*. Y respondiendo así pensamos asignar la causa.

De donde se evidencia que el fin es causa. Y no solamente el último [fin], por el cual el eficiente obra, se dice *fin* respecto de los precedentes, sino también todos los intermedios que hay entre el primer agente y el último fin se denominan *fin* respecto de los precedentes. Y del mismo modo se dice *causa de donde* al principio del movimiento respecto de los siguientes, como entre la medicina, que es el primer agente en este orden, y la salud, que es el último fin, se encuentran estos medios, a saber: el alivio, que es el más cercano a la salud en aquellos que sobreabundan en humores; la purga, por la cual se adquiere el alivio; los fármacos, es decir,

substantiale, sed secundum accidentale; quod contingit in omni motu. Et ideo non solum dicit quod faciens sit causa facti, sed etiam mutans mutati.

Quarto modo dicitur causa finis; hoc autem est cuius causa aliquid fit, sicut sanitas est causa ambulandi. Et quia de fine videbatur minus quod esset causa, propter hoc quod est ultimum in esse, unde etiam ab aliis prioribus philosophis haec causa est praetermissa [...] ideo specialiter probat de fine quod sit causa. Nam haec quaestio quare, vel propter quid, quaerit de causa: cum enim quaeritur quare, vel propter quid quis ambulat, convenienter respondentes dicimus, ut sanetur. Et sic respondentes opinamur reddere causam.

Unde patet quod finis est causa. Non solum autem ultimum, propter quod efficiens operatur, dicitur finis respectu praecedentium; sed etiam omnia intermedia quae sunt inter primum agens et ultimum finem, dicuntur finis respectu praecedentium; et eodem modo dicuntur causa unde principium motus respectu sequentium: sicut inter medicinam, quae est primum agens in hoc ordine, et sanitatem quae est ultimus finis, sunt ista media: scilicet attenuatio, quae est propinquissima sanitati in his, qui superabundant in humoribus, et purgatio, per quam acquiritur attenuatio,

la medicina laxante, por la que se causa la purga; y también los instrumentos, es decir, los utensilios con los cuales la medicina o la droga se prepara y administra. *et pharmacia, idest medicina laxativa, et ex qua purgatio causatur, et organa idest instrumenta quibus medicina vel pharmacia praeparatur et ministratur.*

En esta presentación de las diversas causas por su propia razón de tal, se va más allá de lo que es estrictamente una enumeración. Ya se están incluyendo las bases nocionales de cada una de las especies de causas, tal como se explicitará en su lugar correspondiente. Existe además una coordinación mutua entre esas diversas causas, tal como lo muestran los textos siguientes.

II C. G., cap. 16 [934]:

Cada materia es contraída a una determinada especie por una forma sobreañadida. Luego, el obrar desde una materia subyacente sobreañadiéndole la forma de cualquier modo, le corresponde al agente [causa eficiente] en orden a una determinada especie. Ahora bien, tal agente es un agente particular, pues las causas son proporcionales a los causados.

Unaquaeque materia per formam superinductam contrahitur ad aliquam speciem. Operari ergo ex materia praeiacente superinducendo formam quocumque modo, est agentis ad aliquam determinatam speciem. Tale autem agens est agens particulare: causae enim causatis proportionales sunt.

II C. G., cap. 16 [938]:

La materia se compara al agente como quien recibe la acción que procede del mismo; en efecto, el acto que es propio del agente como *de quien* [procede], es propio del paciente como *en quien* [se recibe]. Consiguientemente, la materia es requerida por un agente para recibir la acción del mismo. En efecto, la acción del agente recibida en el paciente es el acto del que padece [o recibe] y la forma, o alguna incoación de la forma, en el mismo.

Materia comparatur ad agens sicut recipiens actionem quae ab ipso est: actus enim qui est agentis ut a quo, est patientis ut in quo. Igitur requiritur materia ab aliquo agente ut recipiat actionem ipsius: ipsa enim actio agentis in patiente recepta est actus patientis et forma, aut aliqua inchoatio formae, in ipso.

In V Metaph., lec. 2, n. 773:

Luego, cuando dice *pero ocurre que*, hace algunas afirmaciones que, acerca

Deinde cum dicit accidit autem ponit quaedam, quae consequuntur

de las causas, se siguen de lo dicho [...] la primera de las cuales es que, puesto que *causa* se dice de muchas maneras, acontece que hay muchas causas de una realidad, no accidentalmente, sino por sí. Que accidentalmente haya muchas causas de una realidad no parece difícil, porque en la realidad que es causa por sí de algún efecto pueden incidir muchos, por lo cual todo [eso] puede decirse también causa *por accidente* de ese efecto. Pero que las causas por sí de uno [de un efecto] sean muchas, se hace manifiesto por cuanto las causas se dicen de muchas maneras. En efecto, el que construye la estatua y el bronce son causas de por sí y no por accidente de la estatua, pero no de la misma manera. Pues es imposible que de lo mismo según el mismo genero hayan muchas causas por sí con el mismo orden, aunque puedan haber muchas causas del siguiente modo: que una sea próxima y la otra remota, o que ninguna de las dos sea causa suficiente, sino que ambas [sean causa] conjuntamente, como se evidencia entre muchos que tiran de una nave. Pero en el ejemplo anteriormente puesto, de diversos modos estos dos son causa de la estatua, a saber, el bronce como materia, y el artífice como eficiente.

circa causas ex praedictis [...] quorum primum est, quod quia causa multis modis dicitur, contingit multas causas esse unius rei non secundum accidens, sed secundum se. Quod enim secundum accidens multae sint causae unius rei, hoc difficile non videbatur; quia rei, quae est causa per se alicuius effectus, multa possunt accidere, qua omnia illius effectus possunt etiam causa per accidens dici: sed, quod causae per se sint multae unius, hoc fit manifestum ex hoc, quod causae multipliciter dicuntur. Statuae enim causa per se et non per accidens est factor statuae, et aes; sed non eodem modo. Hoc enim est impossibile quod eiusdem secundum idem genus, sint multae causae per se eodem ordine; licet possint esse plures causae hoc modo, quod una sit proxima, alia remota: vel ita, quod neutrum sit causa sufficiens, sed utrumque coniunctim; sicut patet in multis, qui trahunt navem. Sed in proposito diversis modis ista duo sunt causa statuae: aes quidem ut materia, artifex vero ut efficiens.

De acuerdo a las dos distinciones señaladas, pasamos a transcribir lo referente a la distinción modal:

In V Metaph., lec. 3, nn. 783-793:

En cambio la división por modos es en función de las diversas relaciones de

Divisio autem per modos est penes diversas habitudines causae

la causa a lo causado. Y por esto está en aquellos que tienen la misma razón de causar, como [lo que causa] por sí y por accidente, [de modo] remoto y próximo. De donde [esta división] es, en cierta manera, por diferencias accidentales que no diversifican especie.

Luego dice que son muchos los modos de las causas, pero se encuentran pocos cuando se entienden resumidamente, o sea, en cierto modo compendioso. En efecto, *por sí y por accidente* son dos modos. Sin embargo se reducen a un capítulo, en cuanto es la misma consideración acerca de ambos. Y de manera semejante ocurre acerca de los otros modos opuestos. Así entonces, las causas se dicen de muchos modos, no solamente en cuanto a las diversas especies de causas, sino también en cuanto a las causas de la misma especie, o sea, que se reducen a una especie de causa.

Así entonces se dice *una anterior y otra posterior*. Pues bien, lo anterior y lo posterior en las causas se encuentra de dos maneras. En primer termino, en causas numéricamente diversas ordenadas entre sí, de las cuales una es primera y remota y la otra es segunda y cercana, como en las causas eficientes el hombre engendra al hombre como causa cercana y posterior; el sol, en cambio, como causa anterior y remota; y de modo similar puede considerarse en las otras especies de causas. En segundo termino, en una causa numéricamente la misma según el orden de razón que hay entre

ad causatum. Et ideo est in his quae habent eandem rationem causandi, sicut per se et per accidens, remotum et propinquum. Unde est quasi per differentias accidentales non diversificantes speciem.

Dicit ergo, quod multi sunt modi causarum, sed pauciores inveniuntur quando 'capitulatim', idest quodam compendio comprehenduntur. Per se enim et per accidens sunt duo modi; tamen reducuntur ad unum capitulum, secundum quod est eadem consideratio de utroque. Et similiter est de aliis modis oppositis. Causae enim multis modis dicuntur, non solum quantum ad diversas species causae, sed etiam quantum ad causas conspicias, quae scilicet reducuntur ad unam speciem causae.

Dicitur enim una prior, et altera posterior. Prius autem et posterius in causis invenitur dupliciter. Uno modo in causis diversis numero adinvicem ordinatis, quarum una est prima et remota, et alia secunda et propinqua; sicut in causis efficientibus homo generat hominem ut causa propinqua et posterior, sol autem ut causa prior et remota: et similiter potest considerari in aliis speciebus causarum. Alio modo in una et eadem causa numero secundum ordinem rationis qui est inter universale et particulare. Nam universale naturaliter est prius, particulare posterius.

lo universal y lo particular. Pues lo universal es naturalmente anterior y lo particular posterior.

Deja de lado el primer modo y toma el segundo. Pues en el segundo modo el efecto inmediatamente existe desde ambas causas, o sea, desde lo anterior y lo posterior [...] De modo semejante, también en las causas formales hay causa formal de dos maneras: como la octava [musical] doble, o la proporción doble, o la dualidad, es causa formal como especial y posterior, y el número, o la proporción de número a número o a uno, como universal y anterior. Y así siempre aquellos que contienen los singulares, o sea, los universales, se dicen *causas anteriores*.

La otra división de las causas se efectúa en cuanto algo se dice que es causa *por sí* y *por accidente*. Pues bien, así como la causa *por sí* se divide en universal y particular, o en anterior y posterior, así también la causa *por accidente*. De donde no solamente las mismas causas accidentales se dicen *causas por accidente*, sino también los géneros de las mismas. Así, el fabricante de la estatua es causa *por sí* de la estatua, en cambio, Policleto es causa *por accidente*, en cuanto le acaece ser fabricante de la estatua. Y así como Policleto es causa *por accidente* de la estatua, así también todos los universales que contienen [algún] accidente, o sea, una causa accidental, se dicen *causas por accidente*; como *hombre* y *animal* que contienen en sí a Policleto, que es hombre y animal.

Praetermittit autem primum modum, et accipit secundum. In secundo enim modo immediate effectus ab utraque causa existit, scilicet priori et posteriori [...] Similiter etiam in causis formalibus dupliciter est causa formalis: ut diapason duplum, vel proportio dupla, vel dualitas est causa formalis, ut speciale et posterius; numerum autem, vel proportio numeri ad numerum vel ad unum, ut universale et prius. Et ita semper ea quae continent singularia, scilicet universalialia, dicuntur causae priores.

Alia divisio est causarum, secundum quod aliquid dicitur esse causa per se et per accidens. Sicut enim causa per se dividitur in universale et particulare, sive in prius et posterius, ita etiam causa per accidens. Unde non solum ipsae causae accidentales dicuntur causae per accidens, sed etiam ipsarum genera. Ut statuæ factor, statuæ causa est per se; Polycleto autem per accidens est causa, in quantum accidit ei factorem statuæ esse. Et sicut Polycleto est causa statuæ per accidens, ita omnia universalialia continentia accidens, id est causam per accidens, dicuntur per accidens causae; sicut homo et animal, quae sub se continent Polycleto, qui est homo et animal.

Y como algunas de las causas por sí son cercanas, otras remotas, como se ha dicho, así también entre las causas por accidente. Pues Policleto es causa más cercana de la estatua que blanco y músico. En efecto, el modo de predicación por accidente es más remoto cuando el accidente se predica del accidente que cuando el accidente se predica del sujeto, porque el accidente no se predica del accidente a no ser porque ambos se predicen del sujeto. De donde es más remoto atribuir a un accidente lo que es de otro, como al músico lo que es del constructor, que atribuir al sujeto lo que es del accidente, como a Policleto lo que es del constructor.

Ahora bien, es de saber que algo puede decirse causa *por accidente* de otro de dos maneras. Por un lado, por parte de la causa, a saber, porque aquello que acaece a la causa se dice causa *por accidente* [de algo], como si lo blanco se dijese *causa de la casa*. Por otro lado, por parte del efecto, o sea, cuando algo se dice causa *por accidente* de algo, porque acaece a lo que es el efecto de por sí. Lo cual puede ser de tres maneras. En primer termino porque tiene orden necesario al efecto, como la remoción del impedimento tiene orden necesario al efecto. De donde aquello que quita el obstáculo se dice que mueve *por accidente*; ya sea que ese accidente es contrario, tal como el cólera prohíbe la frialdad, por lo que la escamonea se dice desenfriar *por accidente*, no porque cause la frescura, sino porque quita el

Et sicut causarum per se quaedam sunt propinquae, quaedam remotae, ut dictum est, ita et inter causas per accidens. Nam Polycleetus est causa statuae magis propinqua quam album et musicum. Magis enim remotus modus praedicationis per accidens est, cum accidens praedicatur de accidente, quam cum accidens praedicatur de subiecto. Accidens enim non praedicatur de accidente, nisi quia ambo praedicantur de subiecto. Unde magis remotum est ut attribuaturs uni accidenti quod est alterius, sicut musico quod est aedificatoris, quam quod attribuaturs subiecto quod est accidentis, sicut Polycleto quod est aedificatoris.

Sciendum autem est, quod aliquid potest dici causa per accidens alterius dupliciter. Uno modo ex parte causae; quia scilicet illud quod accidit causae, dicitur causa per accidens, sicut si album dicatur causa domus. Alio modo ex parte effectus; ut scilicet aliquid dicatur causa per accidens alicuius, quod accidit ei quod est effectus per se. Quod quidem potest esse tripliciter. Uno modo, quia habet ordinem necessarium ad effectum, sicut remotio impedimenti habet ordinem necessarium ad effectum. Unde removens prohibens dicitur movens per accidens; sive illud accidens sit contrarium, sicut cholera prohibet frigiditatem, unde scamonea dicitur infrigidare per accidens, non quia causet frigiditatem sed quia tollit

impedimento del fresco, que le es contrario, a saber, el cólera; ya sea también si [ese accidente] no es contrario, como la columna impide el movimiento de la piedra, de donde el que quita la columna se dice que mueve *por accidente* la piedra que estaba puesta encima. En segundo termino, cuando el accidente tiene orden al efecto, pero no necesario, ni en la mayoría de los casos, sino a veces, como el encuentro de un tesoro al cavar la tierra. De esta manera la fortuna y la casualidad se dicen causas *por accidente*. En tercer termino, cuando no hay ningún orden, a no ser estimativamente, como si alguien dijese que es causa del terremoto, porque, entrando en la casa acontece el terremoto.

La tercera distinción se da en cuanto que, por encima de todos estos, y al margen de todos estos, que se dicen ser en sí o por sí y accidentalmente, algunas son causas en potencia, otras como agentes, o sea, en acto. Como la causa de la edificación es el constructor en potencia, en efecto, esto da a entender el hábito u oficio, o [puede ser] el constructor en acto.

Y de los mismos modos con los que se dividen las causas, pueden dividirse las realidades causadas en las cuales o de las cuales las causas son causas. Así entonces, la realidad causada puede dividirse por lo anterior y posterior, o en particular y universal; como si dijéramos que el fabricante de la estatua es causa de esta estatua, que es posterior, o de la estatua, que es más universal y anterior, o de la imagen, que es aun más universal. Y de

impedimentum frigiditatis, quod est ei contrarium, scilicet choleram: sive etiam si non sit contrarium, sicut columna impedit motum lapidis, unde removens columnam dicitur per accidens movere lapidem superpositum. Alio modo, quando accidens habet ordinem ad effectum, non tamen necessarium, nec ut in pluribus, sed ut in paucioribus, sicut inventio thesauri ad fossionem in terra. Et hoc modo fortuna et casus dicuntur causae per accidens. Tertio, quando nullum ordinem habent, nisi forte secundum existimationem; sicut si aliquis dicat se esse causam terraemotus, quia eo intrante domum accidit terraemotus.

Tertia distinctio est, secundum quod prae omnibus his vel praeter omnia haec, quae dicuntur esse secundum se sive per se, et secundum accidens, quaedam sunt causae in potentia, quaedam ut agentia, idest in actu. Sicut aedificationis causa est aedificator in potentia. Hoc enim sonat habitum vel officium. Vel aedificans actu.

Et eisdem modis, quibus dividuntur causae, possunt dividi causata in quibus vel quorum causae sunt causae. Potest enim dividi causatum per prius et posterius sive particulare et universale; sicut si dicamus, quod statuae factor est causa huius statuae, quod est posterius, aut statuae, quod est universalius et prius, aut imaginis, quod est adhuc universalius. Et similiter ali-

modo semejante, algo que es causa formal de este bronce, o del bronce, que es más universal, o de la materia, que es aun más universal. Y de modo similar, puede hablarse tratándose de las cosas accidentales, es decir, a propósito de los efectos por accidente. Pues el fabricante de la estatua, que es causa de la estatua, es también causa de lo pesado, o de lo blanco o de lo rojo que inciden por parte de la materia, aun cuando no son causados por este agente.

Aún más, establece una cuarta distinción de la causa, que es en simple y compuesta; de suerte que se diga *causa simple* en cuanto que se toma la causa de la estatua *por sí* solamente, tal como el autor [agente] de la estatua, o *por accidente* solamente, es decir, Policleto. En cambio, [de suerte que se diga] *compuesta* en cuanto que ambas se asumen simultáneamente, de tal modo que se diga que la causa de la estatua [es] Policleto, constructor de la estatua.

Hay otro modo por el cual las causas pueden decirse *compuestas*: en cuanto que muchas causas coinciden para la constitución de una realidad, como muchos hombres para arrastrar una nave, o muchas piedras, que son la materia de la casa. Pero esto lo deja de lado, porque ninguno de estos es causa, sino parte de la causa.

quid est causa formalis huius aeris, aut aeris, quod est universalis, aut materiae, quod est adhuc universalis. Et similiter potest dici in accidentalibus, scilicet in effectibus per accidens. Nam statuae factor qui est causa statuae, est etiam causa gravis vel albi vel rubei quae accidunt ex parte materiae, et non sunt ab hoc agente causata.

Ulterius ponit quartam distinctionem causae, quae est in simplex et in compositum; ut simplex causa dicatur secundum quod accipitur causa statuae per se tantum ut statuae factor, sive per accidens tantum, scilicet Polycletus. Composita autem secundum quod utrumque simul accipitur, ut dicatur causa statuae Polycletus statuae factor.

Est autem alius modus quo causae possunt dici compositae, secundum quod plures causae concurrunt ad unius rei constitutionem; sicut plures homines ad trahendum navem, vel plures lapides, ut sint materia domus. Sed hoc praetermisit, quia nullum illorum est causa, sed pars causae.

Ya hemos indicado que esta distinción modal de las causas tiene su importancia. De hecho tiene uso y aplicación múltiple. Pero, sobre todo, cabe destacar lo que se refiere a la causa incidental (*per accidens*). Hace a uno de los

modos entitativos que corresponde excluir de la consideración principal de esta disciplina. Pero, por las incidencias que tiene en los problemas que plantea la consideración de Dios en filosofía no pueden dejar de tenerse en cuenta.

In VI Metaph., lec. 2, n. 1172:

Determina acerca de los modos de ente que intenta dejar de lado. Y primeramente, acerca del ente por accidente [...]

Primero enseña que acerca del ente por accidente no puede haber una ciencia. En segundo lugar establece aquello que hay que considerar sobre el ente por accidente, allí [donde dice] *sin embargo hay que decir, etc.*

Consiguientemente, dice en primer lugar que, como *ente* se dice de muchas maneras, como se ha dicho, primero se debe afirmar acerca del ente por accidente que aquello que tiene menos razón de *ente* se excluye en primer término de la consideración de esta ciencia. Y efectivamente, hay que decir sobre él que ninguna disquisición puede haber acerca del mismo, sea de la ciencia que sea.

Determinat de modis entis quos praetermittere intendit. Et primo de ente per accidens [...]

Primo ostendit quod de ente per accidens non potest esse aliqua scientia. Secundo determinat ea quae sunt consideranda circa ens per accidens, ibi, attamen dicendum est etc.

Dicit ergo primo, quod, cum ens multipliciter dicatur, ut dictum est, primo dicendum est de ente per accidens; ut quod minus habet de ratione entis, primo a consideratione huius scientiae excludatur. Hoc autem dicendum est de eo, quod nulla speculatio cuiuscumque scientiae potest esse circa ipsum.

Lo fundamental es que sobre este ente no corresponde una disquisición propia. Sin embargo, alguna determinación del mismo se puede establecer, como lo insinúa el texto transcrito. De ello va a tratar en *In IV Metaph., lec. 2, nn. 1180, 1181-1190*. Pero esto lleva a la consideración de la casualidad y de la providencia, que sólo puede tratarse en una última reflexión sapiencial. Nos remitimos en esto a *In IV Metaph., lec. 3*. Entendemos que está encuadrado dentro de los límites filosóficos de una verdadera sabiduría, pero como reflexión final, después de haber resuelto muchos problemas que en el transcurso de la exposición se van planteando.

Una vez que se han desarrollado las causas en general hasta establecer su diversidad, se hace necesario pasar a considerar cada una de las especies de causas en especial.

Tema II: La causa al modo de la materia

Con este tema entramos en la consideración de las causas en especial. Dado que se trata de un proceso de investigación hacia la última solución filosófica, partimos desde aquello que es ínfimo en el orden de la causalidad. Desde esta perspectiva se llegará a lo máximo en este orden, que hace a la causa eficiente y a la causa final.

Introducción

La consideración de la materia corresponde a la filosofía de la naturaleza. No es lo que aquí intentamos desarrollar. Eso nos lleva a delimitar su consideración en la *filosofía primera*. Para ello es preciso tener en cuenta

II Phys., lec. 5 n. 176:

Considerar acerca de las causas en cuanto tales es propio del que trata acerca de la filosofía primera, pues la causa en aquello que es causa no depende de la materia según el ser, porque también en aquellos que están separados de la materia se encuentra la razón de causa. En cambio, la consideración acerca de las causas está asumida por el estudioso de la filosofía de la naturaleza en razón de alguna necesidad, y con todo no le corresponde considerar acerca de las causas sino en cuanto son causas de los cambios naturales.

Considerare de causis in quantum huiusmodi, proprium est philosophi primi: nam causa in eo quod causa est non dependet a materia secundum esse, eo quod in his etiam quae a materia sunt separata, invenitur ratio causae. Sed a philosopho naturali assumitur consideratio de causis propter aliquam necessitatem; nec tamen assumitur ab eo considerare de causis nisi secundum quod sunt causae naturalium mutationum.

Este texto ha sido presentado como consecuencia de la noción general de causa. Se refiere con precisión al estudio de las causas en la *filosofía primera*, a diferencia de su consideración en la filosofía de la naturaleza. De todos modos, la inducción que lleva al examen de esta causa corresponde a esta última,

pero aquí no la consideramos expresamente como causa material en ese grado de abstracción, sino que apuntamos directamente a su tratamiento en la *filosofía primera*. Con lo cual la denominamos *causa al modo de la materia*.

In IV Sent., d. 17, q. 1, a. 4, sol. 1:

En la generación natural, cuando la corrupción de uno es la generación de otro, por el hecho de que una forma es introducida y otra es expelida, la remoción de la forma preexistente se establece por parte de la causa material, y por esto, según el orden de la causa material, precede naturalmente a la introducción de otra forma. En cambio, según el orden de la causa formal es a la inversa.

In generatione naturali quando corruptio unius est generatio alterius per hoc quod forma una inducitur et alia expellitur, remotio formae praeeistentis se tenet ex parte causae materialis; et ideo secundum ordinem causae materialis praecedat naturaliter introductionem alterius formae; sed secundum ordinem causae formalis est e contrario.

A. Aspectos nocionales

Hay que partir analíticamente del siguiente texto:

In V Metaph., lec. 2, n. 763:

Así pues, dice primero que de un modo se dice *causa* aquello de lo cual se hace algo, y le es *in-existente*, es decir, *intrínsecamente existente*. Lo cual, por cierto, se dice a diferencia de la privación, y también de lo contrario. Pues de lo contrario o de la privación se dice que algo se hace como de lo no *in-existente*, como por ejemplo lo blanco de lo negro o lo blanco de lo no blanco. En cambio la estatua se hace de cobre, y la copa de plata, como de lo *in-existente*. Pues, cuando se hace la estatua, no se suprime la razón de *cobre*, ni se suprime la razón de *plata* si se hace una copa. Consiguientemente el cobre de la estatua y la plata de la copa son causa a modo de la materia. Y los géneros de éstos [agrega]: dado que la materia de cual-

Dicit ergo primo, quod uno modo dicitur causa id ex quo fit aliquid, et est ei inexistens, idest intus existens. Quod quidem dicitur ad differentiam privationis, et etiam contrarii. Nam ex contrario vel privatione dicitur aliquid fieri sicut ex non inexistente, ut album ex nigro vel album ex non albo. Statua autem fit ex aere, et phiala ex argento, sicut ex inexistente. Nam cum statua fit, non tollitur ratio aeris, nec si fit phiala, tollitur ratio argenti. Et ideo aes statuae, et argentum phialae sunt causa per modum materiae. Et horum genera, quia cuiuscumque materia est species aliqua, materia est eius genus, sicut si materia stat-

quier cosa es cierta especie, la materia es su género; como si la materia de la estatua es el cobre, su materia será el metal, y lo mixto, y el cuerpo y así sucesivamente.

uae est aes, eius materia erit metallum, et mixtum, et corpus, et sic de aliis.

Desde el texto recientemente transcripto se pueden hacer las siguientes ampliaciones conceptuales de su contenido nocional:

Op. De princ. nat., cap. II, n. 345:

La materia difiere de la forma y de la privación racionalmente.

Materia, en efecto, es aquello en lo cual se entiende la forma y la privación; como en el cobre se entiende la figura y la privación de figura. Sin embargo, la materia se denomina a veces con privación y a veces sin privación; como el cobre, al ser materia de la imagen, no implica privación, porque, por el hecho de que digo *cobre*, no se entiende la falta de disposición o la falta de figura; en cambio, la harina, al ser materia respecto del pan, implica en sí privación de la forma de pan, porque, por el hecho de que digo *harina*, está entendida la falta de disposición o la falta de ordenación opuesta a la forma de pan. Y dado que en la generación la materia o sujeto permanece, no así la privación, ni el compuesto de materia y privación, se sigue que la materia que no implica privación es permanente; en cambio, la que implica [privación] es transitiva.

Materia differt a forma et a privatione secundum rationem.

Materia enim est id in quo intelligitur forma et privatio: sicut in cupro intelligitur figura et infiguratum. Quandoque quidem materia nominatur cum privatione, quandoque sine privatione: sicut aes, cum sit materia idoli, non importat privationem, quia ex hoc quod dico aes, non intelligitur indispositum seu infiguratum, sed farina, cum sit materia respectu panis, importat in se privationem formae panis, quia ex hoc quod dico farinam, significatur indispositio sive inordinatio opposita formae panis. Et quia in generatione materia sive subiectum permanet, privatio vero non, neque compositum ex materia et privatione, ideo materia quae non importat privationem, est permanens: quae autem importat, est transiens.

II C. G., cap. 40 [1161; 1162; 1163]:

De la materia no puede provenir nada determinado, salvo por casualidad, por cuanto la materia es posible para muchas cosas [...]

Ex materia enim nihil determinatum provenire potest nisi casualiter: eo quod materia ad multa possibilis est [...]

Aquellos que dependen de la intención del agente, no existen en razón de la materia como en razón de la causa primera. En efecto, la causa agente es anterior en el causar con respecto a la materia, porque la materia no llega a ser causa en acto sino en cuanto es movida por el agente. Consiguientemente, si un efecto sigue a la disposición de la materia y a la intención del agente, no se produce desde la materia como desde la primera causa. Y en razón de esto vemos que aquello que se reduce a la materia como a la primera causa acontece al margen de la intención del agente, como los monstruos y otros pecados de la naturaleza [...]

[Por su parte,] las formas no siguen a la disposición de la materia como a la causa primera; sino más bien por el contrario, las materias se disponen de tal modo que se den tales formas. En efecto, la distinción de las cosas según la especie es por las formas. Consiguientemente, la distinción de las cosas no es por la diversidad de la materia como en razón de la primera causa [...]

La primera causa de la distinción de las cosas no puede ser la diversidad de la materia.

Q. D. De verit., q. 7, a. 7, ad 1:

Pero la materia es más imperfecta que aquello de lo cual es causa; y por esto algo está en la materia menos noblemente que en lo materializado; pues en la materia está de modo incompleto y en potencia, y en lo materializado está en acto. Además, toda

Ea quae sunt ex intentione agentis, non sunt propter materiam sicut propter primam causam. Causa enim agens prior est in causando quam materia: quia materia non fit actu causa nisi secundum quod est mota ab agente. Unde, si aliquis effectus consequitur dispositionem materiae et intentionem agentis, non est ex materia sicut ex causa prima. Et propter hoc videmus quod ea quae reducuntur in materiam sicut in causam primam, sunt praeter intentionem agentis: sicut monstra et alia peccata naturae [...]

Formae igitur non consequuntur dispositionem materiae sicut primam causam: sed magis e converso materiae sic disponuntur ut sint tales formae. Distinctio autem rerum secundum speciem est per formas. Distinctio igitur rerum non est propter materiae diversitatem sicut propter primam causam [...]

Non igitur potest esse prima causa distinctionis rerum diversitas materiae.

Sed materia est imperfectior eo cuius est causa; et ideo aliquid est in materia minus nobiliter quam in materiato; in materia enim est incomplete et in potentia, et in materiato est actu. Omnis autem dispositio, quae praeparat subiectum ad aliquam per-

disposición que prepara al sujeto para recibir alguna perfección, se reduce a la causa material.

fectionem recipiendam, reducitur ad causam materialem.

Q. D. De verit., q. 28, a. 7, c:

La materia es de algún modo causa de la forma, en cuanto sostiene a la forma, y la forma es de algún modo causa de la materia, en cuanto da a la materia el ser en acto.

Materia causa est formae aliquo modo in quantum sustinet formam, et forma est aliquo modo causa materiae in quantum dat materiae esse actu.

II-II, q. 27, a. 3, c:

La disposición material no es causa absolutamente, sino bajo algún respecto.

Materialis dispositio, quae non est causa simpliciter, sed secundum quid.

II C. G., cap. 58 [1349]:

De dos o muchos no puede hacerse uno si no hay algo que [los] una, salvo que uno de ellos se encuentre respecto al otro como el acto a la potencia; y así, de la materia y de la forma se hace uno, sin ningún vínculo extraño que los una.

Ex duobus aut pluribus non potest fieri unum si non sit aliquid uniens, nisi unum eorum se habeat ad alterum ut actus ad potentiam: sic enim ex materia et forma fit unum, nullo vinculo extraneo eos colligante.

Al desarrollar la causa eficiente se podrán percibir algunas otras explicaciones sobre la causa al modo de la materia.

B. Nociones complementarias

Hay dos consideraciones complementarias respecto a la causa al modo de la materia. La primera se establece en el orden de una concatenación. La segunda, en tanto que la causa al modo de la materia, como potencial, no tiene razón de ser en sí misma, sino que dice necesariamente orden a la forma. Por eso:

1. El elemento y la materia prima

En los textos de *In V Metaph.*, lec. 2, n. 763; y *Q. D. De verit.*, q. 7, a. 7, ad 1, se puede percibir una concatenación en el ámbito de la causa al modo de la materia. Esto amplía para nosotros el panorama de la concepción estricta de

esta causa con las nociones de *elemento* y *materia prima*, las cuales nos ayudan a comprender la causa al modo de la materia.

Caracterizamos el *elemento* desde una perspectiva filosófica. Es lo que encontramos en los siguientes textos:

Op. De princ. nat., cap. 3, n. 354:

Elemento se dice propiamente sólo de las causas de las que resulta la composición de la cosa, las cuales son propiamente materiales.

Y aún más, no de cualquier causa material, sino de aquella de la que procede la primera composición; como por ejemplo, los miembros no son elementos del hombre, porque los miembros también están compuestos de otros; pero decimos que la tierra y el agua son elementos, porque no se componen de otros cuerpos, sino que de ellos procede la primera composición de los cuerpos naturales.

Por lo que Aristóteles en el V libro *De los Metafisicos* dice que el elemento es aquello de lo cual se compone primariamente la cosa, y está en ella, y no se divide según la forma.

La exposición de la primera partícula, de lo cual se compone primariamente la cosa, es evidente por lo expuesto más arriba.

La segunda partícula, o sea, y está en ella, se pone a diferencia de aquella materia que se corrompe totalmente por generación; como el pan es materia de la sangre, pero no se genera la sangre si no se corrompe el pan; de donde el pan no permanece en la sangre; por lo que no puede decirse que el pan es elemento de la sangre. Ahora bien, es preciso que de alguna manera los ele-

Elementum vero non dicitur proprie nisi de causis ex quibus est compositio rei, quae proprie sunt materiales.

Et iterum non de qualibet causa materiali, sed de illa ex qua est prima compositio: sicut nec membra elementa sunt hominis, quia membra etiam sunt composita ex aliis; sed dicimus quod terra et aqua sunt elementa, quia haec non componuntur ex aliis corporibus, sed ex ipsis est prima compositio corporum naturalium.

Unde Aristoteles in V Metaph. dicit quod elementum est id ex quo componitur res primo, et est in ea, et non dividitur secundum formam.

Expositio primae particulae, ex quo componitur res primo, patet per ea quae diximus.

Secunda particula, scilicet et est in ea, ponitur ad differentiam illius materiae quae ex toto corrumpitur per generationem: sicut panis est materia sanguinis, sed non generatur sanguis nisi corrumpatur panis; unde panis non remanet in sanguine: unde non potest dici panis elementum sanguinis. Sed elementa oportet aliquo modo manere, cum

mentos permanezcan, dado que no se corrompen, como se dice en el libro *Sobre la Generación* [I, c. 10, 327 b 22-31].

La tercera partícula, a saber, *y no se divide de acuerdo a la forma*, se pone a diferencia de aquellos que tienen partes diversas en la forma, esto es, en la especie; como la mano, cuyas partes son carne y huesos, los que difieren según la especie.

En cambio, el elemento no se divide en partes diversas según la especie, como el agua, cualquiera de cuyas partes es agua. Pues no es preciso al ser del elemento el que no se divida por la cantidad, sino que es suficiente que no se divida según la especie; y también, si [de ningún modo] se divide, se dice *elemento*, como las letras se dicen *elementos de las expresiones*.

In V Metaph., lec.4, nn. 795-798; 800:

Luego establece en primer término una cierta descripción del elemento; de la que se puede deducir que hay cuatro [determinaciones] pertenecientes a la razón de elemento.

De los cuales, la primera es que sea causa como aquello *de lo cual*; por lo que se evidencia que el elemento se pone en el género de la causa material.

La segunda es que sea principio *desde lo cual* algo se haga primariamente. En efecto, el cobre es aquello de lo cual se hace la estatua; sin embargo, no es elemento, porque tiene otra materia de la cual se hace.

La tercera es que sea *in-existente* o *in-trínseco*; por lo cual el elemento difiere de todo aquello de lo cual se hace algo

non corrumpantur, ut dicitur in libro de Gener.

Tertia particula, scilicet et non dividitur secundum formam, ponitur ad differentiam eorum scilicet quae habent partes diversas in forma, idest in specie, sicut manus, cuius partes sunt caro et ossa, quae differunt secundum speciem.

Sed elementum non dividitur in partes diversas secundum speciem, sicut aqua, cuius quaelibet pars est aqua. Non enim oportet ad esse elementi ut non dividatur secundum quantitatem, sed sufficit si non dividatur secundum speciem: et si etiam non dividatur, dicitur elementum, sicut litterae dicuntur elementa dictionum.

Ponit ergo primo, quamdam elementi descriptionem; ex qua colligi potest, quod quatuor sunt de ratione elementi.

Quorum primum est, ut sit causa sicut ex quo: per quod patet, quod elementum ponitur in genere causae materialis.

Secundum est, quod sit principium ex quo aliquid fiat primo. Cuprum enim est ex quo fit statua; non tamen est elementum, quia habet aliquam aliam materiam ex qua fit.

Tertium est, quod sit inexistens sive intrinsecum: per quod differt elementum ab omni eo ex quo fit aliquid sicut

como de lo transeúnte, ya sea privación o contrario, ya sea materia sujeta a la contrariedad y privación, que es materia transitiva.

Como cuando decimos que el hombre se hace músico del hombre no músico, o el músico de lo no músico. Pues es preciso que los elementos permanezcan en aquellos de los cuales son elementos.

La cuarta es que tenga alguna especie que no se divida en diversas especies, por lo que el elemento difiere de la materia prima, la cual no tiene ninguna especie, y también de todas las materias que se pueden resolver en diversas especies, como la sangre y otros por el estilo.

En razón de lo cual dice que elemento es *aquello de lo cual algo se compone*, referido a lo primero [la primera expresión]. *Primeramente*, en cuanto a lo segundo. *In-existente*, en cuanto a lo tercero. *Indivisible específicamente en otra especie*, referido a lo cuarto [...]

Ahora bien, esos cuerpos que se dicen *elementos* no se dividen en otros cuerpos diferentes en especie, sino en partes homogéneas, como cualquier parte de agua es agua. Y quienquiera que afirmó que tal cuerpo es uno, es decir, aquello en lo cual se resuelve todo y él mismo no se resuelve en otros, ha afirmado que uno es elemento. Algunos, por cierto, que el agua; en cambio otros, que el aire; otros, por su parte, que el fuego. Pero quienes afirmaron que tales cuerpos son muchos, dijeron también que los elementos son muchos. Es de saber

ex transeunte, sive sit privatio, aut contrarium, sive materia contrarietati et privationi subiecta, quae est materia transiens.

Ut cum dicimus, quod homo musicus fit ex homine non musico, vel musicum ex non musico. Elementa enim oportet manere in his quorum sunt elementa.

Quartum est, quod habeat aliquam speciem, quae non dividatur in diversas species: per quod differt elementum a materia prima, qua nullam speciem habet, et etiam ab omnibus materiis, quae in diversas species resolvi possunt, sicut sanguis et huiusmodi.

Propter hoc dicit, quod elementum est ex quo aliquid componitur, quantum ad primum. Primo, quantum ad secundum. Inexistente, quantum ad tertium. Indivisibili specie in aliam speciem, quantum ad quartum [...]

Ipsa autem corpora, quae elementa dicuntur, non dividuntur in alia corpora specie differentia, sed in partes consimiles, sicut quaelibet pars aquae est aqua. Et quicumque posuerunt tale corpus esse unum, scilicet in quod omnia resolvuntur, et ipsum non resolvitur in alia, dixerunt unum esse elementum. Quidam vero aquam, quidam autem aerem, quidam autem ignem. Qui vero posuerunt plura talia corpora, dixerunt etiam esse elementa plura. Sciendum est, quod cum in definitione elementi ponatur, quod non

que, cuando en la definición de *elementos* se pone *que no se divide en diversos según la especie*, no hay que entenderlo de las partes en las cuales algo se divide por división de la cantidad, pues así la madera sería elemento, porque cualquier parte de madera es madera, sino acerca de la división que se hace de acuerdo a una alteración, como los cuerpos complejos se resuelven en los simples.

Sobre la *materia prima* en especial, Santo Tomás afirma:

Op. De princ. nat., cap. 2, nn. 346-349:

Y es de saber que alguna materia tiene composición de forma; como el cobre, aún siendo materia respecto de la imagen, sin embargo, el mismo cobre está compuesto de materia y forma; y por esto el cobre no se dice *materia prima*, pues tiene materia. En cambio, aquella materia que se entiende sin ninguna forma y privación, pero sujeta a forma y privación, se dice *materia prima*, en razón de que antes que ella no hay otra materia.

Y esto se dice *hyle* [es decir, en griego, *caos* o *confusión*].

Y dado que toda definición y todo conocimiento es por la forma, se sigue que la materia prima no puede definirse ni conocerse por sí, sino por comparación [a la forma]; de modo que se dice que es materia prima aquello que se relaciona a todas las formas y privaciones, al modo como el cobre a la imagen y a lo privado de figura.

Y esta se dice simplemente *primera*.

dividitur in diversa secundum speciem, non est intelligendum de partibus in quas aliquid dividitur divisione quantitatis: sic enim lignum esset elementum, quia quaelibet pars ligni est lignum: sed de divisione, quae fit secundum alterationem, sicut corpora mixta resoluntur in simplicia.

Sed sciendum, quod quaedam materia habet compositionem formae: sicut aes, cum sit materia respectu idoli, ipsum tamen aes est compositum ex materia et forma; et ideo aes non dicitur materia prima, quia habet materiam. Ipsa autem materia quae intelligitur sine qualibet forma et privatione, sed subiecta formae et privationi, dicitur materia prima, propter hoc quod ante ipsam non est alia materia.

Et hoc etiam dicitur hyle.

Et quia omnis definitio et omnis cognitio est per formam, ideo materia prima per se non potest cognosci vel definiri sed per comparisonem ut dicatur quod illud est materia prima, quod hoc modo se habet ad omnes formas et privationes sicut aes ad idolum et infiguratum.

Et haec dicitur simpliciter prima.

También algo puede decirse *materia prima* respecto de algún género, como el agua es materia de los líquidos. Sin embargo no es simplemente primera, porque está compuesta de materia y forma, de donde tiene una materia anterior.

Y es de saber que la materia prima, y también la forma, no se genera ni se corrompe, porque toda generación es desde algo hacia algo. Ahora bien, aquello de donde procede la generación es la materia; y aquello hacia dónde [procede] es la forma. Luego, si la materia o la forma se generasen, habría materia de la materia y forma de la forma indefinidamente [sin que haya una mutua causalidad].

De donde la generación propiamente hablando no es sino del compuesto.

Es de saber también que la materia prima se dice numéricamente una en todos.

Pero lo numéricamente uno se dice de dos modos, a saber, lo que tiene una forma determinada en número, como Sócrates; y de este modo la materia prima no se dice numéricamente uno, dado que en sí no tiene forma alguna.

Se dice también algo numéricamente uno, porque se da sin disposiciones que la hagan diferenciarse numéricamente; y de este modo la materia prima se dice numéricamente uno, porque se entiende sin ninguna disposición que la haga diferenciarse numéricamente.

Es de saber también que, aunque la materia no tenga en su naturaleza ninguna forma o privación, como en la razón de *cobre* no está la figura o la falta de

Potest etiam aliquid dici materia prima respectu alicuius generis, sicut aqua est materia liquabilium. Non tamen est prima simpliciter, quia est composita ex materia et forma, unde habet materiam priorem.

Et sciendum quod materia prima, et etiam forma, non generatur neque corrumpitur, quia omnis generatio est ad aliquid ex aliquo. Id autem ex quo est generatio, est materia; id ad quod est forma. Si igitur materia vel forma generaretur, materiae esset materia, et formae forma, in infinitum.

Unde generatio non est nisi compositi, proprie loquendo.

Sciendum est etiam, quod materia prima dicitur una numero in omnibus.

Sed unum numero dicitur duobus modis: scilicet quod habet unam formam determinatam in numero, sicut Socrates: et hoc modo materia prima non dicitur unum numero, cum in se non habeat aliquam formam.

Dicitur etiam aliquid unum numero, quia est sine dispositionibus quae faciunt differre secundum numerum: et hoc modo dicitur materia prima unum numero, quia intelligitur sine omnibus dispositionibus a quibus est differentia in numero.

Et sciendum quod licet materia non habeat in sua natura aliquam formam vel privationem, sicut in ratione aeris neque est figuratum neque infigura-

figura, sin embargo, nunca está desprovista de forma y privación; en efecto, a veces está bajo una forma, a veces bajo otra. Pero nunca puede ser por sí, porque dado que en su razón no tiene forma alguna, no tiene ser en acto, puesto que no hay ser en acto sino por la forma, sino que está solamente en potencia. Consiguientemente, cualquier cosa que esté en acto, no puede decirse *materia prima*.

tum; tamen nunquam denudatur a forma et privatione: quandoque enim est sub una forma, quandoque sub alia. Sed per se nunquam potest esse, quia cum in ratione sua non habeat aliquam formam, non habet esse in actu, cum esse in actu non sit nisi a forma, sed est solum in potentia. Et ideo quicquid est actu, non potest dici materia prima.

2. Sobre la forma en cuanto educida de la materia

También se ha hablado de una mutua causalidad de materia y forma. Esto incluye que la forma tiene una cierta causalidad respecto a la materia, como el acto respecto a la potencia. Además plantea el problema de la dependencia de la forma con respecto a la materia, como si la forma se edujese de la potencialidad de la materia. Tal tema está expresado casi a modo de frase axiomática en muchos textos de Santo Tomás. Se afirma, en efecto: “la forma se educa de la potencialidad de la materia” (“*forma educitur a potentialitate materiae*”). Aparece en:

Q. D. De pot., q. 3, a. 9, c. - Q. D. De pot., q. 3, a. 11, c; ad 7, ad 11, ad 12.

Q. D. De pot., q. 3, a. 4, ad 7. - Q. D. De pot., q. 5, a. 1, c, ad 5, ad 6, ad 7.

Q. D. De pot., q. 5, a. 4, ad 9. - In VII Metaph., lec. 6, nn. 1383, 1393, 1400 [1403;1412].

In VII Metaph., lec. 8, n. 1457. - I, q. 118, a. 1, c.

Según nuestro modo de ver, los textos anteriormente mencionados hacen a una afirmación general. Pero, el significado exacto de esta cuestión la encontramos en:

In VII Metaph., lec. 7, n. 1423:

Las formas propiamente no se hacen, sino que se educen de la potencia de la materia, en cuanto que la materia que está en potencia para la forma se hace en acto bajo tal forma, lo cual es producir el compuesto.

Formae enim proprie non fiunt, sed educuntur de potentia materiae, inquantum materia quae est in potentia ad formam fit actu sub forma, quod est facere compositum.

En el texto transcrito se expresa que las formas propiamente no se hacen. Si se hiciesen, cabría hablar de una causalidad de la materia respecto a la forma, lo cual aquí no está explicitado de esa manera. Y la expresión *educir* se conjuga con la producción del compuesto de materia como potencia respecto a una forma como acto. Esto muestra a nuestro entender, la mente del Angélico Doctor respecto al evolucionismo.

Tema III

La causa formal

En la enumeración de las especies de causa, figura en segundo término “la especie y el ejemplar, que es causa formal”¹. En efecto, la consideración hecha sobre la causa al modo de la materia, muestra por vía de concausalidad proporcional la presencia de la causa formal. Esto se puede percibir preferentemente en: *Q. D. De verit.*, q. 3, a. 1, c.; y en: *II C. G.*, cap. 58 [1349], que han sido transcriptos recientemente. Así como fue necesario distinguir entre materia y causa al modo de la materia, también cabe distinguir entre forma y causa formal. Eso nos lleva a considerar en primer término:

A. Los márgenes de filosofía primera en el tratamiento de la causa formal

Ahora bien, para poder abocarse a la consideración de la causa formal en la perspectiva que aquí estamos estableciendo, es necesario hacer algunas precisiones sobre los diversos significados de *forma* y sobre la habitud de causa que pueda encontrarse en uno u otro significado. Así presentamos:

Q. D. De verit., q. 3, a. 1, c:

Forma de una cosa se puede decir de tres maneras.

De un modo, como aquello de lo cual se forma la cosa, como la formación del efecto procede de la forma del agente. Pero como no es por necesidad de la acción que el efecto alcance la completa razón de la forma del agente, dado que frecuentemente es deficiente, máximamente en las causas equívocas, se sigue que la forma de la cual se forma algo, no se dice ser idea o forma.

Forma autem alicuius rei potest dici tripliciter.

Uno modo a qua formatur res, sicut a forma agentis procedit effectus formatio. Sed quia non est de necessitate actionis ut effectus pertingant ad completam rationem formae agentis, cum frequenter deficiant, maxime in causis aequivocis; ideo forma a qua formatur aliquid, non dicitur esse idea vel forma.

⇨ Cf. *In V Metaph.*, lec. 2, n. 764.

De otro modo, se dice *forma* de algo aquello según lo cual algo se forma, como el alma es forma del hombre, y la figura de la estatua es forma del cobre; y aún cuando la forma que es parte del compuesto, con verdad se diga ser su forma, sin embargo, no se acostumbra decirle su *idea*, porque este nombre *idea* parece significar la forma separada de aquello de lo cual es forma.

De un tercer modo se dice *forma* de algo aquello según lo cual algo se forma; y esta es la forma ejemplar, a cuya semejanza se constituye algo; pues se acostumbra a asumir el nombre de *idea* con esta significación, siendo lo mismo la idea que la forma que algo imita.

Q. D. De verit., q. 3, a. 3, c:

En algunas formas encontramos un doble respecto: uno hacia aquello que se forma según las mismas [formas], como la ciencia mira a quien conoce; el otro respecto, hacia aquello que está fuera, como la ciencia mira a lo cognoscible; sin embargo, este respecto no es común a toda forma, como el primero.

Luego este nombre *forma* implica solamente el primer respecto, y de ahí es que la forma siempre designe una habitud de causa. En efecto, la forma es en cierta manera causa de aquello que se forma según la misma, ya sea que tal formación se realice a modo de inherencia, como en las formas intrínsecas, ya sea a modo de imitación, como en las formas ejemplares. En cambio, la semejanza y la razón tienen

Alio modo dicitur forma alicuius secundum quam aliquid formatur, sicut anima est forma hominis, et figura statuae est forma cupri; et quomvis forma, quae est pars compositi, vere dicitur esse illius forma, non tamen consuevit dici eius idea; quia videtur hoc nomen idea significare formam separatam ab eo cuius est forma.

Tertio modo dicitur forma alicuius ad quam aliquid formatur; et haec est forma exemplaris, ad cuius imitationem aliquid constituitur; et in hac significatione consuetum est nomen ideae accipi, ut idem sit idea quod forma quam aliquid imitatur.

Invenimus autem in quibusdam formis duplicem respectum: unum ad id quod secundum eas formatur, sicut scientia respicit scientem; alium ad id quod est extra, sicut scientia respicit scibile; hic tamen respectus non est omni formae communis, sicut primus.

Hoc igitur nomen forma importat solum primum respectum; et inde est quod forma semper notat habitudinem causae. Est enim forma quodammodo causa eius quod secundum ipsam formatur; sive talis formatio fiat per modum inhaerentiae, ut in formis intrinsecis, sive per modum imitationis, ut in formis exemplaribus. Sed similitudo et ratio respectum etiam secun-

también el segundo respecto, por lo que no les compete la habitud de causa. *dum habent, ex quo non competit eis habitudo causae.*

Una vez que hemos hecho las precisiones para delimitar el tratamiento de la causa formal, podemos pasar a sus determinaciones nocionales.

B. Determinaciones nocionales correspondientes a la causa formal

1. Aproximación descriptiva de la causa formal en su misma realidad

El punto de partida para hacer esta aproximación descriptiva hay que tomarlo desde la enumeración de las causas al modo de especies. Retomamos el texto correspondiente:

In V Metaph., lec.2 , n. 764:

De otro modo se dice *causa* la especie y el modelo, esto es, el ejemplar; y ésta es la causa formal, que se compara a la cosa de dos maneras. De un modo, como forma intrínseca de la cosa; y ésta se dice *especie*. De otro modo, como extrínseca a la cosa, pero a cuya semejanza se dice que la cosa se hace; y de acuerdo a esto el ejemplar de la cosa se dice *forma*. Según este modo Platón afirmaba que las ideas son formas. Y dado que cada cosa sigue a la naturaleza del género o de la especie por su forma, y la naturaleza del género o de la especie es aquello que la definición significa, diciendo qué es la cosa, se sigue que la forma es la razón de la misma *aquello que era ser* [la *esencia*], o sea la definición por la cual se sabe qué es la cosa. En efecto, aún cuando en la definición se pongan algunas partes materiales, sin embargo, aquello que es principal en la definición es preciso que se tome por parte de la forma. Consecuentemente, esta es la razón

Alio autem modo dicitur causa, species et exemplum, id est exemplar; et haec est causa formalis, quae comparatur dupliciter ad rem. Uno modo sicut forma intrinseca rei; et haec dicitur species. Alio modo sicut extrinseca a re, ad cuius tamen similitudinem res fieri dicitur; et secundum hoc, exemplar rei dicitur forma. Per quem modum ponebat Plato ideas esse formas. Et, quia unumquodque consequitur naturam vel generis vel speciei per formam suam, natura autem generis vel speciei est id quod significat definitio, dicens quid est res, ideo forma est ratio ipsius quod quid erat esse, id est definitio per quam scitur quid est res. Quamvis enim in definitione ponantur aliquae partes materiales, tamen id quod est principale in definitione, oportet quod sit ex parte formae. Et ideo haec est ratio quare forma est causa, quia perficit rationem quiddi-

por la cual la forma es causa, porque perfecciona la razón de quiddidad de la cosa. Y como aquello que es género de la materia es también materia, así también los géneros de las formas son formas de las cosas; por ejemplo, la forma de consonancia de la octava es una proporción de dos a uno.

Pues, cuando dos sonidos se tienen entre sí en una proporción doble, entonces se da entre ellos la consonancia de la octava, por lo que la dualidad es su forma. En efecto, la proporción doble tiene razón desde la dualidad. Y por cuanto el número es el género de la dualidad, se sigue que, universalmente hablando, también el número es forma de la octava, como cuando decimos que la octava se da según una proporción de número a número.

Y no solamente toda la definición se compara a lo definido como forma, sino también las partes de la definición, a saber, esas que se incluyen en la definición directamente. Pues, lo mismo que *animal caminante bípedo* es forma de *hombre*, así también *animal*, *caminante* y *bípedo*. Sin embargo, a veces se pone la materia en la definición, pero oblicuamente; como cuando se dice que el alma es acto del cuerpo físico orgánico en potencia del que tiene vida.

tatis rei. Et sicut id quod est genus materiae, est etiam materia, ita etiam genera formarum sunt formae rerum; sicut forma consonantiae diapason, est proportio duorum ad unum.

Quando enim duo soni se habent adinvicem in dupla proportione, tunc est inter eos consonantia diapason, unde dualitas est forma eius. Nam proportio dupla ex dualitate rationem habet. Et, quia numerus est genus dualitatis, ideo ut universaliter loquamur, etiam numerus est forma diapason, ut scilicet dicamus quod diapason est secundum proportionem numeri ad numerum.

Et non solum tota definitio comparatur ad definitum ut forma, sed etiam partes definitionis, quae scilicet ponuntur in definitione in recto. Sicut enim animal gressibile bipes est forma hominis, ita animal, et gressibile, et bipes. Ponitur autem interdum materia in definitione, sed in obliquo; ut cum dicitur, quod anima est actus corporis organici physici potentia vitam habentis.

A la descripción hecha hay que agregar lo propio de la causa formal en la coordinación de las causas. Para esa coordinación nos encontramos con textos ya transcriptos, tal como:

II C. G., cap. 16, [934; 938]:

Cada materia es contraída a una determinada especie por una forma sobreaña-

Unaquaeque materia per formam superinductam contrahitur ad ali-

dida. Luego, el obrar desde una materia subyacente sobreañadiéndole la forma de cualquier modo, le corresponde al agente [causa eficiente] en orden a una determinada especie. Ahora bien, tal agente es un agente particular, pues las causas son proporcionales a los causados [...]

La materia se compara al agente como quien recibe la acción que procede del mismo; en efecto, el acto que es propio del agente como *de quien* [procede], es propio del paciente como *en quien* [se recibe]. Consiguientemente, la materia es requerida por el agente para recibir la acción del mismo. En efecto, la acción del agente recibida en el paciente es el acto del que padece [o recibe] y la forma, o alguna incoación de la forma, en el mismo.

Complementamos esta visión descriptiva con el siguiente texto:

Op. De princ. nat., cap. 2, n. 347:

Y es de saber que la materia prima, y también la forma, no se genera ni se corrompe, porque toda generación es desde algo hacia algo. Ahora bien, aquello de donde procede la generación es la materia; y aquello hacia dónde [procede] es la forma. Luego, si la materia o la forma se generasen, habría materia de la materia y forma de la forma indefinidamente [sin que haya una mutua causalidad].

De donde la generación propiamente hablando no es sino del compuesto.

quam speciem. Operari ergo ex materia praeiacente superinducendo formam quocumque modo, est agentis ad aliquam determinatam speciem. Tale autem agens est agens particulare: causae enim causatis proportionales sunt [...]

Materia comparatur ad agens sicut recipiens actionem quae ab ipso est: actus enim qui est agentis ut a quo, est patientis ut in quo. Igitur requiritur materia ab aliquo agente ut recipiat actionem ipsius: ipsa enim actio agentis in patiente recepta est actus patientis et forma, aut aliqua inchoatio formae, in ipso.

Et sciendum quod materia prima, et etiam forma, non generatur neque corrumpitur, quia omnis generatio est ad aliquid ex aliquo. Id autem ex quo est generatio, est materia; id ad quod est forma. Si igitur materia vel forma generaretur, materiae esset materia, et formae forma, in infinitum.

Unde generatio non est nisi compositi, proprie loquendo.

2. Perspectiva propia de la causalidad formal

La descripción en sí y la descripción contextual de la causa formal nos permiten considerarla reduplicativamente en la perspectiva de su causalidad

dad. Establecemos dicha perspectiva de causalidad según cinco orientaciones. En primer término, la causa formal dice orden a la materia. También dice orden al efecto. Por su parte, ha quedado presentada su relación con la causa eficiente. Además, los términos de estricto contexto metafísico le dan un orden al ser. Y por último, cabe considerar su relación con la causa final. Esta múltiple causalidad, concausalidad, connotación, dependencia o coincidencia entitativa la percibimos primordialmente en el siguiente texto:

Q. D. De verit., q. 28, a. 7, c:

En cualquier género de causa, la causa es naturalmente anterior a lo causado.

Pues bien, ocurre que según diversos géneros de causas lo mismo respecto de lo mismo es causa y causado; como la purga es causa de la salud en el género de la causa eficiente, y por su parte, la salud es causa de la purga en el género de la causa final. De modo semejante la materia es de algún modo causa de la forma, en cuanto sostiene a la forma, y la forma es de algún modo causa de la materia, en cuanto da a la materia el ser en acto.

Consiguientemente nada obsta que algo sea anterior y posterior según diversos géneros de causa.

Sin embargo, hay que decir que es primero absolutamente en el orden de la naturaleza aquello que es anterior según el género de aquella causa que es prioritaria en razón de causalidad; tal el fin, que se dice *causa de las causas*, porque de la causa final todas las otras causas reciben el que sean causas; porque la eficiente no obra sino en razón del fin; y desde la acción del eficiente la forma perfecciona la materia, y la materia sostiene a la forma.

In quolibet genere causae, causa naturaliter est prior causato.

Contingit autem secundum diversa genera causarum idem respectu eiusdem esse causam et causatum; sicut purgatio est causa sanitatis in genere causae efficientis, sanitas vero est causa purgationis secundum genus causae finalis; similiter materia causa est formae aliquo modo in quantum sustinet formam, et forma est aliquo modo causa materiae in quantum dat materiae esse actu.

Et ideo nihil prohibet aliquid altero esse prius et posterius secundum diversum genus causae.

Sed tamen illud est prius simpliciter dicendum ordine naturae, quod est prius secundum genus illius causae quae est prior in ratione causalitatis; sicut finis, qui dicitur causa causarum, quia a causa finali omnes aliae causae recipiunt quod sint causae: quia efficiens non agit nisi propter finem, et ex actione efficientis forma perficit materiam, et materia sustinet formam.

Consiguientemente, hay que decir que cuando una forma es sustraída de una materia y se induce otra [forma], la expulsión de la forma precedente es anterior naturalmente en razón de la causa material; pues toda disposición a la forma se reduce a la causa material; y el despojarse la materia de una forma contraria es cierta disposición para la recepción de la forma [...]

En cambio, en razón de la causa formal la introducción de la forma es naturalmente anterior, la cual formalmente perfecciona al sujeto y expulsa lo contrario.

Y puesto que la forma y el fin coinciden numéricamente en lo mismo, en cambio, la forma y el eficiente en la misma especie, en cuanto la forma es semejanza del agente, por esta razón la introducción de la forma es naturalmente anterior según el orden de la causa eficiente y final; y por esto es evidente, según lo dicho precedentemente, que en el orden de la naturaleza es absolutamente primera.

Retomamos también el texto ya citado al hablar de la causa al modo de la materia:

II C. G., cap. 58 [1349]:

De dos o muchos no puede hacerse uno si no hay algo que [los] una, salvo que uno de ellos se encuentre respecto al otro como el acto a la potencia; y así, de la materia y de la forma se hace uno, sin ningún vínculo extraño que los una.

Sic ergo dicendum, quod quando-cumque a materia una forma expellitur et alia inducitur, expulsio formae praecedentis est prior naturaliter in ratione causae materialis: omnis enim dispositio ad formam reducitur ad causam materialem: denudatio autem materiae a forma contraria, est quaedam dispositio ad formae susceptionem [...]

Sed in ratione causae formalis est prior naturaliter introductio formae; quae formaliter perficit subiectum, et expellit contrarium.

Et quia forma et finis in idem numero incidunt, forma vero et efficiens in idem specie, in quantum forma est similitudo agentis; ideo formae introductio est prior naturaliter secundum ordinem causae efficientis et finalis: et ex hoc patet, secundum praedicta, quod ordine naturae sit simpliciter prior.

Ex duobus aut pluribus non potest fieri unum si non sit aliquid uniens, nisi unum eorum se habeat ad alterum ut actus ad potentiam: sic enim ex materia et forma fit unum, nullo vinculo extraneo eos colligante.

Mayores precisiones respecto a la concausalidad de la forma con la causa al modo de la materia las encontramos en:

Q. D. De verit., q. 9 a. 3, ad 6:

Así como la forma es en cierto modo causa de la materia en cuanto le da el ser en acto, pero en cierto modo la materia es causa de la forma en cuanto la sustenta, así también aquello que está por parte de la forma en cierto modo es anterior a aquello que está por parte de la materia, pero en cierto modo [sucede] al contrario. Y dado que la privación se tiene por parte de la materia, se sigue que la remoción de la privación es naturalmente anterior a la introducción de la forma según el orden por el que la materia es anterior a la forma, el cual se dice *orden de generación*; en cambio, la introducción de la forma es anterior por aquel orden por el que la forma es anterior a la materia, el cual es *orden de perfección*.

Sicut forma est quodammodo causa materiae inquantum dat ei esse actu, quodam vero modo materia est causa formae, inquantum sustentat ipsam; ita etiam quodammodo ea quae sunt ex parte formae, sunt priora his quae sunt ex parte materiae, quodam vero modo e converso. Et quia privatio se tenet ex parte materiae, ideo remotio privationis est prior introductione formae naturaliter, secundum ordinem quo materia est prior forma, qui dicitur ordo generationis; sed introductio formae est prior illo ordine quo forma est prior materia, qui est ordo perfectionis.

I, q. 76, a. 5, c:

Dado que la forma no es en razón de la materia, sino más bien la materia en razón de la forma, es preciso asumir la razón por la cual la materia es tal desde la forma y no a la inversa.

Cum forma non sit propter materiam, sed potius materia propter formam; ex forma oportet rationem accipere quare materia sit talis, et non e converso.

Habiendo establecido la relación causal o concausal de forma y materia, cabe referir lo dicho sobre el significado de la educación de la forma desde la potencialidad de la materia, considerada ahora desde la forma. Ha sido indicado como una noción complementaria a la causa al modo de la materia en el texto transcripto:

In VII Metaph., lec. 7, n. 1423:

Las formas propiamente no se hacen, sino que se educen de la potencia de la materia, en cuanto que la materia que

Formae enim proprie non fiunt, sed educuntur de potentia materiae, inquantum materia quae est in po-

está en potencia para la forma se hace en acto bajo tal forma, lo cual es producir el compuesto.

tentia ad formam fit actu sub forma, quod est facere compositum.

En cuanto a la orientación de la causalidad formal respecto al efecto, afirmamos su simultaneidad:

In IV Sent., d. 17, q. 1, a. 5, ql. 2, ad 2:

La causa formal es simultánea con su efecto formal.

Causae formalis, quae simul est cum suo effectu formali.

Podemos seguir en la caracterización causal de la forma a través de los siguientes textos:

I, q. 14, a. 2, ad 1:

La forma en cuanto perfecciona la materia dándole el ser, en cierta manera se vierte sobre la misma; en cambio, en cuanto tiene el ser en sí misma, se vuelve sobre sí misma.

Forma enim, inquantum perficit materiam dando ei esse, quodammodo supra ipsam effunditur, inquantum vero in seipsa habet esse, in se ipsam redit.

Q. D. De pot., q. 3, a. 16, c:

Las causas son cuatro, de las cuales dos, a saber, la materia y el eficiente, preceden a lo causado según el ser interno; por su parte, el fin, aunque no [lo preceda] según el ser, sin embargo [sí lo precede] según la intención; en cambio la forma, en cuanto es forma, [no lo precede] de ningún modo; porque, dado que por ella lo causado tiene ser, su ser es simultáneo con el ser de lo causado; pero, en cuanto la misma [forma] también es fin, precede [a lo causado] en la intención del agente.

Causae autem sunt quatuor, quarum duae, scilicet materia et efficiens, praecedunt causatum, secundum esse internum; finis vero etsi non secundum esse, tamen secundum intentionem; forma vero neutro modo, secundum quod est forma; quia cum per eam causatum esse habeat, esse eius simul est cum esse causati; sed in quantum etiam ipsa est finis, praecedit in intentione agentis.

Y aunque la forma sea el fin de la operación, en el que termina la operación del agente, sin embargo, no todo fin es forma. En efecto, hay un fin de la intención

Et quamvis forma sit finis operationis, ad quem operatio agentis terminatur, non tamen omnis finis est forma. Est enim aliquis finis intentio-

al margen del fin de la operación, como se evidencia en la casa. Pues su forma es el fin que termina la operación del constructor; sin embargo, allí no se termina su intención, sino en un fin ulterior, que es la habitación; como si se dijese que el fin de la operación es la forma de la casa, y el de la intención, la habitación.

Luego, el débito de ser tal causado no puede ser por parte de la forma en cuanto es forma, porque de esta manera concommita lo causado, sino que [lo es] o por virtud de la causa eficiente, o por la materia, o por el fin, ya se trate del fin de la intención o del fin de la operación.

Q. D. De verit., q. 3, a 1, c:

Pero es de saber que algo puede imitar alguna forma de dos maneras.

De acuerdo a un modo, por la intención del agente; como un cuadro está hecho por el pintor para imitar a alguien cuya figura pinta; a veces, sin embargo, la mencionada imitación se hace por accidente, al margen de la intención, y por casualidad; como frecuentemente los pintores hacen por accidente la imagen de alguien, de quien no se proponen [hacer un retrato]. Pues bien, lo que imita una forma por casualidad no se dice que sea formada de acuerdo a ella, porque la expresión *de acuerdo a* parece implicar orden al fin; de donde, dado que la forma ejemplar o idea es de acuerdo a lo cual algo se forma, se hace preciso que algo imite a la forma ejemplar o idea en lo que le corresponde por sí, y no incidentalmente.

nis praeter finem operationis, ut patet in domo. Nam forma eius est finis terminans operationem aedificatoris; non tamen ibi terminatur intentio eius, sed ad ulteriorem finem, quae est habitatio; ut sic dicatur, quod finis operationis est forma domus, intentionis vero habitatio.

Debitum igitur essendi tale causatum non potest esse ex forma in quantum est forma, quia sic concomitatur causatum; sed vel ex virtute causae efficientis, vel ex materia vel ex fine, sive sit finis intentionis, sive finis operationis

Sed sciendum, quod aliquid potest imitari aliquam formam dupliciter.

Uno modo ex intentione agentis; sicut pictura ad hoc fit a pictore ut imitetur aliquem cuius figura depingitur: aliquando vero talis praedicta imitatio per accidens praeter intentionem, et a casu fit; sicut frequenter pictores a casu faciunt imaginem alicuius, de quo non intendunt. Quod autem aliquam formam imitatur a casu, non dicitur ad illam formari, quia ly ad videtur importare ordinem ad finem; unde, cum forma exemplaris, vel idea, sit ad quam formatur aliquid, oportet quod formam exemplarem vel ideam aliquid imitetur per se, et non per accidens.

Percibimos también que algo obra por el fin de dos maneras.

De un modo, de manera que el mismo agente se determina su fin, como es en todos los agentes intelectuales; a veces, sin embargo, al agente se le determina el fin por otro agente principal; como se manifiesta en el movimiento de la flecha, que es movida a un fin determinado, pero este fin le es determinado por quien [la] arroja; y de modo semejante la operación de la naturaleza, que es de acuerdo a un determinado fin, presupone el entendimiento, que determina de antemano el fin de la naturaleza, y ordena la naturaleza a ese fin, en razón de lo cual toda obra de la naturaleza se dice ser obra de la inteligencia.

Luego, si algo es hecho a imitación de otro por un agente que no se determina el fin, la forma imitada no tendrá por esto razón de *ejemplar* o de *idea*. En efecto, no decimos que la forma del hombre que engendra sea idea o ejemplar del hombre engendrado; sino que solamente decimos esto cuando el agente [que obra] en razón del fin se determina el fin, ya sea que esa forma esté en el agente, ya esté fuera del agente. Pues, decimos que la forma del arte en el artífice es el ejemplar o la idea de lo realizado por el arte; y de modo semejante también la forma que está fuera del artífice, a cuya imitación el artífice hace algo.

Consecuentemente, esto parece ser la razón de *idea*, que la idea sea la forma que algo imita por intención del agente, quien se predetermina el fin.

Videmus etiam quod aliquid propter finem dupliciter operatur.

Uno modo ita quod ipsum agens determinat sibi finem, sicut est in omnibus agentibus per intellectum: aliquando autem agenti determinatur finis ab alio principali agente; sicut patet in motu sagittae, quae movetur ad finem determinatum, sed hic finis determinatur ei a proiciente; et similiter operatio naturae, quae est ad determinatum finem, praesupponit intellectum, praestituentem finem naturae, et ordinantem ad finem illum naturam, ratione cuius omne opus naturae dicitur esse opus intelligentiae.

Si ergo aliquid fiat ad imitationem alterius per agens quod non determinat sibi finem, non ex hoc forma imitata habebit rationem exemplaris vel ideae. Non enim dicimus quod forma hominis generantis sit idea vel exemplar hominis generati; sed solum hoc dicimus quando agens propter finem determinat sibi finem, sive illa forma sit in agente, sive extra agentem. Dicimus enim formam artis in artifice esse exemplar vel ideam artificati; et similiter etiam formam quae est extra artificem, ad cuius imitationem artifex aliquid facit.

Haec ergo videtur esse ratio ideae, quod idea sit forma quam aliquid imitatur ex intentione agentis, qui praedeterminat sibi finem.

Hasta aquí hemos expuesto lo referente a la causa formal. Pero la causa formal lleva necesariamente a la consideración de la causa eficiente. Al hablar de ésta, se apreciará mejor la misma causa formal. Conviene repasar en los textos sobre la causa eficiente lo referente a la causa formal.

Tema IV

La causa moviente - eficiente

La causa moviente-eficiente es la tercera causa presentada en la enumeración de las causas al modo de especies. Pertenece como tal a la perspectiva de intelectualidad de la *filosofía primera*. Pero, además, es clave en lo que a causa se refiere, porque nos abre a la *teología filosófica*. Por consiguiente habrá que detenerse en sus distintas implicancias. Dichas implicancias serán desarrolladas en tres cuerpos doctrinales. Uno, que hace a las notas comprensivas de la causa moviente-eficiente dentro del ámbito de la *disciplina sapiencial*. En segundo término, hay que detenerse a plantear la diversidad de causas movientes-eficientes. Por último, ciertos corolarios, en cuanto que los solos aspectos nocionales y las distinciones que se establezcan abren a consideraciones posteriores, las cuales deberán ser explicitadas en la perspectiva de intelectualidad de la *teología filosófica*.

Por otro lado, el título de este tema presenta dos fases. Una, en cuanto causa moviente, que responde a una perspectiva de tinte aristotélico respecto al hacerse (*fiendi*). Este matiz corresponde a la dicotomía movimiento-inmovilidad. Pero, en la superación que santo Tomás hace de Aristóteles, en cuanto a una explicitación del ser o existir, hay que hablar preferentemente de causa eficiente. Notamos que este título indica un todo analógico que, en cuanto al orden del conocimiento humano, parte de una inducción del obrar (*agere*), pero que culmina en el orden del ser. De esta manera la prioridad analogante corresponde a la causa eficiente, y el tema en su totalidad engloba el desarrollo como causa moviente-eficiente. Con esta introducción podemos pasar al desarrollo correspondiente del tema.

A. Se determina qué es la causa eficiente

1. Su encuadre en filosofía primera

En primer término, cabe encuadrar la causa eficiente en la perspectiva de la *filosofía primera*. Esto hay que hacerlo a partir de la enumeración de causas, tal como es pertinente en el proceso que vamos desarrollando. Partimos así desde el siguiente texto:

In V Metaph., lec. 2, n. 765:

De un tercer modo se dice *causa* de donde es el primer principio del cambio y de la quietud; y ésta es la causa moviente o eficiente.

Dice *del movimiento* o también *de la quietud* porque el movimiento natural y la quietud natural se reducen a la misma causa, y de modo semejante la quietud violenta y el movimiento violento. Pues, por la misma causa por la cual algo se mueve localmente, se detiene en un lugar. [Dice] *como quien aconseja es causa* pues por el consejero comienza el movimiento en aquel que obra según el consejo para la conservación de una cosa. Y de modo semejante, el padre es causa del hijo. Con ambos ejemplos toca los dos principios del movimiento desde los cuales se hacen todas las cosas, a saber, el propósito en el consejero, y la naturaleza en el padre. Y universalmente toda realidad que obra es causa de lo hecho de este modo, y toda realidad que produce cambio de lo cambiado.

A este texto conviene agregar una nota comprensiva de las causas en general que le corresponde de manera más propia a la causa eficiente:

Q. D. De pot., q. 10, a. 1, ad 9:

Principio puede decirse algo que no es distinto según la esencia, como el punto con respecto a la línea; en cambio, la causa no, máximamente si hablamos de la causa originante, que es la causa eficiente.

Tertio modo dicitur causa unde primum est principium permutationis et quietis; et haec est causa movens, vel efficiens.

Dicit autem, motus, aut etiam quietis, quia motus naturalis et quies naturalis in eandem causam reducuntur, et similiter quies violenta et motus violentus. Ex eadem enim causa ex qua movetur aliquid ad locum, quiescit in loco. Sicut consiliator est causa. Nam ex consiliatore incipit motus in eo, qui secundum consilium agit ad rei conservationem. Et similiter pater est causa filii. In quibus duobus exemplis duo principia motus tetigit ex quibus omnia fiunt, scilicet propositum in consiliatore, et naturam in patre. Et universaliter omne faciens est causa facti per hunc modum, et permutans permutati.

Estos dos textos establecen para nosotros los términos con los cuales hay que trabajar en la determinación nocional de la causa eficiente. Se manifiesta cómo, a

diferencia de la causa al modo de la materia, aquí corresponde hacer una inducción, que lleva a detectar lo contenido metafísicamente en la causa eficiente.

2. *Determinantes nocionales*

Con lo presentado en el punto anterior podemos pasar a desarrollar la inducción de la noción de *causa eficiente* o, mejor dicho, de los determinantes nocionales de la misma. La inducción hay que hacerla tomando como punto de partida el *hacerse (fieri)*.

a) *Inducción a partir del 'hacerse' (fieri)*

Inductivamente percibimos como una primera captación un *hacerse (fieri)*. Este hacerse se atribuye en sentido estricto a la causa moviente. Pero cuando este hacerse se orienta al ser, se atribuye como tal a la causa eficiente. En efecto, hay algo entitativamente nuevo en cuanto se constituye una nueva realidad. Ahora bien, este hacerse y este nuevo modo de ser se atribuye de diferentes maneras a diversos, que están incluidos en la realidad o en lo real que es causa moviente-eficiente. Por eso, la primera explicitación nocional hay que hacerla respecto a *acción* o *movimiento* o *hacerse*. Se trata, entonces, en primer término, de captar qué es la acción y qué implicancias nocionales contiene. Lo encontramos explicitado en los siguientes textos:

Q. D. De pot., q. 2, a. 1, c.:

La naturaleza de cualquier acto es que se comunique a sí mismo, en cuanto es posible. De donde cada agente obra en cuanto está en acto. Pues obrar no es otra cosa que comunicar aquello por lo cual el agente está en acto, en cuanto es posible.

Natura cuiuslibet actus est, quod seipsum communicet quantum possibile est. Unde unumquodque agens agit secundum quod in actu est. Agere vero nihil aliud est quam communicare illud per quod agens est actu, secundum quod est possibile.

Q. D. De verit., q. 20, a. 1, ad 2:

Aún cuando la operación se atribuya a la hipóstasis como a quien obra, sin embargo se atribuye a la naturaleza como al principio de la operación.

Quamvis operatio attribuitur hypostasi ut operanti, tamen attribuitur naturae ut operationis principio.

Ahora bien, la operación no recibe la especie de quien obra, sino del principio de la operación; de donde en uno que

Operatio autem non recipit speciem ab operante, sed a principio operationis; unde in uno operante sunt diversae

obra hay diversas operaciones en especie, en razón de los diversos principios de las operaciones, como en el hombre ver y oír.

operationes secundum speciem propter diversa operationum principia, sicut in homine videre et audire.

Q. D. De anima, a. 9, c.:

Dado que la misma forma que da el ser a la materia es también principio de operación, por el hecho de que cada uno obra en cuanto está en acto, se sigue necesariamente que el alma, como cualquier otra forma, sea también principio de operación.

Quia eadem forma quae dat esse materiae est etiam operationis principium, eo quod unumquodque agit secundum quod est actu; necesse est quod anima, sicut et quaelibet alia forma, sit etiam operationis principium.

Pero hay que considerar que de acuerdo al grado de las formas en la perfección de ser, es también el grado de las mismas en la virtud de obrar, dado que la operación corresponde al existente en acto. Y por eso, cuanto más perfecta es una forma para dar el ser, tanto mayor es también su virtud para operar.

Sed considerandum est quod secundum gradum formarum in perfectione essendi est etiam gradus earum in virtute operandi, cum operatio sit existentis in actu. Et ideo quanto aliqua forma est maioris perfectionis in dando esse, tanto etiam est maioris virtutis in operando.

I, q. 36, a. 3, ad 1:

En toda acción hay que considerar dos, a saber: el supuesto que obra y la virtud mediante la cual obra; así como el fuego calienta por el calor.

In qualibet actione est duo considerare, scilicet suppositum agens, et virtutem qua agit; sicut ignis calefacit calore.

III C. G., cap. 70 [2464]:

En todo agente hay que considerar dos, a saber, la realidad misma que obra y la virtud por la cual obra; así como el fuego calienta por el calor.

In quolibet enim agente est duo considerare, scilicet rem ipsam quae agit, et virtutem qua agit: sicut ignis calefacit per calorem.

b) Explicitación de las notas determinantes de la causa eficiente

A partir de lo contenido en las implicancias de lo real de la misma causa eficiente se pueden establecer las notas determinantes de la misma:

III, q. 77, a. 3, c.:

Dado que cada uno obra en cuanto es ente en acto, se sigue que cada uno, tal como se refiere al ser, así también se refiere al obrar.

Quia unumquodque agit in quantum est ens actu, consequens est quod unumquodque, sicut se habet ad esse, ita se habet ad agere.

III, q. 8, a. 5, c.:

Cada uno obra en cuanto es ente en acto.

Ahora bien, es preciso que sea el mismo acto por el cual algo está en acto y aquel por el cual obra; y así, es el mismo calor por el cual el fuego es cálido y por el cual calienta. Sin embargo, no todo acto por el cual algo está en acto es suficiente para que sea principio de obrar en otros; en efecto, dado que el agente es superior al paciente, como dice San Agustín en el XII libro del *Comentario literal al Génesis*, y el Filósofo en el III libro *Sobre el Alma*, se hace preciso que quien obra en otros tenga un acto según cierta eminencia.

Unumquodque agit in quantum est ens actu.

Oportet autem quod sit idem actu quo aliquid est actu, et quo agit, et sic idem est calor quo ignis est calidus, et quo calefacit. Non tamen omnis actus quo aliquid est actu, sufficit ad hoc quod sit principium agendi in alia, cum enim agens sit praestantius patiente, ut Augustinus dicit, XII super Gen. Ad litt., et Philosophus, in III de Anima, oportet quod agens in alia habeat actum secundum eminentiam quandam.

II C. G., cap. 22 [984]:

Todo agente obra en cuanto está en acto. Luego, según el modo del acto de cada agente, es el modo de su virtud en el obrar; en efecto, el hombre engendra al hombre y el fuego al fuego.

Omne agens agit in quantum actu est. Secundum igitur modum actus uniuscuiusque agentis est modus suae virtutis in agendo: homo enim generat hominem, et ignis ignem.

III C. G., cap. 97 [2726]:

De la diversidad de las formas según las cuales se diversifican las especies de las cosas, se sigue también la diferencia de las operaciones.

Ex diversitate autem formarum, secundum quas rerum species diversificantur, sequitur et operationum differentia.

En efecto, dado que cada uno obra en cuanto está en acto, aquellos que están en potencia, en cuanto tales, están desprovistos de acción. Ahora bien,

Cum enim unumquodque agat secundum quod est actu, quae enim sunt in potentia, secundum quod huiusmodi, inveniuntur actionis exper-

cada uno es ente en acto por la forma, luego, es necesario que la operación de la cosa siga a la forma de la misma. Luego, si hay diversas formas, es preciso que tengan diversas operaciones.

tia; est autem unumquodque ens actu per formam: oportet quod operatio rei sequatur formam ipsius. Oportet ergo, si sunt diversae formae, quod habeant diversas operationes.

II-II, q. 179, a. 1, ad 1:

La forma propia de cada cosa, que la hace ser en acto, es el principio de su propia operación. Y por esta razón, *vivir* se dice *el ser de los vivientes* porque los vivientes obran de tal modo por el hecho de que tienen el ser por su forma.

Propria forma uniuscuiusque faciens ipsum esse in actu, est principium propriae operationis ipsius. Et ideo vivere dicitur esse viventium ex eo quod viventia per hoc quod habent esse per suam formam, tali modo operantur.

II C. G., cap. 47 [1239]:

El principio de cualquier operación es la forma por la cual algo está en acto; dado que todo agente obra en cuanto que está en acto. Luego, es preciso que según el modo de la forma sea el modo de la operación que sigue a la forma.

Principium cuiuslibet operationis est forma per quam aliquid est actu: cum omne agens agat in quantum est actu. Oportet igitur quod secundum modum formae sit modus operationis consequentis formam.

Con estos textos podemos apreciar cómo estamos ampliando e integrando lo referente a la determinación de la causa formal. Además, la continencia de la forma en la causa eficiente es la que establece semejanza y nos habla de la ejemplaridad. Lo vemos en:

Q. D. De verit., q. 7, a. 5, ad 2:

Representar algo es contener su semejanza.

Repraesentare aliquid est similitudinem eius continere.

Ahora bien, la semejanza de la cosa es doble. Una es la hacedora de la cosa, como la que está en el intelecto práctico; y de acuerdo al modo de esta semejanza, lo primero puede representar lo segundo. Otra es la semejanza recibida de la cosa de la cual es, y de esta manera lo posterior representa lo primero, y no a la inversa.

Duplex autem est rei similitudo. Una quae est factiva rei, sicut quae est in intellectu practico; et per modum huius similitudinis primum potest repraesentare secundum. Alia autem est similitudo accepta a re cuius est; et per hunc modum posterius repraesentat primum, et non e converso.

Esto lleva, a su vez, a integrar la causa eficiente con la causa al modo de la materia y con la causa formal. Ya ha sido referido al plantear la coordinación mutua de las diversas causas en los textos: *II C. G.*, cap. 16 [934, 938]. Conviene releerlos en este nuevo contexto.

En los pasajes transcriptos sobre las notas determinantes de la causa eficiente, han aparecido el acto y la forma. Pero también ha aparecido la virtud de obrar. Esta virtud de obrar requiere un tratamiento especial en la determinación propia de la causa eficiente. Tal es el sentido de los textos arriba transcritos de *I, q. 36, a. 3, ad 1* y *III C. G.*, cap. 70 [2464]. Con referencia a la virtud, encontramos de manera especial las siguientes citas:

I, q. 45, a. 8, ad 2:

Las cualidades activas en la naturaleza obran en virtud de las formas substanciales. Consiguientemente el agente natural no solamente produce algo semejante a sí según la cualidad, sino también según la especie.

Qualitates activae in natura agunt in virtute formarum substantialium. Et ideo agens naturale non solum producit sibi simile secundum qualitatem, sed secundum speciem.

In I Sent., d. 19, q. 3, a. 1, sol.:

Según el Filósofo, la virtud es lo último en la cosa en el orden potencial. De donde también se dice en el VII libro *De los Físicos*, que la virtud es cierta perfección, y entonces, cada cosa es perfecta cuando alcanza la propia virtud. Consiguientemente, hay que considerar la virtud de la cosa de todos aquellos modos con los cuales acontece llegar a lo último. Esto sucede de tres maneras: en primer término, en las operaciones, en las cuales acontece encontrarse el grado de perfección. De donde se dice que tiene la virtud para obrar aquello que alcanza la operación en sentido pleno, en cuanto se dice en el II libro *De los Éticos*, que la virtud es lo que hace bueno al que la posee, y se hace buena su obra. En segundo tér-

Virtus autem, secundum Philosophum est ultimum in re de potentia. Unde etiam dicitur in VII Physic., quod virtus est perfectio quaedam, et tunc unumquodque perfectum est quando attingit propriam virtutem. Omnibus igitur illis modis quibus contingit pertinere ad ultimum est considerare virtutem rei. Hoc autem contingit tripliciter: primo in operationibus, in quibus contingit gradus perfectionis inveniri. Unde dicitur habere virtutem ad operandum quod attingit completam operationem, prout dicitur II Ethic., quod virtus est quae bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit. Secundo etiam respectu ipsius esse rei, secundum quod

mino, también respecto del mismo ser de la cosa, según lo cual también el Filósofo dice que algo tiene virtud para existir siempre. Aún más, según la plenitud de la perfección respecto al mismo ente, en cuanto que alcanza lo último de su naturaleza. De donde también *virtud del círculo* se dice, siguiendo al Filósofo, cuando alcanza completamente su definición.

In I Sent., d. 37, q. 1, a. 1, ad 4:

La operación se reduce como a [su] principio en dos: en el mismo agente, y en la virtud del agente, mediante la cual surge la operación desde el agente.

I, q. 54, a. 3, c.:

Ni en el ángel ni en ninguna creatura, la virtud o potencia operativa se identifica con su esencia. Lo cual se evidencia de la siguiente manera.

Pues, dado que la potencia se dice con respecto al acto, es preciso que según la diversidad de actos haya diversidad de potencias; razón por la cual se dice que al propio acto responde la propia potencia.

Ahora bien, en todo creado la esencia difiere de su ser, y se compara al mismo como la potencia al acto, como se evidencia de lo dicho anteriormente.

Por su parte, el acto al cual se compara la potencia operativa es la operación.

Q. D. De pot., q. 6, a. 7, ad 4:

Ninguna realidad tiene potestad sobre su ser; pues toda virtud de la cosa fluye de su esencia, o presupone la esencia.

etiam Philosophus dicit, quod aliquid habet virtutem ut semper sit. Item secundum plenitudinem perfectionis respectu ipsius entis, secundum quod attingit ultimum naturae suae. Unde etiam virtus circuli dicitur, secundum Philosophum, quando attingit complete definitionem suam.

Operatio reducitur sicut in principium in duo; in ipsum agentem, et in virtutem agentis, qua mediante exit operatio ab agente.

Nec in Angelo nec in aliqua creatura, virtus vel potentia operativa est idem quod sua essentia. Quod sic patet.

Cum enim potentia dicatur ad actum, oportet quod secundum diversitatem actuum sit diversitas potentialium, propter quod dicitur quod proprius actus respondet propriae potentiae.

In omni autem creato essentia differt a suo esse, et comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum, ut ex supra dictis patet.

Actus autem ad quem comparatur potentia operativa, est operatio.

Nulla res habet potestatem supra suum esse: omnis enim rei virtus ab essentia eius fluit, vel essentiam praesupponit.

I, q. 67, a. 3, ad 3:

El calor obra para la forma del fuego como instrumentalmente en virtud de la forma substancial.

Calor agit ad formam ignis quasi instrumentaliter in virtute formae substantialis.

Q. D. De pot., q. 3, a. 8, ad 13:

La forma accidental obra en virtud de la forma substancial como su instrumento, así como también se dice en el II libro *Sobre el Alma* que el calor del fuego es instrumento de la virtud nutritiva; en consecuencia no hay inconveniente, si la acción de la forma accidental termina en la forma substancial.

Forma accidentalis agit in virtute formae substantialis quasi instrumentum eius; sicut etiam in II de Anima calor ignis dicitur esse instrumentum virtutis nutritivae; et ideo non est inconveniens, si actio formae accidentalis ad formam substantialem terminetur.

Q. D. De verit., q. 5, a. 8, ad 8:

Ningún efecto puede permanecer si se quita aquello que era causa del mismo en cuanto tal.

Nullus effectus potest remanere, si auferatur id quod erat causa eius in quantum huiusmodi.

Con esto completamos los aspectos nocionales de la causa eficiente. Será una base para que, con posterioridad, hablemos de la diversidad analógica de la misma. Dicha diversidad constituye una continuación de lo formulado hasta aquí.

3. Consideraciones consiguientes

Pero además, desde estos determinantes nocionales aparecen algunas consideraciones consiguientes. Estas consecuencias son importantes en el quehacer de la *filosofía primera* acerca de la causa eficiente.

a) En la integración causal de la causa eficiente limitada

I, q. 45, a. 5, ad 1:

Algo perfecto que participa una naturaleza, produce algo similar a sí, no ciertamente produciendo de modo absoluto esa naturaleza, sino aplicándola a algo. En efecto, este hombre no puede ser cau-

Aliquod perfectum participans aliquam naturam, facit sibi simile, non quidem produciendo absolute illam naturam, sed applicando eam ad aliquid. Non enim hic homo potest esse

sa de la naturaleza humana absolutamente, porque así sería causa de sí mismo; sino que es causa de que la naturaleza humana esté en este hombre engendrado. Y así en su acción presupone una materia determinada, por la cual es este hombre. Pero así como este hombre participa la naturaleza humana, así también todo ente creado participa, como si dijéramos, la naturaleza de ser [...] Consiguientemente, ningún ente creado puede producir algún ente absolutamente, sino en cuanto causa el ser *en esto*; y así es preciso que se entienda con anterioridad aquello por lo cual algo es *esto*, en la acción por la cual produce algo similar a sí [...]

Y de lo dicho también se manifiesta como evidente que ningún ente creado puede causar algo, a no ser presuponiendo algo.

b) Acerca de la precedencia de la causa respecto al efecto

I, q. 46, a. 2, ad 1:

La causa eficiente que obra por el movimiento, por necesidad precede en el tiempo a su efecto, porque el efecto no está sino en el término de la acción, en cambio, todo agente debe ser principio de la acción. Pero si la acción es instantánea y no sucesiva, no es necesario que quien obra sea anterior a lo hecho en la duración, como se evidencia en la iluminación.

causa naturae humanae absolute, quia sic esset causa sui ipsius, sed est causa quod natura humana sit in hoc homine generato. Et sic praesupponit in sua actione determinatam materiam per quam est hic homo. Sed sicut hic homo participat humanam naturam, ita quodcumque ens creatum participat, ut ita dixerim, naturam essendi [...]. Nullum igitur ens creatum potest producere aliquod ens absolute, nisi in quantum esse causat in hoc, et sic oportet quod praesupponatur id per quod aliquid est hoc, actioni qua facit sibi simile [...]

Et ex hoc etiam evidenter apparet quod nullum ens creatum potest causare aliquid, nisi praesupposito aliquo.

Causa efficiens quae agit per motum, de necessitate praecedit tempore suum effectum, quia effectus non est nisi in termino actionis, agens autem omne oportet esse principium actionis. Sed si actio sit instantanea, et non successiva, non est necessarium faciens esse prius facto duratione; sicut patet in illuminatione.

Esta doctrina repercute sobre el problema acerca de la eternidad del mundo. También abre la perspectiva a una distinción de la causa eficiente en razón de la causación, que se indicará al establecer la diversidad de causas eficientes.

c) *Preexistencia del efecto en la causa:*

I, q. 19, a. 4, c.:

Los efectos proceden de la causa agente, en cuanto preexisten en ella; porque todo agente obra algo similar a sí. Ahora bien, los efectos preexisten en la causa según el modo de la causa.

Effectus procedunt a causa agente, secundum quod praexistunt in ea, quia omne agens agit sibi simile. Praeexistunt autem effectus in causa secundum modum causae.

Los diferentes modos de preexistencia del efecto en la causa se indicarán al hablar de la diversidad de causas. Corresponde como tal al principio actual determinante de la efeción y/o del efecto. Esta consecuencia no puede dejarse de anotar como enmarcada en la coordinación de las causas a la que hace referencia el *II C. G.*, cap. 16 [934 y 938].

d) *Las 'virtudes' como 'rationes':*

Las *virtutes* pueden decirse *rationes*, según lo explicitado en el siguiente texto:

I, q. 115, a. 2, ad 1:

Las mencionadas virtudes activas y pasivas de las realidades naturales, aun cuando no puedan decirse *razones* en cuanto están en la materia corporal; con todo pueden decirse *razones* por comparación a su origen, en cuanto están deducidas de las razones ideales.

Huiusmodi virtutes activae et passivae rerum naturalium, etsi non possint dici rationes secundum quod sunt in materia corporali; possunt tamen dici rationes per comparisonem ad suam originem, secundum quod deducuntur a rationibus idealibus.

Todo lo expuesto hasta aquí nos permite desarrollar la diversidad de causas eficientes.

B. La diversidad de causas eficientes

Ante todo hay que notar que, frente al amplio y complejo panorama de determinantes nocionales de la causa eficiente, de ninguna manera se puede hablar de una sola división de causas eficientes. Por el contrario, el espectro de su diversidad responde a distintas perspectivas que condicen con los determi-

nantes mencionados. A ésta hay que agregar la diversidad que responde a la relación de la causa al efecto y aquello que acaece a dicha habitud. Así, vamos a encontrar tres campos de diversificación de las causas eficientes. El primero se establece por los determinantes constitutivos de la propia índole de la causa eficiente en sí misma. El segundo responde a las propiedades que siguen a la propia índole de la causa eficiente. El tercero está planteado por lo que acaece a la habitud de causa a efecto; se trata aquí de una distinción solamente modal. Consiguientemente, la diversidad de causas eficientes se desarrollará según estos tres campos. Esta división en tres campos responde al propósito fundamentar divisivamente el tratamiento de esta causa. Además, en cada uno de ellos habrá que establecer diversos fundamentos divisivos, tal como se manifiesta en la problemática dada por los mismos textos de santo Tomás.

1. Según los determinantes constitutivos de la propia índole de la causa eficiente en sí misma

Tenemos un primer campo dado por aquellos determinantes constitutivos de la propia índole de la causa eficiente en sí misma. Se puede percibir cómo estos determinantes constitutivos que han sido expuestos en la parte nocional son analógicos. Por eso se trata de divisiones analógicas. La misma debe establecerse, en primer término, según la misma razón entitativa de causa, en cuanto influjo causal entitativo y que se da en la subordinación causal. Luego, siguiendo el determinante primordial de la causa eficiente, que es la virtud de obrar, se nos da un segundo fundamento divisivo que, con precisión, se establece por la virtud en cuanto al modo cómo se encuentra en la causa eficiente. Además, el influjo causal conlleva en sí una causación que responde a la permanencia de la causa en la producción del efecto. Este será el tercer fundamento divisivo. Por último, es fundamento divisivo el principio actual determinante, que suele plantearse generalmente como especificación formal. Pasamos al desarrollo de lo que acabamos de enunciar.

a) Por parte de la subordinación causal

La explicitación correspondiente la encontramos en los siguientes textos:

III C. G., cap. 67 [2419]:

En todas las causas agentes ordenadas, *In omnibus causis agentibus ordinatis semper oportet quod causae se-*

tes obren en virtud de la causa primera, como en las realidades naturales los cuerpos inferiores obran en virtud de los cuerpos celestes, y en las realidades voluntarias todos los artifices inferiores obran según el imperio del supremo arquitecto [...] Ahora bien, causa de la acción es aún más aquello en virtud de lo cual se obra, que aquello que obra; como el agente principal más que el instrumento.

quentes agant in virtute causae primae: sicut in rebus naturalibus corpora inferiora agunt in virtute corporum caelestium; et in rebus voluntariis omnes artifices inferiores operantur secundum imperium supremi architectoris [...] Causa autem actionis magis est illud cuius virtute agitur quam etiam illud quod agit: sicut principale agens magis quam instrumentum.

Este pasaje queda abierto a la consideración de la *teología filosófica*. Sin entrar en el planteo teológico, ampliamos la doctrina aquí expuesta a través de los textos que siguen:

I-II, q. 19, a. 4, c.:

En todas las causas ordenadas, el efecto depende más de la causa primera que de la causa segunda, porque la causa segunda no obra sino en virtud de la causa primera.

In omnibus causis ordinatis, effectus plus dependet a causa prima quam a causa secunda, quia causa secunda non agit nisi in virtute primae causae.

Q. D. De verit., q. 24, a. 1, ad 4:

La causa primera se dice que es principal hablando en absoluto, por el hecho de que influye más en el efecto; sin embargo, la causa segunda es principal en algo, en cuanto el efecto se le asemeja más.

Causa prima dicitur esse principalis simpliciter loquendo, propter hoc quod magis influit in effectum; sed causa secunda secundum quid principalis est, in quantum effectus ei magis conformatur.

Q. D. De verit., q. 5, a. 9, ad 10:

La causa primera se dice que influye más que la segunda en cuanto su efecto es más íntimo y más permanente en lo causado que el efecto de la causa segunda; sin embargo, el efecto se asemeja más a la causa segunda, porque por ella se determina en cierta manera la acción de la causa primera hacia este efecto.

Causa prima magis dicitur influere quam secunda in quantum eius effectus est intimior et permanentior in causato, quam effectus causae secundae; effectus tamen magis similatur causae secundae, quia per eam determinatur quodammodo actio primae causae ad hunc effectum.

Q. D. De pot., q. 3, a. 7, c.:

Una realidad puede decirse *causa de la acción* de otra realidad de múltiples maneras.

De acuerdo a un primer modo, porque le da la virtud de obrar, como se dice en el IV libro *De los Físicos*, que quien produce mueve lo pesado y lo liviano en cuanto da la virtud por la cual se sigue tal movimiento [...]

De otro modo, también quien conserva la virtud se dice que realiza la acción, tal como se dice que las medicinas que conservan la vista hacen ver.

Pero, dado que ninguna realidad mueve u obra por sí misma a menos a haya un moviente no-movido, se dice según un tercer modo que una realidad es causa de la acción de otra en cuanto la mueve a obrar. En lo cual no se entiende un don o una conservación de la virtud activa, sino la aplicación de la virtud a la acción, como el hombre es causa de la incisión del cuchillo por el hecho mismo que aplica el filo del cuchillo para cortar, moviéndolo.

Actionis alicuius rei res alia potest dici causa multipliciter.

Uno modo quia tribuit ei virtutem operandi; sicut dicitur in IV Physic., quod generans movet grave et leve, in quantum dat virtutem per quam consequitur talis motus [...]

Nam etiam alio modo conservans virtutem dicitur facere actionem, sicut dicitur quod medicinae conservantes visum, faciunt videre.

Sed quia nulla res per se ipsam movet vel agit nisi sit movens non motum. Tertio modo dicitur una res esse causa actionis alterius in quantum movet eam ad agendum; in quo non intelligitur collatio aut conservatio virtutis activae, sed applicatio virtutis ad actionem; sicut homo est causa incisionis cultelli ex hoc ipso quod applicat acumen cultelli ad incidendum movendo ipsum.

También este texto queda abierto a la consideración de la *teología filosófica*. Ahora seguimos desarrollando lo referente a la subordinación causal. La importancia de subrayar este tema radica en el hecho de que, en último término, dicha subordinación tendrá lugar en el plano del ser, que es aquello por lo cual el ente es. Por otra parte, habrá que tener en cuenta que la subordinación causal difiere de la distinción de causas eficientes en razón de la virtud del agente, pues la primera mira al acto de ser mientras que la segunda mira a la producción. En los textos de santo Tomás no es evidente a primera vista. Se hace necesario un análisis reflexivo de los textos.

El siguiente pasaje es fundamental para la comprensión de la subordinación causal.

III C. G., cap. 70 [2464]:

En todo agente hay que considerar dos, a saber, la realidad misma que obra y la virtud por la cual obra; así como el fuego calienta por el calor.

Ahora bien, la virtud del agente inferior depende de la virtud del agente superior, en cuanto el agente superior da al agente inferior la misma virtud por la cual obra, o la conserva, o también la aplica a obrar, como el artífice aplica el instrumento al efecto propio, al cual sin embargo no le da la forma por la cual obra el instrumento, ni la conserva, sino que le da solamente el movimiento. Luego, es preciso que la acción del agente inferior no sólo sea de él por virtud propia, sino por virtud de todos los agentes superiores, pues obra en virtud de todos.

Y así como el agente ínfimo es el activo inmediato, así también la virtud del primer agente es inmediata para producir el efecto; pues no es propio de la virtud del agente ínfimo producir este efecto por sí, sino por virtud del [agente] próximo superior; y la virtud de este lo posee por virtud de otro superior; y así la virtud del agente supremo es por sí la que produce el efecto como causa inmediata; tal como se evidencia en los principios de las demostraciones, de los cuales el primero es inmediato.

In quolibet enim agente est duo considerare, scilicet rem ipsam quae agit, et virtutem qua agit: sicut ignis calefacit per calorem.

Virtus autem inferioris agentis dependet a virtute superioris agentis, in quantum superius agens dat virtutem ipsam inferiori agenti per quam agit; vel conservat eam; aut etiam applicat eam ad agendum, sicut artifex applicat instrumentum ad proprium effectum; cui tamen non dat formam per quam agit instrumentum, nec conservat, sed dat ei solum motum. Oportet ergo quod actio inferioris agentis non solum sit ab eo per virtutem propriam, sed per virtutem omnium superiorum agentium: agit enim in virtute omnium.

Et sicut agens infimum invenitur immediatum activum, ita virtus primi agentis invenitur immediata ad producendum effectum: nam virtus infimi agentis non habet quod producat hunc effectum ex se, sed ex virtute proximi superioris; et virtus illius hoc habet ex virtute superioris; et sic virtus supremi agentis invenitur ex se productiva effectus, quasi causa immediata; sicut patet in principiis demonstrationum, quorum primum est immediatum.

b) En razón de la virtud que se encuentra en la causa eficiente.

En segundo término, podemos hablar de una división de la causa eficiente en razón de la virtud. Esta distinción no es excluyente de la perspectiva de subordinación causal presentada recientemente. Por el contrario, se explicita

aquí un aspecto peculiar de la subordinación causal en cuanto dada por la virtud. Hay que establecer primero la distinción en sí, y luego, explicar de manera especial lo referente a la causa instrumental.

b. 1) La distinción en sí

Está expresada en los siguientes textos:

III, q. 62, a. 1, c.:

Hay una doble causa agente, la principal y la instrumental.

La principal obra en virtud de su forma a la cual se asemeja el afecto, como el fuego calienta por su calor [...]

En cambio, la causa instrumental no obra por virtud de su forma, sino solamente por el movimiento con el que es movida por el agente principal.

De donde el efecto no se asemeja al instrumento, sino al agente principal, como la cama no se asemeja al hacha, sino al arte que está en la mente del artífice.

Duplex est causa agens, principalis et instrumentalis.

Principalis quidem operatur per virtutem suae formae, cui assimilatur effectus, sicut ignis suo calore calefacit [...]

Causa vero instrumentalis non agit per virtutem suae formae, sed solum per motum quo movetur a principali agente.

Unde effectus non assimilatur instrumento, sed principali agenti, sicut lectus non assimilatur securi, sed arti quae est in mente artificis.

III, q. 62, a. 4, c.:

El instrumento pues, como se ha dicho, no obra sino en cuanto es movido por el agente principal, que obra por sí. Consiguientemente, es propio de la virtud del agente principal ser completo y permanente en la naturaleza; en cambio, es propio de la virtud instrumental ser incompleto y transeúnte de uno a otro, como también el movimiento es acto imperfecto del agente en el paciente.

Instrumentum enim, ut dictum est, non operatur nisi in quantum est motum a principali agente, quod per se operatur. Et ideo virtus principalis agentis habet permanens et completum esse in natura, virtus autem instrumentalis habet esse transiens ex uno in aliud, et incompletum; sicut et motus est actus imperfectus ab agente in patiens.

Q. D. De verit., q. 24, a. 1, ad 5:

Instrumento se dice de dos maneras.

Instrumentum dupliciter dicitur.

Por un lado propiamente, a saber, cuando algo es movido de tal manera por otro que no le da por parte de quien mueve un principio de tal movimiento; como el serrucho es movido por el carpintero; y tal instrumento está desprovisto de libertad.

Por otro lado, se dice *instrumento* más comúnmente todo lo que es moviente movido por otro; ya exista en el mismo el principio de su movimiento, ya no.

Q. D. De malo, q. 4, a. 1, ad 16:

Un agente está en acto de muchas maneras. En primer término, según la forma propia, la cual o contiene la forma del efecto según la semejanza de la especie, como el fuego engendra al fuego; o solo según la virtud, como el sol engendra al fuego. De otro modo, en cuanto movida desde otro; y de este modo el instrumento obra como ente en acto; y así también el semen está en acto en cuanto está en él el movimiento y la intención del alma que engendra, según el Filósofo en el libro *De la generación de los animales*.

III, q. 66, a. 5, ad 1:

La acción se atribuye al instrumento como inmediatamente al agente; en cambio, se atribuye al agente principal como aquello en virtud de lo cual obra el instrumento.

b. 2) Caracterización especial de la causa instrumental

Queda la causa instrumental como algo especial que hay que caracterizar. Esto lo encontramos principalmente en:

Uno modo proprie; quando scilicet aliquid ita ab altero movetur quod non confertur ei a movente aliquod principium talis motus; sicut serra movetur a carpentario: et tale instrumentum est expers libertatis.

Alio modo dicitur instrumentum magis communiter quidquid est movens ab alio motum, sive sit in ipso principium sui motus, sive non.

Aliquod agens est in actu multipliciter. Uno modo secundum propriam formam, quae vel continet formam effectus secundum similitudinem speciei, sicut ignis generat ignem; vel secundum virtutem tantum, sicut sol generat ignem. Alio modo, secundum motum ab alio; et hoc modo instrumentum agit ut ens actu: et sic etiam semen est actu, in quantum est in eo motus et intentio animae generantis, secundum Philosophum in Lib. De Gener. Animalium.

Actio attribuitur instrumento sicut immediate agenti, attribuitur autem principali agenti sicut in cuius virtute instrumentum agit.

II C. G., cap. 21 [973; 974; 975]:

Ahora bien, el instrumento nunca se aplica sino para causar algo por medio del movimiento, pues la razón de *instrumento* es que sea moviente movido [...]

Además, el instrumento se aplica en razón de su conveniencia con lo causado, para que sea medio entre la causa primera y lo causado, y alcance a ambos, y así la influencia de lo primero llegue a lo causado mediante el instrumento.

De donde sería preciso que hubiese algo que reciba la influencia de lo primero en aquello que es causado por el instrumento [...]

Aún más, todo agente instrumental ejecuta la acción del agente principal mediante una acción propia y connatural a sí; como el calor natural engendra la carne disolviendo y digiriendo, y el serrucho obra cortando para la perfección del banco.

Instrumentum autem nunquam adhibetur nisi ad causandum aliquid per viam motus: est enim ratio instrumenti quod sit movens motum [...]

Item. Instrumentum adhibetur propter convenientiam eius cum causato, ut sit medium inter causam primam et causatum et attingat utrumque, et sic influentia primi perveniat ad causatum per instrumentum.

Unde oportet quod sit aliquid recipiens primi influentiam in eo quod per instrumentum causatur [...]

Praeterea. Omne agens instrumentale exequitur actionem principalis agentis per aliquam actionem propriam et connaturalem sibi: sicut calor naturalis generat carnem dissolvendo et digerendo, et serra operatur ad perfectionem scamni secando.

Queda como posible, aplicar esta caracterización de la causa instrumental a la producción del ser. Es tema de la *teología filosófica*. Ahora no es el momento para dicha aplicación en el ámbito de una *filosofía primera*. Porque tanto la perspectiva de intelectualidad de la *teología filosófica* como la de la *filosofía primera* son de una orientación analógica causal; pero la *teología filosófica* es la culminación del tratamiento de las causas que corresponde a la *filosofía primera*. De hecho, en los textos anteriores, quedó abierta la consideración respectiva que hace a la *teología filosófica*. Ahora nos circunscribimos a ciertas apreciaciones desde lo real finito, encuadradas en una filosofía realista, abierta a una investigación posterior. La aplicación a la que se ha hecho referencia es objeto de la consideración de la *teología filosófica*, que se tratará después y que nos llevará a probar que Dios *es*. Eso no obsta que las afirmaciones aquí presentadas tengan su valor real, aunque limitadamente. Con lo cual, podemos seguir con la caracterización de la causa instrumental en sí misma:

In IV Sent., d. 1, q. 1, a. 4, ql. 1 c.:

El agente instrumental es moviente movido.

Ahora bien, al instrumento le compete una doble acción: una que tiene por propia naturaleza; otra que tiene en cuanto es movido por el primer agente. Como el calor del fuego, que es instrumento de la virtud nutritiva, como se dice en el II libro *Sobre el Alma*, tiene por propia naturaleza el disolver, el consumir, y otros efectos semejantes; pero, en cuanto es instrumento del alma vegetativa, genera carne. Mas es de saber que la acción del instrumento a veces llega a la última perfección, a la que induce principalmente el agente, a veces, en cambio, no; sin embargo, siempre llega a algo más allá de aquello que le compete según su naturaleza, sea eso la última forma, sea la disposición; de lo contrario no obraría como instrumento. De esta manera, las cualidades activas y pasivas de los elementos llegan instrumentalmente a educir las formas materiales de la materia, pero no a la producción del alma humana, que está producida desde fuera.

Q. D. De pot., q. 3, a. 11, ad 5:

Se entiende que el instrumento es movido por el agente principal mientras retiene la virtud impresa por el agente principal; de donde la flecha es movida por quien [la] arroja tanto tiempo como permanece la fuerza del impulso de quien [la] arroja.

Como también lo engendrado es movido por quien engendra en las realida-

Agens autem instrumentale est movens motum.

Instrumento autem competit duplex actio: una quam habet ex propria natura, alia quam habet prout est motum a primo agente; sicut calor ignis, qui est instrumentum virtutis nutritivae, ut dicitur in II de Anima, ex natura propria habet dissolvere, et consumere, et hujusmodi effectus: sed in quantum est instrumentum animae vegetabilis, generat carnem. Sed sciendum, quod actio instrumenti quandoque pertingit ad ultimam perfectionem, quam principale agens inducit aliquando autem non; semper tamen pertingit ad aliquid ultra id quod competit sibi secundum suam naturam, sive illud sit ultima forma, sive dispositio, alias non ageret ut instrumentum: sic qualitates activae et passivae elementorum pertingunt instrumentaliter ad formas materiales educendas de materia, non autem ad productionem animae humanae, quae est ab extrinseco.

Instrumentum intelligitur moveri a principali agente, quamdiu retinet virtutem a principali agente impressam; unde sagitta tamdiu movetur a proiciente, quamdiu manet vis impulsus proicientis.

Sicut etiam generatum tamdiu movetur a generante in gravibus et

des pesadas y livianas, mientras retiene la forma que le ha sido dada por quien engendra; de donde también se entiende que el semen es movido por el alma del que engendra mientras permanece allí la virtud impresa por el alma, aún cuando corporalmente esté separado.

Ahora bien, es preciso que quien mueve y lo movido se den simultáneamente en cuanto al principio del movimiento, pero no en cuanto a todo el movimiento, como aparece en las cosas arrojadas.

c) Por la misma causación ('in causando')

El tercer fundamento divisivo, correspondiente a la propia índole de la causa eficiente en cuanto tal, se establece por parte de la causación. Este fundamento es importante en cuanto *penetra intuitivamente el mismo hecho de causar en sí*.

El siguiente texto presenta aquello que hace a la causación en cuanto tal; y también la diversidad de dicha causación. Con lo cual, tenemos una primera explicitación de la distinción aquí planteada entre *causa essendi* y *causa fiendi*.

Q. D. De verit., q. 5, a. 8, ad 8:

Como dice Avicena en su *Metafísica*, ningún efecto puede permanecer si se quita aquello que era causa del mismo en cuanto tal. Ahora bien, en las causas inferiores, algunas son causas del hacerse, otras del ser; y se dice *causa del hacerse* la que educa la forma desde la potencia de la materia mediante un movimiento, como el fabricante es causa eficiente del cuchillo; en cambio, la causa del ser de la cosa es aquello de lo cual depende por sí el ser de la cosa, como el ser de la luz en el aire depende del sol. Luego, quitado el fabricante, cesa el mismo hacerse del cuchillo,

levibus quamdiu retinet formam sibi traditam a generante; unde et semen tamdiu intelligitur moveri ab anima generantis quamdiu remanet ibi virtus impressa ab anima, licet corporaliter sit divisum.

Oportet autem movens et motum esse simul quantum ad motus principium, non tamen quantum ad totum motum, ut apparet in proiectis.

Sicut dicit Avicenna in sua Meta-physica, nullus effectus potest remanere, si auferatur id quod erat causa eius in quantum huiusmodi. Sed in causis inferioribus quaedam sunt causae fiendi, quaedam vero essendi: et dicitur causa fiendi quod educit formam de potentia materiae per motum, sicut faber est causa efficiens cultelli; causa vero essendi rem est illud a quo per se esse rei dependet, sicut esse luminis in aere dependet a sole. Ablato ergo fabro, cessat fieri cultelli, non autem esse

pero no su ser; en cambio, ausente el sol, cesa el mismo ser de la luz en el aire.

eius; absente vero sole, cessat esse luminis in aere.

La misma doctrina se encuentra en el siguiente texto:

I, q. 104, a. 1, c.:

Todo efecto depende de su causa en cuanto es su causa. Pero hay que considerar que un agente es causa de su efecto solamente según el hacerse, y no directamente según su ser. Lo cual acontece tanto en lo artificial como en las realidades naturales. En efecto, el constructor es causa de la casa en cuanto a su hacerse, y no directamente en cuanto a su ser.

Pues es manifiesto que el ser de la casa sigue a su forma; y la forma de la casa es composición y orden, la cual forma sigue a la virtud natural de algunas cosas; como también el cocinero cocina el alimento aplicando una virtud natural activa, a saber, el fuego; así también, el constructor hace la casa aplicando cemento, piedras y maderas que son receptoras y conservadoras de tal composición y orden. De donde el ser de la casa depende de la naturaleza de estas cosas; como el hacerse de la casa depende de la acción del constructor. Y con una razón similar hay que considerar entre las realidades naturales. Porque si un agente no es causa de la forma en cuanto tal, no será causa de por sí del ser que sigue a tal forma, sino que será causa del efecto en cuanto al hacerse solamente.

Omnis enim effectus dependet a sua causa, secundum quod est causa eius. Sed considerandum est quod aliquod agens est causa sui effectus secundum fieri tantum, et non directe secundum esse eius. Quod quidem contingit et in artificialibus, et in rebus naturalibus. Aedificator enim est causa domus quantum ad eius fieri, non autem directe quantum ad esse eius.

Manifestum est enim quod esse domus consequitur formam eius, forma autem domus est compositio et ordo, quae quidem forma consequitur naturalem virtutem quarundam rerum; sicut enim coquus coquit cibum adhibendo aliquam virtutem naturalem activam, scilicet ignis; ita aedificator facit domum adhibendo caementum, lapides et ligna, quae sunt susceptiva et conservativa talis compositionis et ordinis. Unde esse domus dependet ex naturis harum rerum, sicut fieri domus dependet ex actione aedificatoris. Et simili ratione est considerandum in rebus naturalibus. Quia si aliquod agens non est causa formae in quantum huiusmodi, non erit per se causa esse quod consequitur ad talem formam, sed erit causa effectus secundum fieri tantum.

Esta distinción (*causa essendi-causa fiendi*), procede desde lo que es la causación en sí, y refiere el doble matiz presentado como causa moviente-causa eficiente.

d) Por la determinación actual

El acto es lo que determina en último término algo. Así entonces podemos establecer una diversidad de causas eficientes por los principios actuales determinantes. Nos dará un grado de perfección entitativa de las diversas causas eficientes, y también un grado de perfección en las operaciones. Con esta diversidad se establece la perfección entitativa de la misma causa eficiente. Aquí se retoma el texto acerca de la inducción nocional ya transcrito.

Q. D. De anima, a. 9, c.:

Dado que la misma forma que da el ser a la materia es también principio de operación, por el hecho de que cada uno obra en cuanto está en acto, se sigue necesariamente que el alma, como cualquier otra forma, sea también principio de operación.

Pero hay que considerar que de acuerdo al grado de las formas en la perfección de ser, es también el grado de las mismas en la virtud de obrar, dado que la operación corresponde al existente en acto. Y por eso, cuanto más perfecta es una forma para dar el ser, tanto mayor es también su virtud para operar.

De donde las formas más perfectas tienen varias operaciones y más diversas que las formas menos perfectas. Y de aquí se sigue que para la diversidad de operaciones en las realidades menos perfectas es suficiente la diversidad de accidentes.

En cambio, en las realidades más perfectas se requiere además la diversidad

Quia eadem forma quae dat esse materiae est etiam operationis principium, eo quod unumquodque agit secundum quod est actu; necesse est quod anima, sicut et quaelibet alia forma, sit etiam operationis principium.

Sed considerandum est quod secundum gradum formarum in perfectione essendi est etiam gradus earum in virtute operandi, cum operatio sit existentis in actu. Et ideo quanto aliqua forma est maioris perfectionis in dando esse, tanto etiam est maioris virtutis in operando.

Unde formae perfectiores habent plures operationes et magis diversas quam formae minus perfectae. Et inde est quod ad diversitatem operationum in rebus minus perfectis sufficit diversitas accidentium.

In rebus autem magis perfectis requiritur ulterius diversitas partium;

de partes, y tanto más cuanto la forma es más perfecta. En efecto, vemos que al fuego le convienen diversas operaciones según diversos accidentes; como levantarse según su liviandad, calentar según el calor y así de otros. Pero cualquiera de estas operaciones le compete al fuego según cualquier parte del mismo. En cambio, en los cuerpos animados que tienen formas más nobles, a diversas operaciones se le asignan diversas partes; como en las plantas una es la operación de la raíz, otra la de la rama y otras la del tronco. Y cuanto más perfectos sean los cuerpos animados, tanto es necesario encontrar, en razón de la mayor perfección, mayor diversidad de las partes. De donde, dado que el alma racional es la más perfecta de las formas naturales, en el hombre se encuentra la máxima distinción de partes en razón de las diversas operaciones; y el alma a cada una de ellas da el ser substancial, según aquel modo que le compete a la operación de las mismas¹. Signo de esto es que, quitada el alma, no permanece la carne ni el ojo, sino equívocamente.

et tanto magis, quanto forma fuerit perfectior. Videmus enim quod igni conveniunt diversae operationes secundum diversa accidentia; sicut ferri sursum secundum levitatem, calefacere secundum calorem, et sic de aliis. Sed tamen quaelibet harum operationum competit igni secundum quamlibet partem eius. In corporibus vero animatis quae habent nobiliores formas, diversis operationibus deputantur diversae partes; sicut in plantis alia est operatio radices, alia rami et stipitis. Et quanto corpora animata fuerint perfectiora, tanto propter maiorem perfectionem necesse est inveniri maiorem diversitatem in partibus. Unde cum anima rationalis sit perfectissima formarum naturalium, in homine invenitur maxima distinctio partium propter diversas operationes; et anima singulis earum dat esse substantiale, secundum illum modum qui competit operationi ipsorum. Cuius signum est, quod remota anima, non remanet neque caro neque oculus nisi aequivoce.

Estamos aquí frente a una diversidad analógica de la causa eficiente. En efecto, se tiene en cuenta el grado de las formas en las perfecciones de ser, que son también grados de las mismas en su virtud de obrar. Podemos referirnos con esto a la *cantidad virtual* en su sentido más preciso, que es también fundamento de división de tipos de analogía. Tal es lo que presenta:

¹ El texto de las Edizioni Studio Domenicano, transcribe "ipsarum" en lugar de "ipsum", lo cual tiene más sentido en el argumento. Cfr. S. Tommaso D' Aquino, *Le questioni disputate*, volumen cuarto, 1. L'anima umana (De anima), 2. Le creature spirituali (De spiritualibus creaturis), Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2001, p. 240 (Nota del editor).

Q. D. De verit., q. 29, a. 3, c.:

Ahora bien, hay una doble cantidad, a saber: la dimensiva, que se considera según la extensión, y la virtual, que se considera según la intensión, pues la virtud de la cosa es la perfección de la misma, según aquello del Filósofo en el VIII libro *De los Físicos*: cada uno es perfecto cuando alcanza la propia virtud. Y así la cantidad virtual de cada forma se alcanza según el modo de su perfección.

Est autem duplex quantitas: scilicet dimensiva, quae secundum extensionem consideratur; et virtualis, quae attenditur secundum intensionem: virtus enim rei est ipsius perfectio, secundum illud Philosophi in VIII Physic.: unumquodque perfectum est quando attingit propriae virtuti. Et sic quantitas virtualis uniuscuiusque formae attenditur secundum modum suae perfectionis.

Esta diversidad de causas eficientes por parte de un principio actual determinante, como principio de operación, constituye desde otra perspectiva la diversidad según la preexistencia del efecto en la causa.

Q. D. De verit., q. 27, a. 7, c.:

Se dice que el efecto está en la causa de dos maneras.

En primer término en cuanto que la causa tiene dominio sobre el efecto, como nuestros actos se dice que están en nosotros; y de esta manera ningún efecto está en la causa instrumental, que no mueve sino [es] movida [...]

En segundo término, por su semejanza, en cuanto que la causa produce el efecto que le es similar; y esto acontece de cuatro modos.

De un modo, cuando la semejanza del efecto está en la causa según el ser natural y según la misma razón, como es en los efectos unívocos; modo de acuerdo al cual puede decirse que el calor del aire está en el fuego que calienta.

De un segundo modo, cuando la semejanza del efecto está en la causa según

Effectus autem dicitur esse in causa dupliciter.

Uno modo secundum quod causa habet dominium super effectum, sicut actus nostri dicuntur esse in nobis: et sic nullus effectus est in causa instrumentali, quae non movet nisi mota [...]

Alio modo per sui similitudinem, secundum quod causa producit effectum sibi similem; et hoc contingit quatuor modis.

Uno modo quando similitudo effectus est in causa secundum esse naturale, et secundum eandem rationem, sicut est in effectibus univocis; per quem modum potest dici quod calor aeris est in igne calefaciente.

Secundo quando similitudo effectus est in causa secundum esse naturale,

el ser natural, pero no según la misma razón, como se evidencia en los efectos equívocos, modo de acuerdo al cual el calor del aire está en el sol.

De un tercer modo, cuando la semejanza del efecto está en la causa no según el ser natural, sino espiritual, sin embargo en quietud, como las semejanzas de las realidades artificiales están en la mente del artífice; en efecto, la forma de la casa no es una naturaleza en el edificador, como la virtud calefactora en el sol, o el calor en el fuego; sino que es cierta intención inteligible que descansa en el alma.

De un cuarto modo, cuando la semejanza del efecto está en la causa, no según la misma razón, ni como una determinada naturaleza, ni como aquello que reposa, sino al modo de un cierto fluir; como las semejanzas de los efectos están en los instrumentos, mediante los cuales se deslizan las formas desde las causas principales hacia los efectos.

Con este texto hemos formulado una gradación de perfección entitativa en lo que hace a causa eficiente. Esto requiere un análisis reflexivo del texto. En efecto, en primer término, se presenta lo más perfecto en el orden finito; y en segundo término, la enumeración de los cuatro modos de semejanza se expresa desde lo menos perfecto a lo más perfecto.

Hasta aquí el primer campo de diversidad de causas eficientes. Con lo cual tenemos un panorama de la realidad de la causa eficiente, que hace a la consideración propia de la *filosofía primera*.

2. Según las propiedades que siguen a la propia índole de la causa eficiente

El segundo campo de diversidad de causas eficientes está dado desde las propiedades de la causa eficiente como tal. Hay dos propiedades que funda-

sed non secundum eandem rationem, sicut patet in effectibus aequivocis, per quem modum calor aeris est in sole.

Tertio modo quando similitudo effectus est in causa non secundum esse naturale, sed spirituale, tamen quietum, sicut similitudines artificiatorum sunt in mente artificis: forma enim domus in aedificatore non est natura quaedam, sicut virtus calefactoria in sole, vel calor in igne; sed est quaedam intentio intelligibilis in anima quiescens.

Quarto modo quando similitudo effectus non secundum eandem rationem, nec ut natura quaedam, nec ut quiescens, sed per modum cuiusdam defluxus est in causa; sicut similitudines effectuum sunt in instrumentis, quibus mediantibus defluunt formae a causis principalibus in effectus.

mentan diversidad de causas: una, que surge de la causación en cuanto tal; la otra, que se plantea desde los diversos principios actuales determinantes.

La primera, que surge de la causación, presenta la concurrencia de la causa en la perfección del efecto. Es lo que se expresa en el siguiente texto, que explicita cuatro modos de causa eficiente:

In V Metaph., lec. 2, nn. 766-769:

Ahora bien, es de saber que de acuerdo a Avicena hay cuatro modos de causas eficientes, a saber, perfectiva [la que perfecciona], dispositiva [la que dispone], coadyuvante [la que ayuda] y consejera [la que aconseja]. Pues bien, se dice *que perfecciona* la causa eficiente que causa la última perfección de la cosa, como lo que introduce la forma substancial en las realidades naturales, o la [forma] artificial en las [realidades] artificiales, como quien edifica la casa.

Por su parte, *lo que dispone* [se dice] aquello que no introduce la última forma perfectiva, sino solamente prepara la materia para la forma, como aquel que labra la madera y las piedras se dice que hace la casa. Y ésta no se dice propiamente *eficiente* de la casa, porque aquello que él hace sólo es la casa en potencia. Sin embargo, será eficiente de modo más propio si induce la última disposición a la cual sigue necesariamente la forma, como por ejemplo el hombre engendra otro hombre, no causando la inteligencia, que procede del exterior.

Que ayuda se dice la causa en cuanto que obra en orden al efecto principal. Difiere con todo del agente principal, porque el agente principal obra para un fin

Sciendum est autem quod secundum Avicennam quatuor sunt modi causae efficientis; scilicet perficiens, disponens, adiuvens, et consilians. Perficiens autem dicitur causa efficiens, quae ultimam rei perfectionem causat, sicut quod inducit formam substantialem in rebus naturalibus, vel artificialem in artificialibus, ut aedificator domus.

Disponens autem quod non inducit ultimam formam perfectivam, sed tantummodo praeparat materiam ad formam; sicut ille, qui dolat ligna et lapides, dicitur domum facere. Et haec non proprie dicitur efficiens domus; quia id, quod ipse facit, non est domus nisi in potentiam. Magis tamen proprie erit efficiens, si inducat ultimam dispositionem ad quam sequitur de necessitate forma; sicut homo generat hominem non causans intellectum, qui est ab extrinseco.

Adiuvens autem dicitur causa secundum quod operatur ad principalem effectum. In hoc tamen differt ab agente principali, quia principale agens agit

propio, en cambio, la coadyuvante, para un fin extraño; como quien ayuda al rey en la guerra obra para el fin del rey. Y ésta es la disposición de la causa secundaria con respecto a la primera; pues la causa segunda obra en razón del fin de la causa primera en todos los agentes ordenados por sí, como el militar en razón del fin del civil.

A su vez, *el que aconseja* difiere del eficiente principal en cuanto da el fin y la forma del obrar. Y ésta es la relación del primer agente intelectual con respecto a todo agente segundo, ya sea natural, ya sea intelectual. Pues el primer agente intelectual da en todo el fin y la forma del obrar al agente segundo, como el arquitecto de la nave lo da al constructor de la nave.

Completa este texto lo que dice en:

Q. D. De malo, q. 3, a. 3, c.:

Causa que mueve algo se dice de múltiples maneras. En efecto, a veces se dice *causa* aquello que es dispositivo, o que aconseja, o que prescribe; a veces, en cambio, se dice *causa* aquello que es perfectivo; y ésta se dice propia y verdaderamente *causa*, porque la causa es aquello a lo cual sigue el efecto. Pues, a la acción del que perfecciona sigue inmediatamente el efecto, y no a la acción del que dispone, o del que aconseja, o del que impera.

ad finem proprium, adiuvans autem ad finem alienum; sicut qui adiuvat regem in bello, operatur ad finem regis. Et haec est dispositio causae secundariae ad primam; nam causa secunda operatur propter finem primae causae in omnibus agentibus per se ordinatis, sicut militaris propter finem civilis.

Consilians autem differt ab efficiente principali, inquantum dat finem et formam agendi. Et haec est habitudo primi agentis per intellectum ad omne agens secundum, sive sit naturale, sive intellectuale. Nam primum agens intellectuale in omnibus dat finem et formam agendi secundo agenti, sicut architector navis navim operanti.

Causa aliquid movens multipliciter dicitur. Quandoque enim dicitur causa id quod est disponens, vel quod est consilians, vel quod est praecipiens; quandoque vero dicitur causa id quod est perficiens; et haec proprie et vere causa dicitur, quia causa est ad quam sequitur effectus. Ad actionem autem perficientis statim effectus sequitur, non autem ad actionem disponentis vel consulentis vel imperantis.

En la diversidad planteada desde las propiedades de la causa eficiente como tal, nos encontramos también con aquella que surge de lo que ha sido asumido como especificación formal. Hace a la semejanza del efecto a la causa. Está expresado en:

I, q. 4, a. 3, c.:

Dado que la semejanza se establece según la conveniencia o comunicación en la forma, hay una múltiple semejanza según los muchos modos de comunicar en la forma. En efecto, algunos se dicen *semejantes*, los cuales convienen en la misma forma, según la misma razón y según el mismo modo; y éstos no solamente se dicen *semejantes*, sino *iguales* en su semejanza; como dos igualmente blancos se dicen *semejantes* en blancura. Y ésta es una semejanza perfectísima. De otro modo se dicen *semejantes* los que convienen en la forma, según la misma razón, pero no según el mismo modo, sino según más y menos; como lo menos blanco se dice *semejante* a lo más blanco. Y ésta semejanza es imperfecta. De acuerdo a un tercer modo se dicen *semejantes* algunos que convienen en la misma forma, pero no según la misma razón; como se evidencia en los agentes no unívocos.

En efecto, dado que todo agente obra [algo] similar a sí en cuanto es agente, pues cada uno obra según su forma, es necesario que en el efecto haya una semejanza de la forma del agente. Luego, si el agente está contenido en la misma especie que su efecto, se dará una semejanza en la forma entre quien hace

Cum similitudo attendatur secundum convenientiam vel communicationem in forma, multiplex est similitudo, secundum multos modos communicandi in forma. Quaedam enim dicuntur similia, quae communicant in eadem forma secundum eandem rationem, et secundum eundem modum, et haec non solum dicuntur similia, sed aequalia in sua similitudine; sicut duo aequaliter alba, dicuntur similia in albedine. Et haec est perfectissima similitudo. Alio modo dicuntur similia, quae communicant in forma secundum eandem rationem, et non secundum eundem modum, sed secundum magis et minus; ut minus album dicitur simile magis albo. Et haec est similitudo imperfecta. Tertio modo dicuntur aliqua similia, quae communicant in eadem forma, sed non secundum eandem rationem; ut patet in agentibus non univocis.

Cum enim omne agens agat sibi simile in quantum est agens, agit autem unumquodque secundum suam formam, necesse est quod in effectu sit similitudo formae agentis. Si ergo agens sit contentum in eadem specie cum suo effectu, erit similitudo inter faciens et factum in

y lo hecho según la misma razón de la especie, como el hombre engendra al hombre. En cambio, si el agente no está contenido en la misma especie, se dará una semejanza, pero no según la misma razón de la especie; como aquellos que son engendrados por virtud del sol, se acercan por cierto a alguna semejanza del sol, no de modo que recibían la forma del sol según la semejanza de la especie, sino según la semejanza del género.

Luego, si hay algún agente que no está contenido en el género, sus efectos se acercan aún más remotamente a la semejanza de la forma del agente; sin embargo, no de tal manera que participen la semejanza de la forma del agente según la misma razón de la especie o del género, sino según cierta analogía, como el mismo ser es común a todos.

forma, secundum eandem rationem speciei; sicut homo generat hominem. Si autem agens non sit contentum in eadem specie, erit similitudo, sed non secundum eandem rationem speciei, sicut ea quae generantur ex virtute solis, accedunt quidem ad aliquam similitudinem solis, non tamen ut recipiant formam solis secundum similitudinem speciei, sed secundum similitudinem generis.

Si igitur sit aliquod agens, quod non in genere contineatur, effectus eius adhuc magis accedent remote ad similitudinem formae agentis, non tamen ita quod participant similitudinem formae agentis secundum eandem rationem speciei aut generis, sed secundum aliqualem analogiam, sicut ipsum esse est commune omnibus.

Este texto tiene una importancia fundamental en la estructura de la *disciplina sapiencial*. Ha sido transcritto al plantearlo como fundamento de la analogía en la perspectiva causal. En ese momento, sólo nos podíamos encontrar con una referencia cuya intelección era mínima –en el contexto de la analogía–, que nos abría a una diversidad de explicitación entitativa y que se refirió como fundamento causal. Ahora, a través de la explicación de la causa eficiente, y al poder plantear una causa eficiente supra-genérica, a partir de una explicitación del existir, la visión analógica de la causalidad se hace más patente. Sin embargo, queda todavía un paso posterior a dar en esta orientación analógica de la causa eficiente. Lo veremos en su momento correspondiente.

3. Distinción modal

El tercer campo de diversidad de eficiencia es el que hace a los modos de causa, según las diversas habitudes de la causa a lo causado. A eso se

refiere el texto transcrito al plantear la diversidad de causas en general. Para la eficiencia tiene una importancia especial. Por consiguiente, conviene retomar en esta nueva explicitación el texto de: *In V Metaph.*, lec. 3, nn. 783-793. Recomendamos una nueva lectura detenida del mismo.

En efecto, esta diversidad que hace a la generalidad de las causas tiene un valor preeminente cuando se trata de la causa eficiente. Se puede percibir esto a través de los ejemplos dados por Santo Tomás sobre todo en lo que hace a *causa per accidens*. Sucede, en verdad, que por parte de la realidad que es causa eficiente o por parte de su efecto como algo distinto, puede haber mayor acontecer accidental que en las causas intrínsecas. Conviene desarrollar algunas precisiones en lo que se refiere a las causas eficientes *per accidens* por el valor que tienen en el ámbito finito en la conjunción causal y su proyección en cuanto al problema de la *teodicea*. Estas causas tienen en sí algo de real que no es despreciable en la consideración causal, como veremos en las cuestiones problemáticas que aparecen en el plano de la *teología filosófica*.

C. Implicancias intuitivas de la causa eficiente

Lo dicho sobre la causa eficiente, presenta un acicate para penetraciones intelectuales posteriores. En primer lugar, la aplicación a la causa eficiente de algunas doctrinas desarrolladas en la *metafísica* en términos generales. Además, la percepción resolutive desde la causa eficiente del contexto causal de las soluciones metafísicas del ente finito, esto es, la distinción de lo esencial y el existir, y la distinción de substancia y accidente. Resta también la reflexión sobre la conjunción causal de causa subordinante y causa subordinada. En cuarto término, queda planteada la progresión causal en lo que hace a proceso en infinito. Por último, el orden de la ejecución o del hacerse, que pertenece a la causa eficiente, admite –como se ha visto– una intencionalidad o propósito, que remite a la causa final. De hecho la causa eficiente no tiene una explicación última. En efecto, en cuanto por su determinación actual hace referencia a otro, exige *necesariamente* el recurso a la causa final. Se lo verá en la presentación de ésta.

Como implicancias intuitivas de la causa eficiente, hacemos algunas indicaciones sobre estas penetraciones intelectuales:

1. Aplicación de las doctrinas metafísicas generales a la causa eficiente

Para aplicar doctrinas de metafísica en general a la causa eficiente, es clave el siguiente texto:

III C. G., cap. 14 [1973-1974]:

Del defecto de la causa se sigue el defecto en el efecto. Ahora bien, el defecto en la causa es algún mal. Sin embargo, no puede ser causa de por sí; porque la cosa no es causa por el hecho de que es deficiente, sino por el hecho de que es ente; pues si fuese toda deficiente, no sería causa de nada. Luego, el mal es causa de algo no por sí, sino incidentalmente.

Así mismo, se encuentra que el mal es causa incidental razonando según todas las especies de causas.

En la especie de causa eficiente, porque por la deficiente virtud de la causa agente se sigue el defecto en el efecto y en la acción.

Ex defectu causae sequitur defectus in effectu. Defectus autem in causa est aliquod malum. Non tamen potest esse causa per se: quia res non est causa per hoc quod est deficiens, sed per hoc quod est ens; si enim tota deficeret, nullius esset causa. Malum igitur est alicuius causa non per se, sed per accidens.

Item. Secundum omnes species causarum discurrendo, invenitur malum esse per accidens causa.

In specie quidem causae efficientis quia propter causae agentis deficientem virtutem sequitur defectus in effectu et actione.

Se trata de hacer una lectura inteligente final de lo que aquí está incluido por sus aplicaciones éticas.

2. Percepción resolutive desde la causa eficiente en cuanto a las soluciones metafísicas del ente finito

Hemos referido expresamente dos soluciones del ente finito para esta consideración desde la causa eficiente: una, hace a la composición de esencia y existir; la otra, a la distinción de substancia y accidentes. Respecto a la primera, hay que percibir resolutive las implicancias del axioma: “todo agente obra en cuanto está en acto” (“*omne agens agit in quantum est in actu*”). Prioritariamente ha sido trabajado en cuanto que el acto le corresponde a la forma. Esto pertenece a lo esencial. Pero, teniendo en cuenta el último constitutivo del ente finito, el primero entre todos los actos es el ser o existir. Por su parte, la virtud en el ente finito pertenece al ámbito de la esencia, pero hay que afirmar que es *distinta* de

la esencia, que fluye de ella y la presupone, según los análisis anteriores. Desde esta perspectiva la consideración de la causa eficiente en el orden finito sigue y explicita el último constitutivo del ente finito en su virtualidad dinámica.

La doctrina desarrollada en el párrafo anterior, se encuadra en los términos de la subordinación causal. Podemos aquí retomar: *III C. G.*, cap. 67 [2419]; *Q. D. De pot.*, q. 3, a. 7, c; *I, q.4, a. 3, c.*

Estos textos han dado pie para abocarse al problema de una apertura de la perspectiva de *filosofía primera* hacia una perspectiva de *teología filosófica*. En ese caso, los textos citados deberán ser completados en su momento. Se trata de abrirse o dar el paso desde el ente finito hacia el ente infinito, basado en la analogía causal acorde a lo indicado en *Q. D. De verit.*, q. 29, a. 3, c. y *I, q. 4, a. 3, c.* Dejamos ahora el problema planteado para ser desarrollado en el *Conocimiento filosóficamente posible acerca de Dios*.

Por su parte, en la composición de substancia y accidentes se puede aplicar la causalidad:

***I C. G.*, cap. 34 [298]:**

La substancia es anterior al accidente, tanto en el orden de la naturaleza, en cuanto que la substancia es causa del accidente, como en el ddl conocimiento, en cuanto *substancia* entra en la definición de *accidente*.

Substantia est prior accidente et natura, inquantum substantia est causa accidentis; et cognitione, inquantum substantia in definitione accidentis ponitur.

Se trata de rever, en la perspectiva de la causalidad eficiente, el valor entitativo de la substancia como hipótesis y del accidente en cuanto dependiente entitativamente de ella.

3. La conjunción causal de causa subordinante y subordinada

Desde las diversas vetas nocionales expuestas respecto a la causa eficiente, queda planteado el problema de la conjunción causal entre el instrumento y la causa principal, y entre la causa subordinada y la subordinante. Este problema atañe, por un lado, a una simultaneidad en el ser, en el que nos estamos refiriendo propiamente a una *causa essendi*, en sentido preciso o analogante. Pero también está implicada una subordinación causal. Estos dos presupuestos nocionales suponen asimismo una última causa del ser. Por su parte, re-

firiéndonos a la subordinación causal de por sí (*per se*), ésta se da en último término en cuanto al *ser*; ya que en él, según lo dicho en *In I Perih, lec. 5, n. 20*, encontramos la *razón de ente* (*ratio entis*). En esto tomamos como punto básico de referencia la solución primordial del ente finito, que apela al principio de causalidad en su expresión más precisa (“Todo aquello en lo cual se distingue el ser y la esencia, recibe el ser desde otro”)². Además, el texto de *III C. G., cap. 67*, que expresa la subordinación causal, va más allá de limitarla al orden de causas eficientes finitas. Las consideraciones precedentes nos llevan a que la exposición propia del tema deba hacerse por vía resolutive.

Todo esto nos obliga a que, en este momento del desarrollo de la *filosofía primera*, sólo planteemos el problema. La exposición corresponde a la *Resolución causal de Dios sobre la causa o causalidad finita*, en la medida en que ello es posible; y además, supone la explicitación de los preámbulos para afirmar que Dios *es* y las mismas vías racionales conducentes a esta afirmación. Su lugar propio es la *teología filosófica*, y a ella remitimos. Será una última reflexión de la sabiduría filosófica.

Acotamos aquí que es un tema que ha dado lugar, en la historia del tomismo, a discusiones y posturas bastante enfrentadas entre sí, que ha llevado en momentos álgidos de la discusión a denominarlo como tema de la *premo-ción física*. Por nuestra parte, intentamos no entrar en ámbitos de discusión. Sólo presentamos los textos de santo Tomás que consideramos básicos para encarar, tratar y desarrollar el pensamiento tomista sobre esta difícil cuestión.

4. Progresión causal ascendente en lo que hace a proceso en infinito

En contraposición a la conjunción causal reflexionada de modo descendente, queda también, por la apertura causal de la causa eficiente, una reflexión en sentido ascendente. Se trata de la progresión causal que, por cuanto implica el movimiento, hace referencia a un proceso al infinito. Lo vemos en:

I, q. 46, a. 2, ad 7:

En las causas eficientes, [consideradas] en sí, es imposible proceder hasta el infinito, de modo que se multipliquen al infinito las causas que se requieren por

In causis efficientibus impossibile est procedere in infinitum per se; ut puta si causae quae per se requiruntur ad aliquem effectum, multiplicarentur

² *Op. De ente et ess., cap. 4, n. 27.*

sí para un determinado efecto; como si la piedra se moviese por el bastón, y el bastón por la mano, y así al infinito. En cambio, incidentalmente no se considera imposible proceder al infinito en las causas agentes, de modo que todas las causas que se multiplican al infinito sólo tengan orden a una causa, pero su multiplicación sea incidental; como el artífice obra incidentalmente con muchos martillos, porque uno se rompe después de otro. Luego es incidental a este martillo que obre después de la acción del otro martillo. Y de modo semejante acontece a este hombre, en cuanto engendra, que sea engendrado por otro, puesto que engendra en cuanto hombre y no en cuanto hijo de otro hombre; pues todos los hombres que engendran tienen un mismo grado en las causas eficientes, a saber, el grado del que engendra en particular. De donde no es imposible que el hombre sea engendrado por el hombre indefinidamente. En cambio, sería imposible si la generación de este hombre dependiese de ese otro hombre, y del cuerpo elemental, y del sol, y así en infinito.

in infinitum; sicut si lapis moveretur a baculo, et baculus a manu, et hoc in infinitum. Sed per accidens in infinitum procedere in causis agentibus non reputatur impossibile; ut puta si omnes causae quae in infinitum multiplicantur, non teneant ordinem nisi unius causae, sed earum multiplicatio sit per accidens; sicut artifex agit multis martellis per accidens, quia unus post unum frangitur. Accidit ergo huic martello, quod agat post actionem alterius martelli. Et similiter accidit huic homini, in quantum generat, quod sit generatus ab alio, generat enim in quantum homo, et non in quantum est filius alterius hominis; omnes enim homines generantes habent gradum unum in causis efficientibus, scilicet gradum particularis generantis. Unde non est impossibile quod homo generetur ab homine in infinitum. Esset autem impossibile, si generatio huius hominis dependeret ab hoc homine, et a corpore elementari, et a sole, et sic in infinitum.

Este texto es de suma importancia para ser aplicado al proceso de investigación integrado en una *teología filosófica*. Asumido en una reflexión posterior, dado como desarrollos complementarios de *metafísica*, conlleva el tema del *principio de la creación en el tiempo*.

5. Todo agente obra por un fin

Por último, hemos dicho que la causa eficiente conlleva en su explicación última el obrar por un fin. Es lo que santo Tomás afirma en:

I, q. 44, a. 4, c:

Todo agente obra en razón de un fin; de lo contrario desde la acción del agente no se seguiría más esto que aquello, salvo por casualidad.

Omne agens agit propter finem, alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud, nisi a casu.

Esta afirmación nos abre a la consideración de la última de las causas al modo de especies enumeradas. Se trata de la causa final.

Tema V

La causa final

A primera vista, la consideración de la finalidad aparece en el obrar humano con una orientación ética. Esto ha dado lugar a que se la suele excluir del desarrollo de la *disciplina sapiencial*, entendida como el estudio de algo real en el tercer grado de abstracción. Sin embargo, en la enumeración progresiva de las causas que hace santo Tomás siguiendo a Aristóteles, dado su influjo en el medioevo, se afirma de manera taxativa la presencia real de la causa final. De ahí que la consideremos desde tres perspectivas que engloban la comprensión nocional de la misma. En primer término desarrollamos su fundamento metafísico; luego, su noción según el objeto formal de la *disciplina sapiencial*; y por último la determinación causal del fin.

Acotamos sin embargo que la penetración intelectual de la causa final en el tercer grado de abstracción a partir de lo real requiere un máximo esfuerzo intelectual, en cuanto aparece lo real intencional como distinto al recurso a lo intencional racional. La intención tiene una realidad en sí que es previa y fundamento de lo intencional racional. Lo intencional incluye su aspecto metafísico y su aspecto lógico. Estos diversos aspectos plantean la dificultad para su explicitación. De todas maneras indicaremos algunas pistas para la reflexión en la *disciplina sapiencial*. Pasamos entonces al desarrollo correspondiente.

1) Fundamento de la consideración metafísica

El fundamento de la consideración metafísica de la causa final se establece también desde la enumeración casi específica de las causas.

In V Metaph., lec. 2, n. 771:

De un cuarto modo se dice *causa* al fin. Ahora bien, esto es *por causa de lo cual* se hace algo, como la salud es causa del caminar. Y dado que acerca del fin se comprendía menos que fuese causa, en razón

Quarto modo dicitur causa finis; hoc autem est cuius causa aliquid fit, sicut sanitas est causa ambulandi. Et quia de fine videbatur minus quod esset causa, propter hoc quod

de que es lo último en el ser, de donde también también esta causa ha sido dejada de lado por los primeros filósofos [...] en consecuencia prueba de modo especial que el fin es causa. En efecto, esta pregunta *por qué* o *en razón de qué*, investiga acerca de la causa, pues al preguntarse *por qué* o *en razón de qué* alguien camina, decimos, respondiendo convenientemente, *para que sane*. Y respondiendo así pensamos asignar la causa.

De donde se evidencia que el fin es causa. Y no solamente el último [fin], por el cual el eficiente obra, se dice *fin* respecto de los precedentes, sino también todos los intermedios que hay entre el primer agente y el último fin se denominan *fin* respecto de los precedentes. Y del mismo modo se dice *causa de dónde* al principio del movimiento respecto de los siguientes; como entre la medicina, que es el primer agente en este orden, y la salud, que es el último fin, se encuentran estos medios, a saber: el alivio, que es el más cercano a la salud en aquellos que sobreabundan en humores; la purga, por la cual se adquiere el alivio; los fármacos, es decir, la medicina laxante, por la que se causa la purga; y también los instrumentos, es decir, los utensilios con los cuales la medicina o droga se prepara y administra.

Todos estos son en razón del fin, y sin embargo uno de ellos es fin de otro.

Pues el alivio es el fin de la purificación humoral; y la purga de la droga.

est ultimum in esse, unde etiam ab aliis prioribus philosophis haec causa est praetermissa [...] ideo specialiter probat de fine quod sit causa. Nam haec quaestio quare, vel propter quid, quaerit de causa: cum enim quaeritur quare, vel propter quid quis ambulat, convenienter respondentes dicimus, ut sanetur. Et sic respondentes opinamur reddere causam.

Unde patet quod finis est causa. Non solum autem ultimum, propter quod efficiens operatur, dicitur finis respectu praecedentium; sed etiam omnia intermedia quae sunt inter primum agens et ultimum finem, dicuntur finis respectu praecedentium; et eodem modo dicuntur causa unde principium motus respectu sequentium: sicut inter medicinam, quae est primum agens in hoc ordine, et sanitatem quae est ultimus finis, sunt ista media: scilicet attenuatio, quae est propinquissima sanitati in his, qui superabundant in humoribus, et purgatio, per quam acquiritur attenuatio, et pharmacia, idest medicina laxativa, et ex qua purgatio causatur, et organa idest instrumenta quibus medicina vel pharmacia praeparatur et ministratur.

Huiusmodi etiam omnia sunt propter finem; et tamen unum eorum est finis alterius.

Nam attenuatio est finis purgationis, et purgatio pharmaciae. Haec

Ahora bien, puestos éstos intermedios, difieren entre sí en lo siguiente: algunos de ellos son instrumentos, como los utensilios con los cuales se prepara y administra la medicina, y la misma medicina administrada, que la naturaleza usa como instrumento; pero otros son obras, o sea, operaciones o acciones, como la purga y el alivio.

autem intermedia posita differunt adinvicem in hoc, quaedam eorum sunt organa, sicut instrumenta quibus medicina praeparatur et ministratur, et ipsa medicina ministrata qua natura utitur ut instrumento; quaedam vero sunt opera, idest operationes, sive actiones, ut purgatio et attenuatio.

Ya aquí se puede percibir la dificultad que entraña el fin como causa, y por lo tanto su consideración en *filosofía primera*. Esta dificultad no es ajena a toda la historia de la filosofía.

Por eso, más allá de las referencias históricas sobre el particular y de un análisis sobre el origen semántico del término *fin*, corresponde establecer en primer lugar la noción de *fin* en la perspectiva metafísica, esto es, bajo el objeto formal de esta disciplina sapiencial. Con las notas comprensivas judicialmente detectadas hay que abordar la determinación causal del fin. En último término corresponde hablar de la relación de la causa final con las otras causas, lo cual ya constituye un comienzo de intelección resolutive en lo que hace a la *filosofía primera*. Con esto he indicado las partes de la exposición de la causa final que se presentan a continuación.

2) La noción de fin según el objeto formal de esta disciplina

In X Metaph., lec. 5, n. 2028:

El fin es lo último en toda realidad, y que contiene la realidad.

Finis est id quod est ultimum in omni re, et quod continet rem.

In V Metaph., lec. 19, n. 1044:

Primero pone la razón de término, afirmando que término se dice aquello que es lo último de cualquier realidad, de modo que nada de lo que ha sido terminado anteriormente está fuera del mismo término, y todo lo que le pertenece está contenido dentro de la misma.

Primo ponit rationem termini; dicens, quod terminus dicitur quod est ultimum cuiuslibet rei, ita quod nihil de primo terminato est extra ipsum terminum; et omnia quae sunt eius, continentur intra ipsum.

III C. G., cap. 16 [1985-1987]:

Todo ente se ordena al fin mediante su acción; es preciso, pues, o que la misma acción sea fin, o que el fin de la acción sea también el fin del agente. Lo cual es su bien.

Además, el fin de cualquier cosa es aquello en lo cual se termina su apetito. Ahora bien, el apetito de cualquier realidad se acaba en lo bueno, pues los filósofos definen lo bueno así: *lo que todos apetecen* [I Ethic. I, 1 1094 a]. Luego el fin de cualquier realidad es algún bien.

Aún más, aquello a lo cual algo tiende cuando se encuentra fuera del mismo, y en lo que descansa cuando lo posee, es su fin.

Ahora bien, cada cosa si carece de la propia perfección, se mueve hacia ella en cuanto le es posible; mas si la posee, descansa en ella.

Luego el fin de cada una de las cosas es su perfección.

Ahora bien, la perfección de cada cosa es el bien de la misma. Luego, cada uno se ordena al bien como al fin.

I-II, q. 1, a. 8, c.:

Como dice el Filósofo en el II libro *De los Físicos*, y en el V libro *De los Metafísicos*, el fin se dice de dos maneras, a saber: *del que y por el que*; esto es, la misma realidad en la cual se encuentra la razón de *bien*, y el uso o adquisición de esa realidad.

Como si dijéramos que el fin del movimiento del cuerpo pesado es o el lugar inferior, como realidad, o aquello que es

Omne enim ens ordinatur in finem per suam actionem: oportet enim quod vel ipsa actio sit finis; vel actionis finis est etiam finis agentis. Quod est eius bonum.

Amplius. Finis rei cuiuslibet est in quod terminatur appetitus eius. Appetitus autem cuiuslibet rei terminatur ad bonum: sic enim philosophi diffiniunt bonum, quod omnia appetunt. Cuiuslibet igitur rei finis est ali-quod bonum.

Item. Illud ad quod aliquid tendit cum extra ipsum fuerit, et in quo quiescit cum ipsum habuerit, est finis eius.

Unumquodque autem, si perfectione propria careat, in ipsam movetur, quantum in se est: si vero eam habeat, in ipsa quiescit.

Finis igitur uniuscuiusque rei est eius perfectio.

Perfectio autem cuiuslibet est bonum ipsius. Unumquodque igitur ordinatur in bonum sicut in finem.

Sicut Philosophus dicit in II Physic. Et in V Metaphys., finis dupliciter dicitur, scilicet cuius, et quo, idest ipsa res in qua ratio boni invenitur, et usus sive adeptio illius rei.

Sicut si dicamus quod motus corporis gravis finis est vel locus inferior ut res, vel hoc quod est esse in loco

estar en un lugar inferior, como uso; y [que] el fin del avaro es o el dinero, como cosa, o la posesión del dinero, como uso. *inferiori, ut usus, et finis avari est vel pecunia ut res, vel possessio pecuniae ut usus.*

Esto nos permite hablar de la determinación causal del fin.

3) Determinación causal del fin

Planteamos la misma, en primer término, respecto al modo según el cual el fin es causa. Eso permitirá intuir el influjo entitativo de la causa final. Constituye el eje metafísico mismo en la determinación causal del fin. Nos da la índole propia de la causa final. Pero también podremos sacar de aquí algunas consecuencias o propiedades. Entonces:

a) Modalidad propia de causar del fin

Tenemos que comenzar estableciendo la modalidad propia de causar de la causa final en la *intención*, como lo refiere el siguiente texto:

I-II, q. 1, a. 1, ad 1:

El fin, aunque sea último en la ejecución, sin embargo es el primero en la intención del agente. Y de este modo tiene razón de *causa*.

Finis, etsi sit postremus in executione, est tamen primus in intentione agentis. Et hoc modo habet rationem causae.

III, q. 61, a. 3, ad 1:

La causa final no precede en el tiempo, sino solamente en la intención del agente.

Causa autem finalis non praecedit tempore, sed solum in intentione agentis.

Q. D. De verit., q. 22, a. 12, c.:

Tanto el fin como el eficiente se dice que mueven, pero de manera diversa, dado que en cualquier acción se consideran dos, a saber, el agente y la razón de obrar; como en la calefacción el fuego es agente y la razón de obrar el calor.

Tam finis quam efficiens movere dicuntur, sed diversimode; cum in qualibet actione duo considerentur: scilicet agens, et ratio agendi; ut in calefactione ignis est agens, et ratio agendi calor.

En cuanto al mover se dice que el fin mueve como razón de mover; pero el

In movendo dicitur finis movere sicut ratio movendi: sed efficiens sicut

eficiente como quien produce el movimiento, esto es, que educa el móvil de la potencia al acto.

Ahora bien, la razón de obrar es la forma del agente por la cual obra, de donde es preciso que se encuentre intrinsecamente en el agente para que obre. Sin embargo, no se encuentra intrinsecamente según el ser perfecto de la naturaleza, porque habiéndolo obtenido fenecer el movimiento; sino que se encuentra intrinsecamente en el agente a modo de intención; pues el fin es anterior en la intención, pero posterior en el ser. Y por esto el fin preexiste propiamente en quien mueve según el intelecto, al cual le corresponde recibir algo al modo de la intención, y no según el ser de la naturaleza.

III, q. 62, a. 6, c.:

Nada obsta que aquello que es posterior en el tiempo, antes de ser, mueva en tanto que precede en el acto del alma; como el fin, que es posterior en el tiempo, mueve al agente en cuanto es apprehendido y deseado por el mismo. Pero aquello que aún no es en la naturaleza de las cosas, no mueve según el uso de las cosas exteriores. De donde la causa eficiente no puede ser posterior en el ser, en el orden de la duración, como la causa final.

Q. D. De pot., q. 5, a. 1, c.:

El fin no es causa sino en cuanto mueve al eficiente a obrar, porque no es lo primero en el ser sino solamente en la intención.

agens motum, hoc est educens mobile de potentia in actum.

Ratio autem agendi est forma agentis per quam agit; unde oportet quod insit agenti ad hoc quod agat. Non autem inest secundum esse naturae perfectum, quia hoc habito quiescit motus; sed inest agenti per modum intentionis; nam finis est prior in intentione, sed posterior in esse. Et ideo finis praeexistit in movente proprie secundum intellectum, cuius est recipere aliquid per modum intentionis, et non secundum esse naturae.

Nihil autem prohibet id quod est posterius tempore, antequam sit, movere, secundum quod praecedat in actu animae, sicut finis, qui est posterior tempore, movet agentem secundum quod est apprehensus et desideratus ab ipso. Sed illud quod nondum est in rerum natura, non movet secundum usum exteriorum rerum. Unde causa efficiens non potest esse posterior in esse, ordine durationis, sicut causa finalis.

Finis non est causa, nisi secundum quod movet efficientem ad agendum; non enim est primum in esse, sed in intentione solum.

b) Influjo entitativo de la causa final

Q. D. De verit., q. 22, a. 2, c.:

Así como el influir de la causa eficiente es obrar, así también el influir de la causa final es ser apetecido y ser deseado.

Y por esto, al igual que el agente secundario no obra sino por la virtud del primer agente existente en él, así el fin secundario no es apetecido sino en virtud del fin principal existente en él, o sea, en cuanto está ordenado hacia él o tiene su semejanza.

I C. G., cap. 75 [644]:

La causalidad del fin consiste en que las otras cosas son deseadas en razón del mismo. Luego, cuanto más perfecto y más querido es el fin, más se extiende la voluntad de quien lo quiere a muchas cosas en razón de ese fin.

III C. G., cap. 17 [1990-1991]:

Si nada tiende a algo como al fin sino en cuanto el mismo es bueno, es necesario, pues, que el bien en cuanto bien sea fin [...]

Aquello que es máximo en cada género, es causa de todos aquellos que pertenecen a ese género [I Metaph, I, 5, 993 b], como el fuego que es lo más cálido, es causa del calor en otros cuerpos. Por tanto, el sumo bien, que es Dios, es causa de la bondad en todos los bienes. Luego también es causa de cualquier fin que se considere fin, dado que todo lo que es fin, es tal en cuanto es bueno.

Sicut autem influere causae efficientis est agere, ita influere causae finalis est appeti et desiderari.

Et ideo, sicut secundarium agens non agit nisi per virtutem primi agentis in eo existentem, ita secundarius finis non appetitur nisi per virtutem finis principalis in eo existentem: prout scilicet est ordinatum in illud, vel habet similitudinem eius.

Causalitas autem finis in hoc consistit quod propter ipsum alia desiderantur. Quanto igitur finis est perfectior et magis volitus, tanto voluntas volentis finem ad plura extenditur ratione finis illius.

Si enim nihil tendit in aliquid sicut in finem nisi in quantum ipsum est bonum, ergo oportet quod bonum in quantum bonum sit finis [...]

Item. Quod est maximum in unoquoque genere, est causa omnium illorum quae sunt illius generis; sicut ignis, qui est calidissimus, est causa caliditatis in aliis corporibus. Summum igitur bonum, quod est Deus, est causa bonitatis in omnibus bonis. Ergo et est causa cuiuslibet finis quod sit finis: cum quicquid est finis, sit huiusmodi in quantum est bonum.

I q. 5, a. 2, ad 1:

El bien, dado que tiene razón de *apetecible*, implica habitud de causa final, cuya causalidad es primera, porque el agente no obra sino en razón del fin, y desde el agente la materia es movida hacia la forma, de donde se dice que el fin es causa de las causas. Y así, en cuanto al causar, lo bueno es anterior al ente, como el fin con respecto a la forma.

Bonum autem, cum habeat rationem appetibilis, importat habitudinem causae finalis, cuius causalitas prima est, quia agens non agit nisi propter finem, et ab agente materia movetur ad formam, unde dicitur quod finis est causa causarum. Et sic, in causando, bonum est prius quam ens, sicut finis quam forma.

In I Sent., d. 8, q. 1, a. 3, c.:

Ahora bien, si se consideran según la razón de *causalidad*, así bueno es primero, porque *bueno* tiene razón de *causa final*; en cambio, *ser* sólo [tiene] razón de *causa ejemplar* y *eficiente* en Dios, y el fin es la primera causa en la razón de *causalidad*.

Si autem considerentur secundum rationem causalitatis, sic bonum est prius: quia bonum habet rationem causae finalis, esse autem rationem causae exemplaris et effectivae tantum in Deo: finis autem est prima causa in ratione causalitatis.

In I Sent., d. 34, q. 2, a unic., ad 4:

Lo bueno se dice *difusivo* a modo de fin, en cuanto se dice que el fin mueve al eficiente.

Bonum dicitur diffusivum per modum finis, secundum quod dicitur quod finis movet efficientem.

Q. D. De verit., q. 21, a. 2, c.:

Dado que la razón de *bien* consiste en lo siguiente: que algo sea *perfectivo* de otro a modo de fin, todo aquello que tiene razón de *fin*, tiene también razón de *bien*.

Cum ratio boni in hoc consistat quod aliquid sit perfectivum alterius per modum finis, omne illud quod invenitur habere rationem finis, habet etiam rationem boni.

Pues bien, dos pertenecen a la razón de *fin*, a saber, que sea *apetecido* o *deseado* por aquellos que aún no alcanzan el fin, y que sea *amado*, y como *delectable*, por aquellos que participan el fin, dado que es de la misma razón tender al fin y descansar en cierto modo en el fin; como la

Duo autem sunt de ratione finis; ut scilicet sit appetitum vel desideratum ab his quae finem nondum attingunt, et ut sit dilectum, et quasi delectabile, ab his quae finem participant: cum eiusdem rationis sit tendere in finem, et in fine quodammodo quiescere; sicut

piedra, por la misma naturaleza se mueve hacia el centro y descansa en el centro.

Ahora bien, encontramos que estos dos convienen al mismo ser.

En efecto, lo que aún no participa del ser, tiende con cierto apetito natural al ser, por lo que aun la materia apetece la forma, según el Filósofo en el I libro *De los Físicos*. En cambio todo lo que ya tiene ser, ama naturalmente ese su ser y lo conserva con toda su virtualidad [...]

Luego, el mismo ser tiene razón de *bien*. De donde, así como es imposible que algo sea ente sin que tenga ser, así también es necesario que todo ente sea bueno por el hecho mismo de que tiene ser, aun cuando también en muchos entes se agreguen muchas otras razones de *bondad* sobre su ser, por el cual subsisten.

III C. G. cap. 18 [2000]:

Hay un fin que, aunque obtenga la primacía en causar en cuanto está en la intención, sin embargo es posterior en el ser. Lo cual acontece, por cierto, en cualquier fin que el agente establece con su acción; como el médico establece la salud por su acción en el enfermo, la cual, sin embargo, es su fin. En cambio, hay otro fin que, al igual que es precedente en el causar, así también precede en el ser; como se dice *fin* aquello que algo intenta adquirir mediante su acción o movimiento, como el fuego por su movimiento [alcanza] el lugar superior, y el rey la ciudad mediante la lucha.

per eandem naturam lapis movetur ad medium, et quiescit in medio.

Haec autem duo inveniuntur competere ipsi esse.

Quae enim nondum esse participant, in esse quodam naturali appetitu tendunt; unde et materia appetit formam, secundum philosophum in I phys. Omnia autem quae iam esse habent, illud esse suum naturaliter amant, et ipsum tota virtute conseruant [...]

Ipsum igitur esse habet rationem boni. Unde sicut impossibile est quod sit aliquid ens quod non habeat esse, ita necesse est ut omne ens sit bonum ex hoc ipso quod esse habet; quamvis etiam et in quibusdam entibus multae aliae rationes bonitatis superaddantur supra suum esse quo subsistunt.

Finis autem aliquis invenitur qui, etiam si primatum obtineat in causando secundum quod est in intentione, est tamen in essendo posterius. Quod quidem contingit in quolibet fine quem agens sua actione constituit: sicut medicus constituit sanitatem per suam actionem in infirmo, quae tamen est finis eius. Aliquis autem finis invenitur qui, sicut est praecedens in causando, ita etiam in essendo praecedit: sicut dicitur finis id quod aliquid sua actione vel motu acquirere intendit, ut locum sursum ignis per suum motum, et civitatem rex per pugnam.

Hay que recalcar que ese ser deseado o apetecido, propio del influjo entitativo de la causa final, es algo real objetivo que compete a todo ente en tanto que ente, y no se puede reducir a un ámbito meramente subjetivo con connotaciones éticas.

c) Consecuencias o propiedades de la determinación causal del fin

A este respecto podemos indicar lo siguiente:

α. Q. D. De pot., q. 3, a. 18, ad 5:

El fin, aunque es anterior en la intención, no obstante es último en la operación.

Finis autem, licet sit prius in intentione, est tamen ultimus in operatione.

β. I, q. 44, a. 4, c.:

Todo agente obra en razón de un fin; de lo contrario desde la acción del agente no se seguiría más esto que aquello, salvo por casualidad.

Omne agens agit propter finem, alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud, nisi a casu.

γ. La subordinación causal se encuentra por sí (*per se*) en el orden de los fines en cuanto responde a la razón de causar (*ratio causandi*). Esto se puede percibir en el texto que presenta la causa final: **In V Metaph., lec. 2, n. 771**. Luego también aparece como tal en:

I-II, q. 1, a. 4, c.:

Hablando por sí, desde cualquier perspectiva es imposible proceder al infinito en los fines. Pues, en todos los que tienen por sí un orden recíproco, es preciso que, quitado el primero, se remuevan aquellos que están [ordenados] al primero.

Per se loquendo, impossibile est in finibus procedere in infinitum, ex quacumque parte. In omnibus enim quae per se habent ordinem ad invicem, oportet quod, remoto primo, removeantur ea quae sunt ad primum.

Por lo que el Filósofo prueba en el VIII libro *De los Físicos*, que es imposible en las causas movientes proceder al infinito, porque ya no habría un primer moviente, quitado el cual, los otros no pueden mover, dado que no mueven sino

Unde Philosophus probat, in VIII Physic., quod non est possibile in causis moventibus procedere in infinitum, quia iam non esset primum movens, quo subtracto alia movere non possunt, cum non moveant nisi

por el hecho de que son movidos por un primer moviente.

Ahora bien, en los fines se encuentra un doble orden, a saber: el orden de intención y el orden de ejecución, y en ambos órdenes es preciso que haya algo primero. En efecto, aquello que es primero en el orden de la intención es como principio que mueve al apetito; de donde, quitado el principio, el apetito no será movido por nada. En cambio, aquello que es principio en la ejecución es aquello de donde comienza la operación; por esto, quitado este principio, nada comenzaría a obrar algo. Ahora bien, el principio de la intención es el último fin, en cambio, el principio de la ejecución es el primero de aquellos que dicen orden a un fin. De este modo, pues, en ningún sentido es posible proceder al infinito, porque si no hubiese un último fin, nada se apetecería, ni se acabaría acción alguna, ni tampoco se aquietaría la intención del agente. Pues, si no hubiese primero en aquellos que están ordenados a un fin, nada empezaría a obrar algo, ni se terminaría el consejo, sino que se procedería al infinito.

En cambio, en aquellos que no tienen orden por sí, sino que se unen entre sí incidentalmente, nada prohíbe tener infinitud, pues las causas incidentales son indeterminadas. Y de este modo acontece que haya infinitud incidental en los fines y en aquellos que están ordenados a un fin.

per hoc quod moventur a primo movente.

In finibus autem invenitur duplex ordo, scilicet ordo intentionis, et ordo executionis, et in utroque ordine oportet esse aliquid primum. Id enim quod est primum in ordine intentionis est quasi principium movens appetitum, unde, subtracto principio, appetitus a nullo moveretur. Id autem quod est principium in executione, est unde incipit operatio, unde, isto principio subtracto, nullus inciperet aliquid operari. Principium autem intentionis est ultimus finis, principium autem executionis est primum eorum quae sunt ad finem. Sic ergo ex neutra parte possibile est in infinitum procedere, quia si non esset ultimus finis, nihil appeteretur, nec aliqua actio terminaretur, nec etiam quiesceret intentio agentis; si autem non esset primum in his quae sunt ad finem, nullus inciperet aliquid operari, nec terminaretur consilium, sed in infinitum procederet.

Ea vero quae non habent ordinem per se, sed per accidens sibi invicem coniunguntur, nihil prohibet infinitatem habere, causae enim per accidens indeterminatae sunt. Et hoc etiam modo contingit esse infinitatem per accidens in finibus, et in his quae sunt ad finem.

Esta subordinación pertenece a un orden intelectual, o sea, se da según la inteligencia, aunque no se debe entender como opuesto a lo real. Aún así en lo real se presenta la objeción de un proceso en infinito el cual no concierne a la consideración propia de un desarrollo de *teología filosófica*, que procede a través de las causas *per se*. La objeción reza así:

I-II, q. 1, a. 4 obj. 1:

Pues el bien, según su razón, es difusivo de sí, como se evidencia por Dionisio en el cap. IV *Sobre los Nombres Divinos*.

Luego, si lo que procede del bien, también es bueno, es preciso que ese bien funda otro bien; y así el proceso del bien es al infinito.

Pero el bien tiene razón de *fin*.

Consiguientemente en los fines hay un proceso al infinito.

Bonum enim, secundum suam rationem, est diffusivum sui; ut patet per dionysium, IV cap. De Div. Nom.

Si ergo quod procedit ex bono, ipsum etiam est bonum, oportet quod illud bonum diffundat aliud bonum, et sic processus boni est in infinitum.

Sed bonum habet rationem finis.

Ergo in finibus est processus in infinitum.

La respuesta de santo Tomas se expresa en los siguientes términos:

I-II, q. 1, a. 4, ad 1:

Corresponde a la razón de *bien* que algo fluya desde el mismo, y no que el mismo proceda de otro. Y por esto, como el bien tiene razón de *fin*, y el primer bien es el último fin, la razón aducida arriba no prueba que no haya un último fin, sino que, supuesto el primer fin, se proceda al infinito de modo descendente hacia aquellos que están ordenados al fin. Y eso ciertamente convendría si se considerara la sola virtud del primer bien, que es infinita. Pero, como el primer bien tiene difusión según el entendimiento, al que concierne fluir hacia los causados según una cierta forma, un cierto modo se aplica al flujo de los bienes desde el primer bien por el cual

De ratione boni est quod aliquid ab ipso effluat, non tamen quod ipsum ab alio procedat. Et ideo, cum bonum habeat rationem finis, et primum bonum sit ultimus finis, ratio ista non probat quod non sit ultimus finis; sed quod a fine primo supposito procedatur in infinitum inferius versus ea quae sunt ad finem. Et hoc quidem competeret, si consideraretur sola virtus primi boni, quae est infinita. Sed quia primum bonum habet diffusionem secundum intellectum, cuius est secundum aliquam certam formam profluere in causata; aliquis certus modus adhibetur bonorum effluxui

todos los otros bienes participan la virtud difusiva.

a primo bono, a quo omnia alia bona participant virtutem diffusivam.

I C. G., cap. 38 [312]:

En las causas finales no se procede al infinito pues el infinito repugna al fin. Ahora bien, lo bueno tiene razón de *fin*. Luego, es preciso llegar a un bien primero, que no sea bueno participativamente en orden a otro, sino que sea bueno por su esencia.

In causis finalibus non proceditur in infinitum, infinitum enim repugnat fini; bonum autem rationem finis habet. Oportet igitur devenire ad aliquod bonum primum, quod non participative sit bonum per ordinem ad aliquid aliud, sed sit per essentiam suam bonum.

4) La relación de la causa final con las otras causas

Toda la exposición hecha de la causa final lleva a la consideración de la relación de la misma con las otras causas. Se inicia aquí una primera intuición final de la *filosofía primera* en sentido estricto. Se lo percibe en:

Q. D. De verit. q. 21, a. 3, ad 3:

El fin es anterior en el causar a cualquiera de las otras causas [...]. Pero examinando en absoluto la forma y el fin, puesto que la misma forma es fin, la forma es anterior considerada en sí que [considerada] en cuanto que es fin de otro.

Finis est prior in causando quam aliqua aliarum causarum [...] Sed absolute considerando formam et finem, cum ipsa forma sit finis, prior est ipsa forma in se considerata quam secundum quod est alterius finis.

I, q. 5, a. 4, c.:

En el causar, primero se encuentra el bien y el fin que mueve al eficiente, en segundo término, la acción del eficiente que mueve hacia la forma; en tercer término se da la forma.

In causando autem, primum invenitur bonum et finis, qui movet efficientem; secundo, actio efficientis, movens ad formam; tertio advenit forma.

I-II, q. 1, a. 2, c.:

La primera entre todas las causas es la causa final. La razón es porque la materia no obtiene la forma sino en cuanto es movida por el agente, pues nada pasa por sí mismo de la potencia al acto.

Prima autem inter omnes causas est causa finalis. Cuius ratio est, quia materia non consequitur formam nisi secundum quod movetur ab agente, nihil enim reducit se de potentia in

Ahora bien, el agente no mueve sino por la intención del fin. Pues si el agente no estuviese determinado a un efecto, no obraría más esto que aquello. Luego, para que produzca un efecto determinado, es necesario que se determine a algo establecido, lo cual tiene razón de *fin*. Ahora bien, esta determinación, como en la naturaleza racional se hace por el apetito racional, que se denomina *voluntad*, de igual manera en los otros se hace por inclinación natural, que se denomina *apetito natural*.

actum. Agens autem non movet nisi ex intentione finis. Si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quam illud, ad hoc ergo quod determinatum effectum producat, necesse est quod determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis. Haec autem determinatio, sicut in rationali natura fit per rationalem appetitum, qui dicitur voluntas; ita in aliis fit per inclinationem naturalem, quae dicitur appetitus naturalis

Además, esta relación de esta causa con las otras causas se puede apreciar en el texto transcrito al hablar del influjo entitativo de la causa final. Ahora tiene un nuevo contexto. Se trata de:

I, q. 5, a. 2, ad 1:

El bien, dado que tiene razón de *apetecible*, implica hábito de causa final, cuya causalidad es primera, porque el agente no obra sino en razón del fin, y desde el agente la materia es movida hacia la forma, de donde se dice que el fin es causa de las causas. Y así, en cuanto al causar, lo bueno es anterior al ente, como el fin con respecto a la forma.

Bonum autem, cum habeat rationem appetibilis, importat habitudinem causae finalis, cuius causalitas prima est, quia agens non agit nisi propter finem, et ab agente materia movetur ad formam, unde dicitur quod finis est causa causarum. Et sic, in causando, bonum est prius quam ens, sicut finis quam forma.

También se puede apreciar esta doctrina en: In V Metaph., lec. 2, n. 775. Este texto corresponde más explícitamente a la correlación causal como síntesis intelectual de *filosofía primera*. Allí a su vez se sintetiza la visión de la causa final en la relación causativa con las otras causas.

Tema VI

Correlacion de causas

Hemos comenzado con una primera explicitación de las causas. Eso ha sido tratado en el tema I que desarrolló lo correspondiente a las causas en general. Luego de manera más explícita nos hemos detenido en la consideración de cada una de las causas a modo de las especies desarrolladas en los temas II-V. Ahora, de acuerdo a la metodología intelectual llegamos a una intuición final en lo que a causas se refiere. Esto es lo que presentamos en el tema VI y lo titulamos como *Correlación de causas*. Se trata ahora de integrar los influjos entitativos antes expuestos en una visión intelectual sintética que los reasuma, por cuanto las causas mutuamente se conjugan. La exposición correspondiente la encontramos en los siguientes textos:

In V Metaph., lec. 2, n. 775:

Hay que tener en cuenta que, dado que son cuatro las causas indicadas con anterioridad, dos de ellas se corresponden entre sí y las otras dos [son] semejantes. Pues el eficiente y el fin se corresponden entre sí, dado que el eficiente es principio del movimiento y el fin [su] término.

Y de modo semejante [se corresponden] la materia y la forma, pues la forma da el ser y la materia [lo] recibe. Así entonces, el eficiente es causa del fin y el fin es causa del eficiente.

El eficiente es causa del fin en cuanto al ser, porque el eficiente moviendo conduce a que el fin sea. En cambio, el fin es causa del eficiente, no en cuanto al ser, sino en cuanto a la razón de *causalidad*. Pues

Sciendum est autem, quod cum sint quatuor causae superius positaе, earum duae sibiinvicem correspondent, et aliae duae similiter. Nam efficiens et finis sibi correspondent invicem, quia efficiens est principium motus, finis autem terminus.

Et similiter materia et forma: nam forma dat esse, materia autem recipit. Est igitur efficiens causa finis, finis autem causa efficientis.

Efficiens est causa finis quantum ad esse quidem, quia movendo perducit efficiens ad hoc, quod sit finis. Finis autem est causa efficientis non quantum ad esse, sed quantum ad rationem causalitatis. Nam efficiens est causa

el eficiente es causa en cuanto obra; pero no obra sino a causa del fin. De donde el eficiente tiene su causalidad del fin. Por su parte, la forma y la materia son causa entre sí en cuanto al ser. La forma con respecto a la materia en cuanto le da el ser en acto, y la materia respecto a la forma en cuanto la sustenta. Y digo que ambas son entre sí causa del ser, ya absolutamente, ya bajo algún respecto. Pues la forma sustancial da el ser a la materia de modo absoluto. En cambio, la forma accidental [da el ser] en algo, por cuanto también es forma. Además, la materia a veces no sustenta a la forma según el ser de modo absoluto, sino en cuanto es forma de esto [de esta cosa], la cual [forma] tiene ser en esto [particular], como se tiene el cuerpo humano respecto al alma racional.

In V Metaph., lec. 3, n. 782:

Es de saber que aunque en algunos el fin sea lo último en el ser, sin embargo, en la causalidad siempre es anterior. De donde se dice *causa de las causas*, porque es causa de la causalidad en todas las causas. En efecto, es causa de la causalidad de la [causa] eficiente como se ha dicho ya. Ahora bien, la eficiente es causa de la causalidad tanto de la materia como de la forma. Pues, por su movimiento hace a la materia receptiva de la forma, y a la forma ser en la materia. Y por consiguiente, también el fin es causa de la causalidad tanto de la materia como de la forma; por esto las principales demostraciones se asumen por el fin en aque-

inquantum agit: non autem agit nisi causa finis. Unde ex fine habet suam causalitatem efficiens. Forma autem et materia sibiinvicem sunt causa quantum ad esse. Forma quidem materiae inquantum dat ei esse actu; materia vero formae inquantum sustentat ipsam. Dico autem utrumque horum sibi invicem esse causam essendi vel simpliciter vel secundum quid. Nam forma substantialis dat esse materiae simpliciter. Forma autem accidentalis secundum quid, prout etiam forma est. Materia etiam quandoque non sustentat formam secundum esse simpliciter, sed secundum quod est forma huius, habens esse in hoc, sicut se habet corpus humanum ad animam rationalem.

Sciendum autem est, quod licet finis sit ultimus in esse in quibusdam, in causalitate tamen est prior semper. Unde dicitur causa causarum, quia est causa causalitatis in omnibus causis. Est enim causa causalitatis efficientis, ut iam dictum est. Efficiens autem est causa causalitatis et materiae et formae. Nam facit per suum motum materiam esse susceptivam formae, et formam inesse materiae. Et per consequens etiam finis est causa causalitatis et materiae et formae; et ideo potissimae demonstrationes sumuntur a fine, in illis in quibus agitur aliquid propter finem,

llos en los cuales se obra algo en razón del fin; como en las realidades naturales, en las morales y en las artificiales.

Op. De princ. nat., cap. 4, n. 356:

Es de saber también que es posible que algo uno e idéntico sea causa y causado respecto de lo mismo, pero de modo diverso; como el caminar es causa de la salud como eficiente, pero la salud es causa del caminar como fin, pues el caminar a veces acontece por causa de la salud. Y también el cuerpo es materia del alma, y el alma forma del cuerpo.

En efecto, el eficiente se dice *causa* respecto del fin, dado que el fin no está en acto sino por la operación del agente; pero el fin se dice *causa* del eficiente, dado que [el eficiente] no obra sino por la intención del fin. De donde el eficiente es causa de aquello que es fin, por ejemplo, que haya salud. Sin embargo, no hace que el fin sea fin, y por consiguiente no es causa de la causalidad del fin, es decir, no hace que el fin sea [causa] final; como el médico produce la salud en acto, pero no hace que la salud sea fin.

Ahora bien, el fin no es causa de aquello que es el eficiente, sino que es causa de que el eficiente sea eficiente; en efecto, la salud no hace que el médico sea médico (y digo la salud que se produce cuando obra el médico), pero hace que el médico sea [causa] eficiente. De donde el fin es causa de la causalidad del eficiente, porque hace que el eficiente sea eficiente; y de modo semejante hace que la materia

sicut in naturalibus, in moralibus et artificialibus.

Sciendum est etiam quod possibile est ut aliquid idem sit causa et causatum respectu eiusdem, sed diversimode: ut deambulatio est causa sanitatis ut efficiens, sed sanitas est causa deambulationis ut finis: deambulatio enim est aliquando propter sanitatem. Et etiam corpus est materia animae, anima vero est forma corporis.

Efficiens enim dicitur causa respectu finis, cum finis non sit in actu nisi per operationem agentis: sed finis dicitur causa efficientis, cum non operetur nisi per intentionem finis. Unde efficiens est causa illius quod est finis: ut sit sanitas; non tamen facit finem esse finem, et ita non est causa causalitatis finis, idest non facit finem esse finalem: sicut medicus facit sanitatem esse in actu, non tamen facit quod sanitas sit finis.

Finis autem non est causa illius quod est efficiens, sed est causa ut efficiens sit efficiens: sanitas enim non facit medicum esse medicum (et dico sanitatem quae fit operante medico), sed facit ut medicus sit efficiens. Unde finis est causa causalitatis efficientis, quia facit efficiens esse efficiens: similiter facit materiam esse materiam, et formam esse formam, cum materia

sea materia, y la forma sea forma, dado que la materia no recibe la forma sino en razón del fin, y la forma no perfecciona la materia sino por el fin. De donde se dice que el fin es *causa de las causas*, porque es causa de la causalidad en todas las causas.

A su vez, la materia se dice *causa de la forma* en cuanto la forma sólo está en la materia; y de modo semejante la forma es causa de la materia en cuanto la materia sólo tiene el ser en acto por la forma. En efecto, la materia y la forma se dicen relativamente entre sí, como se afirma en el II libro *De los Físicos*. Pues se dicen respecto al compuesto como las partes respecto al todo, y lo simple a lo compuesto.

Q. D. De pot., q. 3, a. 16, c:

Las causas son cuatro, de las cuales dos, a saber, la materia y el eficiente, preceden a lo causado según el ser interno; por su parte, el fin, aunque no [lo preceda] según el ser, sin embargo [sí lo precede] según la intención; en cambio la forma, en cuanto es forma, [no lo precede] de ningún modo [...]. Y aunque la forma sea el fin de la operación, en el que termina la operación del agente, sin embargo, no todo fin es forma. En efecto, hay un fin de la intención al margen del fin de la operación, como se evidencia en la casa. Pues su forma es el fin que termina la operación del constructor; sin embargo, allí no se termina su intención, sino en un fin ulterior, que es la habitación; como si se dijese que el fin de la operación es la forma de la casa, y el de la intención, la habitación.

non suscipiat formam nisi per finem, et forma non perficiat materiam nisi per finem. Unde dicitur quod finis est causa causarum, quia est causa causalitatis in omnibus causis.

Materia enim dicitur causa formae, inquantum forma non est nisi in materia; et similiter forma est causa materiae, inquantum materia non habet esse in actu nisi per formam. Materia enim et forma dicuntur relative ad invicem, ut dicitur in II Physicorum. Dicuntur enim ad compositum sicut partes ad totum, et simplex ad compositum.

Causae autem sunt quatuor, quarum duae, scilicet materia et efficiens, praecedunt causatum, secundum esse internum; finis vero etsi non secundum esse, tamen secundum intentionem; forma vero neutro modo, secundum quod est forma [...] Et quamvis forma sit finis operationis, ad quem operatio agentis terminatur, non tamen omnis finis est forma. Est enim aliquis finis intentionis praeter finem operationis, ut patet in domo. Nam forma eius est finis terminans operationem aedificatoris; non tamen ibi terminatur intentio eius, sed ad ulteriorem finem, quae est habitatio; ut sic dicatur, quod finis operationis est forma domus, intentionis vero habitatio.

Tercera Perspectiva

**Teología filosófica: el conocimiento
filosóficamente posible acerca de Dios**

Como culminación de la orientación causal que corresponde a la *filosofía primera*, llegamos al *conocimiento filosóficamente posible acerca de Dios*. Estamos con esto en la *teología filosófica* según la misma expresión de santo Tomás al plantear la triple perspectiva de intelectualidad en el *Proemio a los Metafísicos*. En la historia de la filosofía moderna, debido a ciertos planteos acerca del problema del mal y su relación con Dios, Leibniz la ha denominado *teodicea*. Aceptamos esta expresión con un sentido amplio, en cuanto que el probar que Dios *es* tiene sus dificultades. Esta presentación comprende la segunda sección de este tomo.

Afrontar el tema de Dios es algo que no se puede hacer sin que se presenten complicaciones y cuestionamientos. No es algo evidente; no es algo que se nos presente en el nivel del conocimiento sensible. Además el hecho de abordarlo tiene consecuencias en la conducta de los hombres. En último término da un sentido a la vida de los mismos. Todo esto exige poner atención y delicadeza en su tratamiento. Constituye una fundamentación racional que tiene sus implicancias en el obrar moral y religioso. Dicha fundamentación no se puede plantear a nivel vulgar sino que debe darse entre aquellos que se dedican a la investigación profunda en el marco de la filosofía. Es lo que aquí intentaremos desarrollar.

El acceso al tema de Dios puede realizarse de diversas maneras. Dios revela verdades acerca de sí mismo. Algunas verdades sobrepasan lo que se puede alcanzar por el esfuerzo natural del hombre, como por ejemplo el misterio de la Trinidad. En este caso el hombre responde con fe a dichas verdades. Incluso Dios revela verdades acerca de sí mismo en el orden natural, a las cuales el hombre puede acceder no sin cierta dificultad. Eso presenta la conveniencia de la revelación de esas verdades tal como se dice en el I libro *Contra Gentiles* cap. IV. Sobre este punto nos detendremos con mayor explicitación al tratar de manera especial el tema.

Todo esto exige poner atención y delicadeza en su tratamiento, detenerse con precisiones en los enfoques para acceder a su explicitación. Ya se hizo mención de las diversas maneras de acceder al tema de Dios. Hemos referido

diversos enfoques para hacer afirmaciones sobre Dios. Incluso se ha indicado la posibilidad de diversos títulos para esta disciplina mental. Todo esto nos obliga a plantear, en primer término, el tema VII: *Introducción al tratado filosófico sobre Dios o problema de la teodicea*. De lo dicho se hace necesario establecer el margen dentro del cual podemos seguir un proceso de explicitación intelectual. Como centro del problema hay que presentar las dificultades y/o connotaciones que este tratado lleva consigo. Las hay por el tema en sí; las hay por las condiciones humanas frente al conocimiento de Dios; y finalmente las hay por las diversas opiniones que se han vertido al respecto en la historia de la filosofía. Frente a este panorama se debe optar por el camino a seguir en la Explicitación correspondiente.

Así podemos adentrarnos en la exposición de la *teología filosófica*. Debemos comenzar por fijar los márgenes dentro de los cuales se debe presentar la posibilidad correcta de un conocimiento sobre el ser de Dios. Así desarrollamos el tema VIII: *Preámbulos para un correcto conocimiento de Dios en filosofía*. Esto implica establecer los límites de una metafísica verdadera y realista. Luego hay que estructurar las diversas posibilidades de conocer o no a Dios, hacer su análisis crítico y establecer lo verdadero y lo falso en estas posturas. Ello conlleva a fijar la tesis según la cual se afirma que Dios *es* por vía de un determinado tipo de demostración. Tiene sus consecuencias metodológicas en el desarrollo de las pruebas o demostraciones a seguir.

Se llega de esta manera al punto fundamental de la *teología filosófica*. Se trata del tema IX: *Demostración de que Dios es. Las vías para afirmar que Dios es*. Después de ambientar el tema se transcriben analíticamente las cinco vías que expone santo Tomás. Se amplía el contenido en este texto, haciendo su correspondiente valoración. Dadas las dificultades que el tema lleva en sí, se responde a las objeciones presentadas.

Después de haber demostrado que Dios *es*, a partir de esta afirmación se pueden deducir los atributos que se predicán filosóficamente a Dios. Es el tema X: *Conocimiento natural de Dios en sí mismo*. Preferimos expresar este título con la indicación de que se trata de *atributos*, en lugar de hablar de *conocimiento de la esencia de Dios*, lo cual escapa a toda posibilidad filosófica. En primer término hay que indicar el contenido y la predicación de estas atribuciones. Luego pasamos al desarrollo de las mismas, distinguiendo la atribución prioritaria de la *simplicidad transcendente*; y los otros atributos que le siguen, ya sean de manera inmediata o mediata.

Hay que terminar resolutivamente en la *disciplina sapiencial* y en especial desde la perspectiva de una *teología filosófica* con el tema XI: *Consideración resolutiva de la disciplina sapiencial*. A su vez a este desarrollo lo hemos dividido en dos partes. El primero es el tema XI.I: *teología filosófica y metafísica del ente finito*, que es la visión resolutiva que señala la diferencia entre el ser de Dios en sí mismo y lo que en último término constituye a la realidad finita en cuanto tal. De ahí se debe establecer la relación de Dios a las creaturas y de las creaturas a Dios. La visión presentada termina en la intuición final de *Dios como causa de todo entitativo finito*. Esto comprende a la segunda división que hemos denominado tema XI.II: *Visión resolutiva causal desde Dios*. Esta segunda parte necesita explayarse en dos consideraciones. Por un lado, hay que explicitar que Dios sea primera causa eficiente análoga. Nos referimos a *la producción de las cosas por Dios*. Esto tiene sus peculiaridades, en especial respecto a aquello que hace a la causa al modo de la materia y a la forma, y también consecuencias respecto a cómo lo operado en la criatura se puede atribuir a Dios. Por último, en esta consideración de Dios como causa de todo entitativo finito hay que incluir la causa final. Estamos ante el tratado del *gobierno divino* en los límites que la filosofía puede alcanzar. Aún así se pueden distinguir dos exposiciones: una está referida a la conservación en el ser; la otra, más delicada en las precisiones filosóficas, dice referencia al *movimiento de las cosas por Dios*.

Tema VII

Introducción al Tratado Filosófico sobre Dios. El problema de la Teodicea

A. Este tratado dentro de la disciplina sapiencial

Al presentar la consideración de los principios del sujeto de esta disciplina sapiencial hemos indicado cómo comprende dos tratados. El primero ha sido desarrollado a través de la explicitación acerca de las causas según una perspectiva de filosofía primera, acorde a las expresiones del Prólogo. Ahora corresponde abocarse al tratado acerca de lo que filosóficamente podemos conocer sobre Dios. Se trata, según los términos ya explicados, de continuar en la orientación analógica causal. Ya dijimos cómo, al establecer esta orientación causal analógica, nos enfrentamos con el orden de semejanza analógica entre Dios y las creaturas. Constituye el siguiente paso del texto ya transcrito al hablar de las causas. Nos referimos expresamente a I, q. 4, a. 3, c. En efecto, al hacer la resolución intuitiva de la causa eficiente sobre la composición comúnmente denominada de esencia y existencia, encontrábamos el siguiente adagio: todo agente obra en cuanto está en acto (*omne agens agit in quantum est in actu*). Más allá de los términos de la forma o de lo esencial que pertenecen al ente finito, queda abierto como problema la aplicación de la noción de acto al ser, que, según el texto del Comentario al I libro *De las Perihemeneias*, lec. 5, n. 20, constituye la razón de ente (*ratio entis*). Hemos indicado cómo también esa resolución debía ser completada con otros textos para que adquieran su significación plena. Nos referimos expresamente a: III libro *Contra Gentiles*, cap. 67 [24129]; *Cuestiones disputadas sobre la Potencia*, q. 3, a. 7, c, y III libro *Contra Gentiles*, cap. 21 [973; 974; 975].

En consecuencia, después de haber desarrollado el tratado acerca de Las causas, estimamos que debemos explicitar todo lo referente a lo que filosóficamente podemos conocer sobre Dios según los términos de la analogía causal recientemente indicados. Se trata entonces de desarrollar el problema planteado que ha quedado abierto en el tratado acerca de las causas. En efecto, el solo tratado de las causas es insuficiente para una última explicación que englobe la totalidad de lo que se debe considerar en una sabiduría filosófica.

Este tratado sobre lo que filosóficamente podemos conocer acerca de Dios tiene su perfecta correspondencia con el *Prólogo* del *Comentario* de Santo Tomás a los *Libros metafísicos* de Aristóteles. En efecto, ya hemos señalado en este texto la perspectiva propiamente intelectual que trata de lo máximamente inteligible en el marco propio de la *disciplina sapiencial*. Sin embargo no podemos olvidar la unidad de esta disciplina en su triple perspectiva de intelectualidad contenida en el *Prólogo*, tal como se ha afirmado en la *presentación proemial*. Ahora desarrollaremos según toda su posible explicitación lo que corresponde a lo denominado por santo Tomás como *teología que tratan los filósofos*. El siguiente texto es la base de todo el desarrollo posterior.

Pr. In Metaph.:

Ahora bien, aquello máximamente inteligible puede considerarse de tres maneras [...]

En tercer término, desde el mismo conocimiento de la inteligencia. Pues dado que cada cosa tiene fuerza intelectual en la medida en que está desprovista de materia, es preciso que sean más inteligibles aquellos que están más separados de la materia.

Pues es necesario que el inteligible y el entendimiento estén proporcionados y sean de un mismo género, dado que el entendimiento y el inteligible en acto son uno.

Pues bien, aquellos que no solamente se abstraen de la materia individual, como las formas naturales asumidas en universal, de las que trata la ciencia natural, sino de toda materia sensible, son los más separados de la materia.

Y no solamente en el orden racional, como las matemáticas, sino también en cuanto al ser, como Dios y las inteligencias [...]

Maxime autem intelligibilia tripliciter accipere possumus [...]

Tertio ex ipsa cognitione intellectus. Nam cum unaquaque res ex hoc ipso vim intellectivam habeat, quod est a materia immunis, oportet illa esse maxime intelligibilia, quae sunt maxime a materia separata.

Intelligibile enim et intellectum oportet proportionata esse, et unius generis, cum intellectus et intelligibile in actu sint unum.

Ea vero sunt maxime a materia separata, quae non tantum a signata materia abstrahunt, sicut formae naturales in universali acceptae, de quibus tractat scientia naturalis, sed omnino a materia sensibili.

Et non solum secundum rationem, sicut mathematica, sed etiam secundum esse, sicut Deus et intelligentiae [...]

En efecto, se dice *ciencia divina* o *teología*, en cuanto considera las sustancias antedichas.

Dicitur enim scientia divina sive theologia, inquantum praedictas substantias considerat.

La presentación hecha corresponde al enfoque de la consideración filosófica sobre Dios dentro del marco de lo máximamente intelectual, objeto de la *disciplina sapiencial*. Es lo expresado en el *Proemio* a los *Metafísicos*. Con precisión responde al enunciado del título como introducción a la *teología filosófica*. Pero también en el título se ha enunciado como *Problema de la teodicea*. La razón de esta segunda parte del título se da por cuanto el tema tiene sus dificultades. Es lo que nos ha llevado a poder hablar de *teodicea* con una visión más amplia de lo presentado por Leibniz y Wolff, tal como lo hemos mencionado en la presentación general a la tercera perspectiva. De hecho nos encontramos con cuatro tipos de dificultades que desarrollamos en el punto B.

B. Las dificultades y/o connotaciones que este tratado lleva consigo

Al presentar este tratado afirmamos que respondía a un avance filosófico dentro del marco de la *disciplina sapiencial*. Pero también afirmamos que tal avance lleva consigo dificultades peculiares. Este avance solo será posible una vez que hayamos presentado las dificultades con sus connotaciones en el contexto de la *disciplina sapiencial* incluyendo en ello una referencia histórica. Con posterioridad presentaremos la tesis de Santo Tomás. Luego daremos respuesta a las diversas posturas planteadas. Por eso en primer término nos abocamos a desarrollar las dificultades. Después seguiremos el desarrollo tomasiano de una teología filosófica. Con posterioridad haremos las aclaraciones a las distintas posturas presentadas.

Desde esta perspectiva puede hablarse de una *teología que es tratada por los filósofos*, sin otro aditamento. Es la expresión utilizada por Santo Tomás en el *Proemio* a los *Metafísicos* como tercera perspectiva de intelectualidad. Como habíamos, dicho el tema de Dios lleva consigo serias dificultades de tratamiento. Por eso, en este tema no sólo debemos hablar de una introducción al tratado, sino también de un problema correspondiente. Es este aspecto problemático del tratado el que distingue netamente esta consideración introductoria de un mero desarrollo posterior al de las causas sobre el que se avance sin dificultades. Esto explica el doble título expresado para este tema en el que enuncia su aspecto introductorio y su aspecto problemático.

Entramos ahora de lleno en la presentación de las dificultades y/o connotaciones que aparecen ante el tema de Dios. A través de los textos de Santo Tomás percibimos cuatro órdenes de dificultades. En primer término, se encuentran las objeciones racionales a las vías. En segundo término, se dan distintos niveles de acceso cognoscitivo con incidencia religiosa acerca de Dios. En tercer término, tenemos las dificultades subjetivas que inciden en el hombre en cuanto sujeto cognoscente respecto de Dios. Por último Santo Tomás refiere y valora diversas concepciones acerca de Dios. De esta manera pasamos al desarrollo correspondiente.

1. Las objeciones racionales a las vías. Las dificultades que el tema lleva en sí

Santo Tomás, antes de desarrollar las vías para probar que Dios *es*, según una valoración que en su momento haremos, presenta objeciones racionales. Son las que transcribimos a continuación:

I, q. 2, a. 3, obj. 1:

Si uno de los contrarios fuera infinito, destruiría totalmente al otro. Ahora bien, en este nombre *Dios* se entiende que sea un bien infinito. Luego, si Dios fuese, no se encontraría ningún mal.

Es así que se encuentra el mal en el mundo. Luego, Dios no es.

Si unum contrariorum fuerit infinitum, totaliter destruetur aliud. Sed hoc intelligitur in hoc nomine Deus, scilicet quod sit quoddam bonum infinitum. Si ergo Deus esset, nullum malum inveniretur.

Invenitur autem malum in mundo. Ergo Deus non est.

I, q. 2, a. 3, obj. 2:

Lo que puede completarse por pocos principios, no se realiza por muchos. Ahora bien, se aprecia que todo lo que aparece en el mundo, puede realizarse suficientemente por otros principios, supuesto que Dios no sea. Porque aquellos que son naturales, se reducen a un principio que es la naturaleza; por su parte, aquellos que proceden de una voluntad, se reducen a un principio que es la razón humana o la voluntad.

Praeterea, quod potest compleri per pauciora principia, non fit per plura. Sed videtur quod omnia quae apparent in mundo, possunt compleri per alia principia, supposito quod Deus non sit, quia ea quae sunt naturalia, reducuntur in principium quod est natura; ea vero quae sunt a proposito, reducuntur in principium quod est ratio humana vel voluntas.

En consecuencia no hay ninguna necesidad de afirmar que Dios es.

Nulla igitur necessitas est ponere Deum esse.

Hemos referido vías para probar que Dios es. En el transcurso de la exposición aclararemos qué entendemos con precisión por la expresión *vías*. Seguiremos entonces ahora con otras connotaciones que hacen al tema que nos ocupa.

2. Distintos niveles de acceso cognoscitivo con incidencia religiosa acerca de Dios

Santo Tomás reconoce como teólogo diversos niveles de conocimiento acerca de Dios. Esto está expresado en los siguientes textos:

I C. G., cap. 3 [14]:

En aquello que confesamos acerca de Dios, hay un doble modo de verdad.

Pues, hay algunas verdades acerca de Dios que exceden toda facultad de la razón humana, como que Dios es trino y uno.

En cambio, hay algunos a los cuales también la razón natural puede llegar, como ser que Dios es, que Dios es uno y otros semejantes; lo cual también los filósofos probaron demostrativamente acerca de Dios, conducidos por la luz natural de la razón.

Est autem in his quae de Deo confitemur duplex veritatis modus.

Quaedam namque vera sunt de Deo quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum.

Quaedam vero sunt ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia huiusmodi; quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis.

I, q. 1, a. 1, c.:

Fue necesario para la salvación humana, que haya una doctrina concorde a la revelación divina, más allá de las disciplinas filosóficas, que se investigan con la razón humana.

En primer término, porque el hombre se ordena a Dios como a un determinado fin que excede la comprensión de la razón, según la expresión de Isaías,

Necessarium fuit ad humanam salutem, esse doctrinam quandam secundum revelationem divinam, praeter philosophicas disciplinas, quae ratione humana investigantur.

Primo quidem, quia homo ordinatur ad Deum sicut ad quendam finem qui comprehensionem rationis excedit, secundum illud Isaiae LXIV, oculus non

64: *el ojo no vio ¡oh Dios! sin ti lo que preparaste a los que te aman.*

Ahora bien, es necesario que el fin sea conocido de antemano por los hombres que deben ordenar a un fin sus intenciones y acciones. De donde fue necesario al hombre, para su salvación, que le fueran manifestadas algunas [verdades] por revelación divina, [verdades] que exceden la razón humana.

También, acerca de aquello que puede ser investigado por la razón humana sobre Dios, fue necesario que el hombre fuese instruido por revelación divina. Porque la verdad acerca de Dios investigada por la razón le llega al hombre desde unos pocos, a través de mucho tiempo y con mezcla de muchos errores, no obstante que del conocimiento de esta verdad depende toda la salvación del hombre, la cual reside en Dios. En consecuencia, para que la salvación llegue a los hombres de modo más conveniente y cierto, fue necesario que, acerca de lo divino [los hombres] fuesen instruidos por revelación divina.

Consiguientemente, fue necesario que, al margen de las disciplinas filosóficas que se investigan por la razón, que se posea una doctrina sagrada por revelación.

I, q. 2, a. 3, tit; s.c.:

Si Dios es.

Como argumento en contra se encuentra aquello que se enuncia en Éxodo, 3 en labios de Dios: *Yo soy el que soy.*

vidit Deus absque te, quae praeparasti diligentibus te.

Finem autem oportet esse praecognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem. Unde necessarium fuit homini ad salutem, quod ei nota fierent quaedam per revelationem divinam, quae rationem humanam excedunt.

Ad ea etiam quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina. Quia veritas de Deo, per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum, homini proveniret, a cuius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quae in Deo est. Ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruantur.

Necessarium igitur fuit, praeter philosophicas disciplinas, quae per rationem investigantur, sacram doctrinam per revelationem haberi.

Utrum Deus sit.

Sed contra est quod dicitur Exodi III, ex persona Dei, Ego sum qui sum.

I C. G., cap. 4 [Tit.; 26]:

Que la verdad divina a la que alcanza la razón natural se propone convenientemente a los hombres para ser creída [...]

Así pues, la clemencia divina proveyó saludablemente al prescribir aceptar como de fe también aquello que la razón puede investigar, para que así todos puedan ser partícipes del conocimiento de lo divino con facilidad, sin ninguna duda ni error.

Quod veritas divinorum ad quam naturalis ratio pertingit convenienter hominibus credenda proponitur [...]

Salubriter ergo divina providit clementia ut ea etiam quae ratio investigare potest, fide tenenda praeciperet: ut sic omnes de facili possent divinae cognitionis participes esse et absque dubitatione et errore.

Esto nos lleva necesariamente a percibir la presencia de las dificultades que entraña el conocimiento de Dios en el orden natural. De hecho el hombre como sujeto cognoscente no llega de manera inmediata a afirmar que Dios *es* o, como comunmente se dice, que Dios *existe*. Por un lado, en el texto arriba transcrito hemos podido percibir la conveniencia de la revelación de verdades naturales acerca de Dios. Por otro lado, la consideración que estamos haciendo es de neto tinte filosófico distinto de una consideración fenomenológica de la historia de las religiones y su acceso al conocimiento de Dios. Por eso pasamos al desarrollo de las dificultades subjetivas.

3. Las dificultades subjetivas que inciden en el hombre en cuanto sujeto cognoscente respecto de Dios

En efecto, al hombre como sujeto cognoscente se le presentan dificultades para tratar acerca de Dios. En el orden netamente cognoscitivo podemos transcribir los siguientes textos de Santo Tomás:

I C. G., cap.3 [18 - 19]:

En efecto, ignoramos muchas propiedades de las cosas sensibles, y no podemos encontrar muchas veces perfectamente las razones de las propiedades de esas cosas que conocemos con los sentidos.

Rerum enim sensibilibus plurimas proprietates ignoramus, earumque proprietatum quas sensu apprehendimus rationes perfecte in pluribus invenire non possumus.

Consiguientemente, con mucho mayor motivo la razón humana no es suficiente para investigar todo lo inteligible de esa excelentísima sustancia [la divina].

Esto también concuerda con lo dicho por el Filósofo, quien en el II libro *De los Metafísicos* afirma que nuestro entendimiento se enfrenta a lo primero de los entes, que es sumamente manifiesto en la naturaleza, como el ojo de la lechuza al sol.

I C. G., cap. 4 [22 - 25]:

Si tal verdad se dejara investigar solamente a la razón se seguirían tres inconvenientes.

Uno es que el conocimiento de Dios lo tendrían pocos hombres. Pues, del fruto de una cuidadosa investigación, cual es el descubrimiento de la verdad, muchos quedarían impedidos en razón de tres causas.

Algunos, por su parte, en razón de la indisposición de su contextura física, debido a la cual muchos naturalmente no están dispuestos para conocer. Por esto no pueden con esfuerzo alguno llegar a alcanzar el sumo grado del conocimiento humano que consiste en conocer a Dios.

Otros, en cambio, se encuentran impedidos por las necesidades de las ocupaciones familiares. En efecto, es preciso que haya entre los hombres algunos que se dediquen a administrar lo temporal, quienes no pueden dedicar el tiempo suficiente al ocio de la investigación con-

Multo igitur amplius illius excellentissimae substantiae omnia intelligibilia humana ratio investigare non sufficit.

Huic etiam consonat dictum philosophi, qui in II Metaphys. asserit quod intellectus noster se habet ad prima entium, quae sunt manifestissima in natura, sicut oculus vespertilionis ad solem.

Sequerentur autem tria inconvenientia si huiusmodi veritas solummodo rationi inquirenda relinqueretur.

Unum est quod paucis hominibus Dei cognitio inesset. A fructu enim studiosae inquisitionis, qui est inventio veritatis, plurimi impediuntur tribus de causis

Quidam siquidem propter complexionis indispositionem, ex qua multi naturaliter sunt indispositi ad sciendum: unde nullo studio ad hoc pertingere possent ut summum gradum humanae cognitionis attingerent, qui in cognoscendo Deum consistit.

Quidam vero impediuntur necessitate rei familiaris. Oportet enim esse inter homines aliquos qui temporalibus administrandis insistant, qui tantum tempus in otio contemplativae inquisitionis non possent expendere ut ad summum fastigium

templativa, de modo que alcancen la cumbre más alta de la investigación humana, a saber, el conocimiento de Dios.

Otros, a su vez están impedidos por pereza.

Pues, para el conocimiento de aquello que la razón puede investigar acerca de Dios, es preciso previamente conocer mucho, dado que la consideración de casi toda la filosofía se ordena al conocimiento de Dios; razón por la cual la metafísica, que trata acerca de lo divino, permanece última entre las partes de la filosofía en el proceso cognoscitivo.

Así entonces, no puede llegarse a la investigación de la mencionada verdad sino es con gran trabajo intelectual. Pocos, por cierto, quieren someterse a este trabajo por amor de la ciencia, aún cuando Dios insertó un apetito natural en las mentes de los hombres para tal conocimiento.

El segundo inconveniente es que aquellos que llegan a encontrar la mencionada verdad, apenas la alcanzan después de largo tiempo.

[Y esto] ya sea en razón de la profundidad de esta verdad, para cuya captación por vía racional el entendimiento humano no se encuentra idóneo sino después de un largo ejercicio.

Sea también en razón de lo mucho que se exige previamente, como se ha dicho.

Ya sea en razón de que en el tiempo de la juventud, mientras el alma fluctúa con diversos movimientos de las pasiones, no es apta para el conocimiento de

humanae inquisitionis pertingerent, scilicet Dei cognitionem.

Quidam autem impediuntur pigritia.

Ad cognitionem enim eorum quae de Deo ratio investigare potest, multa praecognoscere oportet: cum fere totius philosophiae consideratio ad Dei cognitionem ordinetur; propter quod metaphysica, quae circa divina versatur, inter philosophiae partes ultima remanet addiscenda.

Sic ergo non nisi cum magno labore studii ad praedictae veritatis inquisitionem perveniri potest. Quem quidem laborem pauci subire volunt pro amore scientiae, cuius tamen mentibus hominum naturalem Deus inseruit appetitum.

Secundum inconveniens est quod illi qui ad praedictae veritatis inventionem pervenirent, vix post longum tempus pertingerent.

Tum propter huius veritatis profunditatem, ad quam capiendam per viam rationis non nisi post longum exercitium intellectus humanus idoneus invenitur.

Tum etiam propter multa quae praeexiguntur, ut dictum est.

Tum etiam propter hoc quod tempore iuventutis, dum diversis motibus passionum anima fluctuat, non est apta ad tam altae veritatis cogni-

tan alta verdad, pero aquietándose se hace prudente y sabia, como se dice en el VII libro *De los Físicos* [cap. III, 7, 247 b].

Consiguientemente el género humano quedaría en las máximas tinieblas de la ignorancia si tuviese a disposición la sola vía racional para conocer a Dios, pues el conocimiento de Dios, que hace a los hombres máximamente perfectos y buenos, no llegaría sino a algunos pocos, y también a éstos después de largo tiempo.

El tercer inconveniente es que se mezcla muchas veces falsedad en la investigación de la razón humana, debido a la debilidad de nuestro entendimiento para juzgar y a la intervención de las imágenes.

Y por esto, en muchos quedaría en duda aquello que también es demostrado con toda verdad, ya que desconocen la fuerza de la demostración, y especialmente cuando ven que diversas personas que se dicen sabios enseñan verdades diversas.

También entre muchas verdades que se demuestran, se mezcla a veces algo falso que no se demuestra, sino que se afirma con alguna razón probable o sofística, la cual, sin embargo, se presenta como demostración.

Este texto, a nuestro parecer, es muy importante y rico en contenido, previo a todo lo que hace a un desarrollo de *teología filosófica*. Debe ser analizado detenidamente teniendo en cuenta los diversos aspectos del hombre como sujeto cognoscente. En el encuadre de este trabajo asumimos una perspectiva gnoseológica. Pero reconocemos, como refiere Santo Tomas que existen dificultades en el hombre debidas a su conducta moral. En el texto transcripto lo encontramos referido en cuanto a las pasiones humanas.

tionem, sed in quiescendo fit prudens et sciens, ut dicitur in VII Physic.

Remaneret igitur humanum genus, si sola rationis via ad Deum cognoscendum pateret, in maximis ignorantiae tenebris: cum Dei cognitio, quae homines maxime perfectos et bonos facit, non nisi quibusdam paucis, et his etiam post temporis longitudinem proveniret.

Tertium inconveniens est quod investigationi rationis humanae plerumque falsitas admiscetur, propter debilitatem intellectus nostri in iudicando, et phantasmatum permixtionem.

Et ideo apud multos in dubitatione remanerent ea quae sunt etiam verissime demonstrata, dum vim demonstrationis ignorant; et praecipue cum videant a diversis qui sapientes dicuntur, diversa doceri.

Inter multa etiam vera quae demonstrantur, immiscetur aliquando aliquid falsum, quod non demonstratur, sed aliqua probabili vel sophistica ratione asseritur, quae interdum demonstratio reputatur.

4. Diversas opiniones que se pueden referir en la afirmación *Dios es*

En la letra de Santo Tomás y dentro del contexto cultural de su época él refiere tres opiniones diversas con sus argumentos. Las encontramos en el siguiente texto:

Q. D. De verit., q. 10, a. 12, c.:

Como refiere el Rabí Moisés, algunos dijeron que no es evidente por sí que Dios sea, ni conocido por demostración, sino solamente recibido por la fe; y para afirmar esto los ha inducido la debilidad de las razones que muchos aducen para probar que Dios es.

Otros, como Avicena [I Metaf.], dijeron que no es evidente por sí que Dios sea, sino conocido por demostración.

Otros, en cambio, como Anselmo, opinaron que el hecho de que Dios sea, es evidente por sí, en tanto que nadie puede pensar interiormente que Dios no sea, aún cuando lo pueda expresar exteriormente, y pensar interiormente las palabras con las cuales lo profiere.

*Quidam enim, ut Rabbi Moyses nar-
rat, dixerunt quod Deum esse non est
per se notum, nec etiam per demonstra-
tionem scitum, sed est tantum a fide
susceptum; et ad hoc dicendum induxit
eos debilitas rationum quas multi indu-
cunt ad probandum Deum esse.*

*Alii vero dixerunt, ut Avicenna, quod
Deum esse, non est per se notum, est
tamen per demonstrationem scitum.*

*Alii vero, ut Anselmus, opinantur
quod Deum esse sit per se notum, in
tantum quod nullus possit cogitare
interius Deum non esse; quamvis hoc
possit exterius proferre, et verba qui-
bus profert interius cogitare.*

Santo Tomás valora estas tres opiniones. Lo expresa de la siguiente manera:

Q. D. De verit., q. 10, a. 12, c.:

La primera opinión se evidencia manifiestamente falsa. En efecto, que Dios es se encuentra probado incluso por los filósofos con razones irrefutables; aún cuando también sean utilizadas por muchos algunas razones frívolas para mostrar esto.

*Prima quidem opinio manifeste fal-
sa apparet. Invenitur enim hoc quod
est Deum esse, demonstrationibus
irrefragabilibus etiam a philosophis
probatum; quamvis etiam a nonnullis
ad hoc ostendendum aliquae rationes
frivolae inducantur.*

Las diversas opiniones acerca del conocimiento de Dios van más allá de lo que encontramos en santo Tomás. Hace a toda la historia de la filosofía, no

sólo de la antigua y medieval, sino sobre todo de la moderna y también de la contemporánea. Esto excede totalmente los límites y términos de este trabajo¹.

También la presencia de toda una historia de la filosofía referida al tema de Dios puede llevar a un nuevo enfoque del tratado aquí presentado. Se trataría de asumir las épocas, los autores y los argumentos desarrollados a través de la historia, haciendo un análisis crítico de los mismos para llegar a la verdad de la cuestión. No es éste el enfoque asumido en la presente obra.

De esta manera indicamos la opción asumida por santo Tomás para desarrollar el presente tratado.

C) La opción asumida por santo Tomás

I C. G., cap. 2 [10]:

Es difícil actuar contra cada uno de los errores por dos motivos. En primer término, porque las afirmaciones sacrílegas de cada uno de los que yerran no nos son tan conocidas como para que desde lo que dicen podamos asumir razones para refutar sus errores. En efecto, los antiguos doctores usaron este modo para refutar los errores de los gentiles cuyas doctrinas podían conocer, pues también ellos eran gentiles o, al menos, convivieron con los gentiles y fueron eruditos en sus doctrinas.

Contra singulorum autem errores difficile est procedere, propter duo. Primo, quia non ita sunt nobis nota singulorum errantium dicta sacrilega ut ex his quae dicunt possimus rationes assumere ad eorum errores destruendos. Hoc enim modo usi sunt antiqui doctores in destructionem errorum gentilium quorum positiones scire poterant quia et ipsi gentiles fuerant, vel saltem inter gentiles conversati et in eorum doctrinis eruditi.

En adelante dejamos de lado el enfoque a partir de la consideración histórica. Eso no obsta de ninguna manera la continua referencia a autores y épocas que hay que hacer en el transcurso de una exposición. Más aún, a través de los diversos textos de Santo Tomás aparece más o menos explícitamente la referencia histórica. Y habrá que trabajar de acuerdo a la sistematización de los textos haciendo referencia a opiniones dadas históricamente no sólo

¹ Por esta razón dejamos ahora este tema de lado y remitimos sobre el particular a los libros de Philippe M. D.: *De l'être a Dieu. Topique historique*, I - II, ed. Tequi, 1977-78; *De la Philosophie première a la Sagesse*, Ed. Tequi, 1977; *Topique Historique*, tomos I-II, ed. Tequi, 1978.

en la antigüedad y en el medioevo, sino también en la filosofía moderna y contemporánea. Esta labor debe hacerse con espíritu crítico. Santo Tomás lo hace como teólogo, teniendo en cuenta el doble modo de manifestación de la verdad aludida antes. Al presente nos encontramos con la Encíclica *Fides et ratio* que actualiza lo indicado aquí.

En el siguiente texto santo Tomás muestra la función del sabio, que consiste en tratar las verdades divinas y refutar los errores que se puedan decir acerca de Dios.

I C. G., cap. 9 [51-52]:

En consecuencia, de las premisas se manifiesta evidentemente la intención del sabio que debe tratar acerca de la doble verdad de lo divino y refutar los errores contrarios [...]

Luego, hay que proceder a la manifestación de la primera verdad por razones demostrativas, con las cuales el adversario pueda ser convencido.

Ex praemissis igitur evidenter apparet sapientis intentionem circa duplicem veritatem divinorum debere versari, et circa errores contrarios destruendos [...]

Ad primae igitur veritatis manifestationem per rationes demonstrativas, quibus adversarius convinci possit, procedendum est.

En lo desarrollado con anterioridad hemos presentado el modo disputativo de tratar el acceso a una afirmación sobre Dios. Pero, dentro del enfoque asumido por Santo Tomás, de carácter sistemático, se hace necesario hacer otras precisiones, que se acercan a la opción filosófica fundamental para probar que Dios *es*. Desde esta perspectiva hemos aludido al conocimiento de verdades acerca de Dios por revelación. Esto implica que el hombre que recibe con fe esas verdades reveladas debe plantearse el modo posible de llevar adelante su trabajo racional, sobre todo en temas en los que coincide la fe y la razón, como es el que ahora nos ocupa.

I C. G., cap. 3 [13]:

Dado que no todo modo de manifestar la verdad es el mismo, y es propio del hombre disciplinado intentar comprender la fe de cada una [de las verdades], sólo en la medida en que la naturaleza de la cosa lo permita, como afirma Boecio [*De Trin*, II] óptimamente

Quia vero non omnis veritatis manifestandae modus est idem; disciplinati autem hominis est tantum de unoquoque fidem capere tentare, quantum natura rei permittit, ut a Philosopho, optime dictum Boetius introducit, necesse est prius osten-

dicho por el Filósofo [I *Ethic*, III, 4, 1094 b]; se hace necesario mostrar primeramente cuál sea el modo posible para manifestar la verdad propuesta.

dere quis modus sit possibilis ad veritatem propositam manifestandam.

Ahora bien, en los textos de santo Tomás encontramos diversos modos de elaboración racional ante su opción de fe.

I C. G., cap.6 [Tit; 35-37]:

Que asentir a aquellos que son de fe no es de ligereza aunque esten por encima de la razón [...]

Quod assentire his quae sunt fidei non est levitatis quamvis supra rationem sint [...]

Los que asienten por la fe a estas verdades que la razón humana no experimenta, no creen a la ligera, como siguiendo indoctas fábulas, como se dice en 2 *Pe* 1, 16.

Huiusmodi autem veritati, cui ratio humana experimentum non praebet, fidem adhibentes non leviter credunt, quasi indoctas fabulas secuti, ut 2 Petr. 1, 16, dicitur.

En efecto, la misma Sabiduría divina que todo lo conoce plenamente, se dignó revelar a los hombres los secretos de esta divina sabiduría, y manifestó su presencia y la verdad de la doctrina y de la inspiración con pruebas convenientes, cuando, para confirmar aquello que excede el conocimiento natural, manifestó visiblemente las obras que superan el poder de toda naturaleza, esto es, en la curación milagrosa de enfermedades, la resurrección de los muertos, la maravillosa mutación de los cuerpos celestes; y lo que es más admirable, la inspiración de los entendimientos humanos, de tal manera que los ignorantes y sencillos, colmados por el don del Espíritu Santo, consiguieron en un instante la más alta sabiduría y elocuencia.

Haec enim divinae sapientiae secreta ipsa divina sapientia, quae omnia plenissime novit, dignata est hominibus revelare: quae sui praesentiam et doctrinae et inspirationis veritatem, convenientibus argumentis ostendit, dum ad confirmandum ea quae naturalem cognitionem excedunt, opera visibiliter ostendit quae totius naturae superant facultatem; videlicet in mirabili curatione languorum, mortuorum suscitatione, caelestium corporum mirabili immutatione; et, quod est mirabilius, humanarum mentium inspiratione, ut idiotae et simplices, dono Spiritus Sancti repleti, summam sapientiam et facundiam in instanti consequerentur.

En vista de esto, por la eficacia de esta prueba, no por la violencia de las armas,

Quibus inspectis, praedictae probationis efficacia, non armorum vio-

ni por la promesa de deleites, y lo que es aún más admirable, en medio de la tiranía de las persecuciones, una innumerable multitud, no sólo de gente sencilla sino también de hombres sapientísimos, corrió a la fe cristiana, en donde se da a conocer lo que está sobre todo entendimiento humano, se contienen los deseos de la carne, y se enseña todo lo que se desprecia en el mundo. Es el mayor de los milagros y obra manifiesta de la inspiración divina que las almas de los mortales asientan a estas verdades, deseando las solas [realidades] invisibles, despreciando las visibles.

I C. G., cap. 9 [52 - 55]:

Luego, hay que proceder a la manifestación de la primera verdad por razones demostrativas, con las cuales el adversario pueda ser convencido.

Pero, dado que tales razones no pueden tenerse respecto a la segunda verdad [la que excede toda actividad de la razón], la intención no debe ser convencer al adversario con razones, sino que las razones que tiene en contra de la verdad, se resuelvan, dado que la razón natural no puede ser contraria a la verdad de fe, como se ha demostrado.

Ahora bien, el modo singular de convencer al adversario contra tal verdad se realiza por la divina autoridad de la Escritura confirmada con milagros, pues no creemos lo que está por encima de la razón humana sino en cuanto revelados por Dios.

lentia, non voluptatum promissione, et, quod est mirabilissimum, inter persecutorum tyrannidem, innumerable turba non solum simplicium, sed sapientissimorum hominum, ad fidem christianam convolavit, in qua omnem humanum intellectum excellentia praedicantur, voluptates carnis cohibentur et omnia quae in mundo sunt contemni docentur; quibus animos mortalium assentire et maximum miraculorum est, et manifestum divinae inspirationis opus, ut, contemptis visibilibus, sola invisibilia cupiantur.

Ad primae igitur veritatis manifestationem per rationes demonstrativas, quibus adversarius convinci possit, procedendum est.

Sed quia tales rationes ad secundam veritatem haberi non possunt, non debet esse ad hoc intentio ut adversarius rationibus convincatur: sed ut eius rationes, quas contra veritatem habet, solvantur; cum veritati fidei ratio naturalis contraria esse non possit, ut ostensum est.

Singularis vero modus convincendi adversarium contra huiusmodi veritatem est ex auctoritate Scripturae divinitus confirmata miraculis: quae enim supra rationem humanam sunt, non credimus nisi Deo revelante.

Sin embargo, para la exposición de esta verdad se han de traer algunas razones verosímiles, para ejercicio y solaz de los fieles, no para convencer a los contrarios, porque la misma insuficiencia de las razones los confirmaría más en su error, al pensar que nosotros consentimos a la verdad de la fe en razón de tan débiles argumentos.

Queriendo pues proceder de la manera indicada, nos esforzaremos primeramente por evidenciar la verdad que profesa la fe y la razón investiga, invocando razones demostrativas y probables, algunas de las cuales las recogeremos de los libros de los santos y filósofos, por las que se confirme la verdad y se convenza al adversario.

I C. G., cap. 7 [Tit; 42-43]:

Que la verdad de la razón no es contraria a la verdad de la fe cristiana [...]

Aun cuando la mencionada verdad de la fe cristiana exceda la capacidad de la razón humana, sin embargo, aquello que la razón tiene inserta naturalmente no puede ser contrario a tal verdad.

En efecto, aquello que está inserto naturalmente en la razón, consta que es verísimo, en tanto que no es posible pensar que sea falso.

Tampoco es justo creer que es falso aquello que se posee por la fe, puesto que fue confirmado tan evidentemente por Dios. Luego, como solamente lo falso es contrario a lo verdadero, como se manifiesta claramente por las mismas

Sunt tamen ad huiusmodi veritatem manifestandam rationes aliquae verisimiles inducendae, ad fidelium quidem exercitium et solatium, non autem ad adversarios convincendos: quia ipsa rationum insufficientia eos magis in suo errore confirmaret, dum aestimarent nos propter tam debiles rationes veritati fidei consentire.

Modo ergo proposito procedere intendentes, primum nitentur ad manifestationem illius veritatis quam fides profitetur et ratio investigat, inducentes rationes demonstrativas et probabiles, quarum quasdam ex libris philosophorum et sanctorum collegimus per quas veritas confirmetur et adversarius vincatur.

Quod veritati fidei christianae non contrariatur veritas rationis [...]

Quamvis autem praedicta veritas fidei christianae humanae rationis capacitatem excedat, haec tamen quae ratio naturaliter indita habet, huic veritati contraria esse non possunt.

Ea enim quae naturaliter rationi sunt insita, verissima esse constat: in tantum ut nec esse falsa sit possibile cogitare.

Nec id quod fide tenetur, cum tam evidenter divinitus confirmatum sit, fas est credere esse falsum. Quia igitur solum falsum vero contrarium est, ut ex eorum definitionibus inspectis manifeste apparet, impossibile est

definiciones examinadas, es imposible que la mencionada verdad de la fe sea contraria a los principios que la razón naturalmente conoce.

illis principiis quae ratio naturaliter cognoscit, praedictam veritatem fidei contrariam esse.

In Boeth. De Trin., Proemio, q. 2, a. 3, c.:

Consiguientemente la filosofía puede usarse en la doctrina sagrada de tres modos. Según un primer modo para demostrar aquello que es preámbulo de la fe, que es necesario conocer en la fe, como aquello que se prueba sobre Dios con razones naturales, como que Dios es, que Dios es uno y otros semejantes probados en filosofía, sea acerca de Dios, sea acerca de las creaturas, que la fe supone. De un segundo modo, para dar a conocer aquello que es de fe por medio de algunas semejanzas, como Agustín usa en el libro *Sobre la Trinidad* muchas semejanzas asumidas de las doctrinas filosóficas para manifestar la Trinidad. De acuerdo a un tercer modo, para oponerse a aquello que se afirma en contra de la fe, ya sea mostrando que son [razones] falsas, ya sea mostrando que no son necesarias.

Sic ergo in sacra doctrina philosophia possumus tripliciter uti. Primo ad demonstrandum ea quae sunt praeambula fidei, quae necesse est in fide scire, ut ea quae naturalibus rationibus de Deo probantur, ut Deum esse, Deum esse unum et alia huiusmodi vel de Deo vel de creaturis in philosophia probata, quae fides supponit. Secundo ad notificandum per aliquas similitudines ea quae sunt fidei, sicut Augustinus in libro de Trinitate utitur multis similitudinibus ex doctrinis philosophicis sumptis ad manifestandum Trinitatem. Tertio ad resistendum his quae contra fidem dicuntur sive ostendendo ea esse falsa sive ostendendo ea non esse necessaria.

Lo concerniente a los modos de elaboración racional puestos de relieve en los textos citados, puede sintetizarse así:

1. Aquello relativo a los motivos de credibilidad. Por motivos de credibilidad entendemos esas obras extraordinarias que de hecho se dan y que sólo pueden atribuirse a Dios. Están enumeradas en el texto del cap. 6 del I libro *Contra Gentiles*. Su consideración no pertenece al desarrollo del enfoque presentado.

2. El desarrollo racional de todo lo que pertenece al orden natural cognoscitivo acerca de Dios. En este sentido podemos hablar de preámbulos de la fe. Para un cristiano se da siempre en armonía con las verdades de fe.

3. El ejercicio y solaz de los fieles cuando meditan los datos de fe del modo más racional posible. Está expresado en el texto transcrito del capítulo 9 del I libro *Contra Gentiles*. Es una función específica de la *teología revelada*. Se utilizan semejanzas asumidas de la filosofía para clarificar los misterios de la fe.

4. El uso de los argumentos filosóficos para refutar contra quienes niegan la verdad divina.

El primero de los modos enumerados no hace propiamente a una sabiduría filosófica. Hoy día constituye parte de la denominada *teología fundamental*. El último de los modos responde a una defensa de la fe con razonamientos filosóficos. Escapa a los límites de la misma filosofía. El tercero ya ha sido señalado como *teología revelada*. Queda entonces por desarrollar hasta sus últimas consecuencias las posibilidades de la filosofía en cuanto sabiduría filosófica. Es lo que intentamos mostrar ahora. Para esto hay que tener presente:

In Boeth. De Trin., Proemio, q. 2, a. 3, c.:

Lo mismo que la sagrada doctrina está fundamentada sobre la luz de la fe, así también la filosofía se funda sobre la luz natural de la razón. De donde es imposible que aquello que pertenece a la filosofía sea contrario a lo que es propio de la fe, aunque respecto a esto sea deficiente. Contiene, sin embargo, algunas semejanzas de esto [propio de la fe] y ciertos preámbulos para ella, como la naturaleza es preámbulo para la gracia. Ahora bien, si en las expresiones de los filósofos se encuentra algo contrario a la fe, esto no es filosofía, sino más bien abuso de la filosofía por defecto de la razón.

Sicut autem sacra doctrina fundatur supra lumen fidei, ita philosophia fundatur supra lumen naturale rationis; unde impossibile est quod ea, quae sunt philosophiae, sint contraria his quae sunt fidei, sed deficiunt ab eis. Continent tamen aliquas eorum similitudines et quaedam ad ea praeambula, sicut natura praeambula est ad gratiam. Si quid autem in dictis philosophorum invenitur contrarium fidei, hoc non est philosophia, sed magis philosophiae abusus ex defectu rationis.

En consecuencia aquí tenemos en último término la opción de este tratado según las formalidades propias en la consideración del tema de Dios.

In Boeth. De Trin., q. 5, a. 4, c.:

Parece que la ciencia divina se refiere a las cosas separadas del movimiento y la materia [...]

Videtur quod scientia divina non sit de rebus a motu et materia separatis [...]

Para la evidencia de esta cuestión es necesario saber qué ciencia deba denominarse *ciencia divina*. Debe saberse que, si en verdad cada ciencia considera algún género de sujeto, es necesario que considere los principios de ese género, ya que la ciencia no se perfecciona sino por el conocimiento de los principios, como lo evidencia el Filósofo al principio de *Los Físicos*. Pero existen dos géneros de principios. Hay algunos que son en sí mismos ciertas naturalezas completas, y son sin embargo principios de otros; como por ejemplo, los cuerpos celestes son ciertos principios de los cuerpos inferiores, y los cuerpos simples de los cuerpos mixtos.

Por consiguiente éstos se consideran en las ciencias no sólo como principios, sino también en tanto son en sí mismos ciertas realidades. Y en razón de esto, acerca de ellas no solamente se trata en la ciencia que considera los mismos principios, sino que también tienen una ciencia propia distinta; como por ejemplo, acerca de los cuerpos celestes existe cierta parte de la ciencia natural al margen de aquella en la cual se determina acerca de los cuerpos inferiores; y sobre los elementos, fuera de aquella en la que se determina acerca de los cuerpos mixtos.

Hay otros principios que no son naturalezas completas en sí mismas, sino solamente principios de las naturalezas, como la unidad del número, el punto de la línea y la forma y la materia del cuerpo físico. Consiguientemente, ta-

Ad evidentiam huius quaestionis scire oportet quae scientia divina scientia dici debeat. Sciendum siquidem est quod quaecumque scientia considerat aliquod genus subiectum, oportet quod consideret principia illius generis, cum scientia non perficiatur nisi per cognitionem principiorum, ut patet per Philosophum in principio Physicorum. Sed principiorum duo sunt genera. Quaedam enim sunt quae et sunt in se ipsis quaedam naturae completae et sunt nihilominus principia aliorum, sicut corpora caelestia sunt quaedam principia inferiorum corporum et corpora simplicia corporum mixtorum.

Et ideo ista non solum considerantur in scientiis ut principia sunt, sed etiam ut sunt in se ipsis res quaedam; et propter hoc de eis non solum tractatur in scientia quae considerat ipsa principia, sed etiam habent per se scientiam separatam, sicut de corporibus caelestibus est quaedam pars scientiae naturalis praeter illam, in qua determinatur de corporibus inferioribus, et de elementis praeter illam, in qua tractatur de corporibus mixtis.

Quaedam autem sunt principia, quae non sunt naturae completae in se ipsis, sed solum sunt principia naturarum, sicut unitas numeri et punctus lineae et forma et materia corporis physici, unde huiusmodi principia

los principios no son tratados sino en la ciencia en la que se trata de las cosas derivadas.

Así como cada uno de los géneros determinados tienen ciertos principios comunes que se extienden a todos los principios de ese género, así también todos los entes, en cuanto que participan en *ente*, tienen determinados principios que son principios de todos los entes. Estos principios pueden decirse comunes de dos maneras, según Avicena en su [libro] *Suficiencia* [I, cap. 2]. De un modo, por predicación, como cuando digo que la forma es común a todas las formas, porque se predica de cualquiera [de ellas]. De otro modo, por causalidad, como por ejemplo, cuando decimos que el sol numéricamente uno es principio con respecto a todas [las realidades] engendradas.

Ahora bien, todos los entes tienen principios comunes no solamente de acuerdo al primer modo, lo cual refiere el Filósofo en el libro XI *De los Metafisicos* [al decir que] todos los entes tienen los mismos principios según analogía, sino también de acuerdo al segundo modo, como ciertas realidades que existen idénticas en número, son principios de todas las realidades, es decir, en cuanto que los principios de los accidentes se reducen a los principios de la substancia, y los principios de las substancias corruptibles se reducen a substancias incorruptibles, y de esta manera todos los entes se reducen con un cierto grado y orden a determinados principios.

non tractantur nisi in scientia, in qua de principiatis agitur.

Sicut autem uniuscuiusque determinati generis sunt quaedam communia principia quae se extendunt ad omnia principia illius generis, ita etiam et omnia entia, secundum quod in ente communicant, habent quaedam principia quae sunt principia omnium entium. Quae quidem principia possunt dici communia dupliciter secundum Avicennam in sua sufficientia: uno modo per praedicationem, sicut hoc quod dico: forma est commune ad omnes formas, quia de qualibet praedicatur; alio modo per causalitatem, sicut dicimus solem unum numero esse principium ad omnia generabilia.

Omnium autem entium sunt principia communia non solum secundum primum modum, quod appellat Philosophus in XI Metaphysicae omnia entia habere eadem principia secundum analogiam, sed etiam secundum modum secundum, ut sint quaedam res eadem numero existentes omnium rerum principia, prout scilicet principia accidentium reducuntur in principia substantiae et principia substantiarum corruptibilium reducuntur in substantias incorruptibiles, et sic quodam gradu et ordine in quaedam principia omnia entia reducuntur.

Y dado que aquello que es principio de ser de todos es necesario que sea máximamente ente, como se dice en el libro II *De los Metafisicos*, se sigue que es preciso que tales principios sean completísimos, y en razón de ello es necesario que estén máximamente en acto, de modo que no tengan nada o un mínimo de potencia, porque el acto es anterior y más digno que la potencia, como se dice en el libro IX *De los Metafisicos*. También en razón de esto es preciso que aquellos sean sin materia, la cual está en potencia, y sin movimiento, que es acto del que existe en potencia. Y tales son las realidades divinas, porque si lo divino existe en alguna parte, existe en grado máximo en tal naturaleza, esto es, inmaterial e inmóvil, como se dice en el libro VI *De los Metafisicos*.

Tales realidades divinas, porque son principios de todos los entes y sin embargo son naturalezas completas en sí, pueden ser tratadas de dos maneras. De un modo, en cuanto son principios comunes de todos los entes; de otro modo, en cuanto son determinadas realidades en sí. Ahora bien, puesto que, aunque tales primeros principios sean en sí máximamente evidentes, nuestro entendimiento se halla sin embargo respecto a ellos como el ojo de la lechuga a la luz del sol, como se dice en el libro II *De los Metafisicos*, no podemos llegar a ellos mediante la luz natural de la razón, a no ser en cuanto somos conducidos hacia ellos por los efectos. Y de este modo llegaron a ellos los filósofos, lo que manifiesta *Rom*, 1 [20]: *lo invisible de*

Et quia id, quod est principium essendi omnibus, oportet esse maxime ens, ut dicitur in II Metaphysicae, ideo huiusmodi principia oportet esse completissima, et propter hoc oportet ea esse maxime actu, ut nihil vel minimum habeant de potentia, quia actus est prior et potior potentia, ut dicitur in IX Metaphysicae. Et propter hoc oportet ea esse absque materia, quae est in potentia, et absque motu, qui est actus existentis in potentia. Et huiusmodi sunt res divinae; quia si divinum alicubi existit, in tali natura, immateriali scilicet et immobili, maxime existit, ut dicitur in VI Metaphysicae.

Huiusmodi ergo res divinae, quia sunt principia omnium entium et sunt nihilominus in se naturae completae, dupliciter tractari possunt: uno modo, prout sunt principia communia omnium entium; alio modo, prout sunt in se res quaedam. Quia autem huiusmodi prima principia quamvis sint in se maxime nota, tamen intellectus noster se habet ad ea ut oculus noctuae ad lucem solis, ut dicitur in II Metaphysicae, per lumen naturalis rationis pervenire non possumus in ea nisi secundum quod per effectus in ea ducimur; et hoc modo philosophi in ea pervenerunt, quod patet Rom. 1: invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur.

Dios se contempla evidente a través de aquellas [cosas] que fueron hechas.

En consecuencia las tales realidades divinas no son consideradas por los filósofos sino en tanto son principios de todas las cosas. Y por lo tanto, son consideradas en aquella doctrina en la que se ponen las [cosas] que son comunes a todos los entes, que tiene como sujeto al ente en cuanto ente; y esta ciencia entre ellos se denomina *ciencia divina*.

Hay otro modo de conocer tales realidades, no en cuanto se manifiestan por los efectos, sino en cuanto que éstas se manifiestan a sí mismas. Y este es el modo que pone el Apóstol en 1 Cor 2 [11]: *nadie conoce lo íntimo de Dios, sino el Espíritu de Dios. Y nosotros no hemos recibido el espíritu de este mundo, sino el Espíritu que viene de Dios, para conocer [las gracias que Dios nos ha otorgado]; y allí mismo [2,10]: porque a nosotros nos lo reveló Dios por medio del Espíritu. Y de este modo se consideran las realidades divinas en cuanto subsisten en sí mismas, y no solamente en cuanto son principios de las cosas.*

Así entonces, la teología o ciencia divina es doble. Una en la que se consideran las realidades divinas, no como sujeto de la ciencia, sino como principio del sujeto, y tal es la teología que los filósofos exponen, denominada también con otro nombre *metafísica*. La otra, en cambio, es la que considera como sujeto de la ciencia las mismas realidades divinas en razón de sí mismas, y esta es la teología que se da en las Sagradas Escrituras.

Unde et huiusmodi res divinae non tractantur a philosophis, nisi prout sunt rerum omnium principia. Et ideo pertractantur in illa doctrina, in qua ponuntur ea quae sunt communia omnibus entibus, quae habet subiectum ens in quantum est ens; et haec scientia apud eos scientia divina dicitur.

Est autem alius modus cognoscendi huiusmodi res, non secundum quod per effectus manifestantur, sed secundum quod ipsae se ipsas manifestant. Et hunc modum ponit apostolus 1 Cor. 2: quae sunt Dei, nemo novit nisi spiritus Dei. Nos autem non spiritum huius mundi accepimus, sed spiritum qui a Deo est, ut sciamus. Et ibidem: nobis autem revelavit Deus per spiritum suum. Et per hunc modum tractantur res divinae, secundum quod in se ipsis subsistunt et non solum prout sunt rerum principia.

Sic ergo theologia sive scientia divina est duplex. Una, in qua considerantur res divinae non tamquam subiectum scientiae, sed tamquam principia subiecti, et talis est theologia, quam philosophi prosequuntur, quae alio nomine metaphysica dicitur. Alia vero, quae ipsas res divinas considerat propter se ipsas ut subiectum scientiae et haec est theologia, quae in sacra Scriptura traditur.

Ambas versan acerca de aquello que está separado de la materia y del movimiento según el ser, pero de diversas maneras, en tanto algo puede estar separado de la materia y del movimiento según el ser de dos modos. En primer término, de tal forma que concierne a la razón de la misma cosa que se dice *separada* que de ningún modo pueda encontrarse en la materia y el movimiento, como Dios y los ángeles se dicen *separados* de la materia y del movimiento. En segundo término, de modo que no corresponda a su razón que esté en la materia y el movimiento, pero puede estar sin la materia y el movimiento, aunque a veces se encuentre en la materia y el movimiento. Y así el ente, la sustancia y la potencia y el acto están separados de la materia y del movimiento, porque no dependen de la materia y del movimiento según el ser, como depende lo matemático, que nunca pueden existir sino en la materia, aunque puedan entenderse sin la materia sensible.

Luego la teología filosófica determina sobre lo separado del segundo modo como acerca de su sujeto y de lo separado según el primer modo como acerca de los principios del sujeto. En cambio, la teología de la Sagrada Escritura trata de lo separado del primer modo como acerca de su sujeto, aunque en ella se traten algunas cosas que están en la materia y el movimiento en tanto lo requiere la manifestación de las realidades divinas.

Utraque autem est de his quae sunt separata a materia et motu secundum esse, sed diversimode, secundum quod dupliciter potest esse aliquid a materia et motu separatim secundum esse. Uno modo sic, quod de ratione ipsius rei, quae separata dicitur, sit quod nullo modo in materia et motu esse possit, sicut Deus et angeli dicuntur a materia et motu separati. Alio modo sic, quod non sit de ratione eius quod sit in materia et motu, sed possit esse sine materia et motu, quamvis quandoque inveniatur in materia et motu. Et sic ens et substantia et potentia et actus sunt separata a materia et motu, quia secundum esse a materia et motu non dependent, sicut mathematica dependebant, quae numquam nisi in materia esse possunt, quamvis sine materia sensibili possint intelligi.

Theologia ergo philosophica determinat de separatis secundo modo sicut de subiectis, de separatis autem primo modo sicut de principiis subiecti. Theologia vero sacrae Scripturae tractat de separatis primo modo sicut de subiectis, quamvis in ea tractentur aliqua quae sunt in materia et motu, secundum quod requirit rerum divinarum manifestatio.

Puesta así la opción tomasiana en el tratado de lo que filosóficamente podemos conocer sobre Dios, se pueden intuir algunas implicancias. Por un lado, responde a la perspectiva de intelectualidad del *Prólogo*, considerada por parte del mismo conocimiento del intelecto, tal como se ha indicado al principio de este tratado. También podemos percibir que responde a la orientación analógica causal como término de la misma dentro de la unidad propia de esta disciplina.

Pr. In Metaph.:

Pues las mencionadas sustancias separadas son las primeras y universales causas del ser.

Nam praedictae substantiae separatae sunt universales et primae causae essendi.

A su vez, si asumimos en esta orientación causal el principio de causalidad a partir de la insuficiencia de las soluciones del ente finito, tal como se ha indicado en el tomo I, aparece la opción de un realismo objetivo. Tal ha sido la caracterización hecha al hablar acerca de la percepción de *lo implicado en la substancia como analogante predicamental*, y presentado también en *los grandes rasgos de la explicitación entitativa*. Este realismo objetivo hace a uno de los dos modos fundamentales de enfocar la filosofía. Estos dos modos de enfocar la filosofía se pueden ver en el *In X Metaph.*, lec. 3, n. 1979, citado al hablar de los significados de la substancia. También estas dos opciones filosóficas como comienzo del filosofar desde los términos de una duda realísticamente puesta se pueden encontrar en:

In III Metaph., lec. 1, nn. 338. 344:

Para esta ciencia que investigamos acerca de los primeros principios y acerca de la verdad universal de las cosas, es necesario primeramente que nos aboquemos a aquello de lo cual es necesario dudar antes de que se establezca la verdad.

Ad hanc scientiam, quam quaerimus de primis principiis, et universalis veritate rerum, necesse est ut primum aggrediamur ea de quibus oportet, dubitare, antequam veritas determinetur.

Tales dudables se dan por dos razones. O porque los antiguos filósofos recibieron una opinión distinta acerca de aquello que constituye la verdad de la cosa; o porque dejaron de lado totalmente considerar acerca de ellas [...]

Sunt autem huiusmodi dubitabilia propter duas rationes. Vel quia antiqui philosophi aliter susceperunt opinionem de eis quam rei veritas habeat, vel quia omnino praetermiserunt de his considerare [...]

Los dudables que refiere son principalmente aquellos de los cuales los filósofos han opinado de distinta manera. Ahora bien, no procede a la investigación de la verdad con el mismo orden con el cual lo hicieron los otros filósofos. En efecto, él comienza desde los sensibles y manifiestos, y pasa a los separados, como se evidenciará luego en el libro VII. En cambio, los otros quisieron aplicar los inteligibles y abstractos a los sensibles. De donde, como no había de tratar con el mismo orden con el que procedieron los otros filósofos, de cuyas opiniones se seguirán las dudas, prefirió poner primero separadamente todas las dudas, y con posterioridad tratarlas con su propio orden.

Quia dubitabilia, quae tangit, sunt principaliter illa, de quibus philosophi aliter opinati sunt. Non autem eodem ordine ipse procedit ad inquisitionem veritatis, sicut et alii philosophi. Ipse enim incipit a sensibilibus et manifestis, et procedit ad separata, ut patet infra in septimo. Alii vero intelligibilia et abstracta voluerunt sensibilibus applicare. Unde, quia non erat eodem ordine determinaturus, quo ordine processerunt alii philosophi, ex quorum opinionibus dubitationes sequuntur; ideo praeeligit primo ponere dubitationes omnes seorsum, et postea suo ordine dubitationes determinare.

He aquí el punto de partida que hace a una fundamental opción filosófica, para poder desarrollar la teología filosófica, en la perspectiva intelectual señalada por santo Tomás en el *Proemio*. Esto incluye una referencia histórica al problema de conocer que Dios *es*. Pero sobre todo marca un modo realista peculiar para abocarse al tratado del conocimiento posible acerca de Dios. De esta manera estamos enmarcados totalmente dentro de los límites de una filosofía. Subrayamos que se trata de un tema límite en el ámbito filosófico.

D) Hacia el desarrollo de la teología filosófica según las huellas de santo Tomás de Aquino

Toda la explicación dada hasta acá no significa necesariamente dar por supuesto como real un principio causal primero. No se ha explicitado como tal en el orden desarrollado de la investigación causal. No se ha afirmado el realismo de un principio causal primero. Entonces, el paso que queda por plantear es considerar si es posible dicha afirmación. Se trata propiamente del problema de la *teología filosófica*.

Si alguien percibe implícita en las expresiones formuladas anteriormente una afirmación realista de Dios, queda sin embargo mostrar la verdad de tal afirmación realista. Desde esta perspectiva se plantea el problema de la *teología filosófica* según los criterios tomasianos.

En efecto, el avance filosófico sobre lo que ha sido desarrollado al tratar las causas, y que ha quedado abierto a una consideración posterior admite fundamentalmente tres posibilidades de seguimiento. Ahora sólo los referimos en base a lo expuesto hasta aquí, pero quedarán aclaradas en las sucesivas presentaciones de los textos de Santo Tomás.

1. Se puede pasar a un orden lógico. Por ahora, basamos esta afirmación en lo siguiente. A primera vista y como una interpretación se entiende la razón ciéndola a lo racional cognoscitivo, que corresponde a un orden lógico, recalcando que se trata de buscar una *razón*. Además, la consideración de las causas de por sí (*per se*) muestra su insuficiencia. Los textos de las *Q. D. De pot.*, q. 3, a. 7, c., *II C. G.*, cap. 21 parecen indicarlo en el contexto de la causa eficiente, que lo es en el orden del obrar y del ser. También aparecen serias dificultades respecto a una simultaneidad en el ser en la conjunción de causa subordinante y causa subordinada cuyo sustrato se presenta como la afirmación de que la causa primera *es*. Estas dificultades tendrán que ser solucionadas. Por último, la consideración de las causas termina en la causa final, que es primera en el orden de la intención.

2. Todas las dificultades y/o connotaciones planteadas llevan a un escepticismo muy diversamente formulado. En otras palabras, manifiestan que filosóficamente no podemos seguir investigando más allá de lo que constituye una *filosofía primera* del ente finito. Grandes páginas de la historia de la filosofía en formas muy diversas están acordes con esta postura.

Se puede alegar que las famosas vías están hechas por un teólogo y en un contexto cristiano. Esto confirmaría la no-posibilidad de un conocimiento natural filosófico sobre Dios en cuanto real.

3. También cabe seguir con una orientación estrictamente realista que hace al modo según el cual la metafísica en toda su amplitud debe determinar acerca del ente. Se trata de seguir la investigación causal a través del ente real de por sí (*per se*). Esto excluye continuar a través del ente de razón, y también excluye el plantear el problema causal a través de las causas incidentales (*per accidens*), que no son objeto propio de esta disciplina sapiencial (*In VI Metaph.*, lec.1-4). Además llevarían a un cierto escepticismo.

Santo Tomás ha asumido esta tercera postura. 1) Consideramos que es la verdadera y la mejor, hablando filosóficamente. Es acorde con todo el proceso anteriormente mostrado. 2) Es la determinación de un realismo objetivo establecido por Santo Tomás en su comentario al VI libro de los *Metafísicos*. 3) Con el desarrollo de los términos dentro de los cuales se puede presentar la posibilidad correcta de un conocimiento sobre el ser de Dios se va a patentizar o confirmar la verdad de esta opción. Pero esta postura debe ser explicada. Constituye el primer tema del desarrollo de este tratado. Puede titularse entonces como tema VIII, *Términos dentro de los cuales se debe presentar la posibilidad correcta de un conocimiento sobre el ser de Dios*. Es lo que se ha referido en las implicancias de la tesis acerca de la *causa eficiente*. La actual consideración continúa los márgenes allí dejados.

En base a toda esta explicación introductoria, se puede pasar al desarrollo del contenido de la *teología filosófica*.

Desarrollo de la Teología Filosófica

Indicaciones introductorias en el desarrollo de este tema

Dichas indicaciones parten desde el siguiente texto:

I C. G., cap. 9 [58]:

Entre aquellos que deben ser considerados acerca de Dios en sí mismo, hay que anteponer, como fundamento necesario de toda la obra, la consideración con la cual se demuestra que Dios es.

No obtenido esto, toda consideración acerca de las realidades divinas queda necesariamente excluida.

Inter ea vero quae de Deo secundum seipsam consideranda sunt, praemittendum est, quasi totius operis necessarium fundamentum, consideratio qua demonstratur Deum esse.

Quo non habito, omnis consideratio de rebus divinis necessario tollitur.

Con este texto presentamos el comienzo de la *teología filosófica*. En él podemos apreciar que están contenidas varias aserciones.

Todo desarrollo posterior acerca de lo divino supone esta consideración. Es el paso mediador entre la *Introducción al tratado filosófico sobre Dios*, el *Problema de la teodicea* (tema VII) y los *Preámbulos para un correcto conocimiento de Dios en filosofía* (tema VIII). Además, si tenemos en cuenta el camino de acceso a Dios por la fe, esta consideración debe ubicarse tanto en el marco de una filosofía, como en el de los preámbulos de la fe.

I, q. 2, a. 2, ad l:

Que Dios es y otros por el estilo que acerca de Dios pueden ser conocidos por la razón natural, como se dice en *Rom 1 [19]*, no son artículos de la fe, sino preámbulos a los artículos; así pues, la fe presupone el conocimiento natural, como la gracia a la naturaleza y la per-

Quod Deum esse, et alia huiusmodi quae per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, ut dicitur Rom. I non sunt articuli fidei, sed praeambula ad articulos, sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfec-

fección a lo perfectible. Sin embargo, nada obsta para que aquello que en sí mismo es demostrable y conocible, sea asumido como creíble por alguien que no capta la demostración.

tibile. Nihil tamen prohibet illud quod secundum se demonstrabile est et scibile, ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit.

Por eso, de acuerdo al contenido de esta obra, nos ceñimos ahora al marco de la filosofía. Según santo Tomás constituye la máxima expresión filosófica.

Además, en el texto transcrito arriba se indica acerca de qué debe tratar el primer tema, a saber, *que Dios es (Deum esse)*. Confirma esta aserción el título de I q. 2: *Acerca de Dios, si Dios es (De Deo, an Deus sit)*. Aclaremos que en el contexto de la sistematización de santo Tomás esto está planteado desde la *teología* revelada y usa conjuntamente argumentos de razón.

Por último queremos señalar en el texto transcrito que conocemos correctamnte que Dios *es* por demostración. Es lo que constituye la tesis de este tema.

Ahora bien, habida cuenta de toda la exposición problemática introductoria, el carácter demostrativo para llegar al conocimiento de Dios debe ser establecido. Por eso, desde un comienzo, en el desarrollo de la *teología filosófica* encontramos dos temas. El primero apunta a fijar los márgenes dentro de los cuales se debe presentar la posibilidad correcta de un conocimiento de Dios en el marco de la filosofía. Como segundo tema deberá establecerse la demostración filosófica de que Dios *es*. Esto constituye para santo Tomás la expresión máxima a la que puede llegar el conocimiento filosófico.

Tema VIII

Preámbulos para un correcto conocimiento de Dios en filosofía

En estos preámbulos es necesario, en primer término, fijar los límites de un realismo objetivo. También hay que mostrar las diversas posibilidades presentadas para conocer a Dios. Una vez establecidos esos límites y esas posibilidades se hace necesario llegar a la tesis de la demostrabilidad en santo Tomás. Esta tesis concluye en el conocimiento por demostración de que Dios es. Luego, hay que hacer las aclaraciones y responder a las dificultades de las posibilidades presentadas. Por último, una vez establecidas esas aclaraciones y respuestas presentamos las bases para la metodología a seguir.

Hemos titulado este tema como *Preámbulos para un correcto conocimiento de Dios en filosofía*. Corresponde en la sistematización de santo Tomás a I, q. 2, aa. 1-2 y a I C. G., caps. 10-12. Nos atenemos a un enfoque filosófico, aunque no se puede prescindir de las connotaciones teológicas tal como ya se ha planteado. Podemos hablar también de “*Términos dentro de los cuales se puede o se debe presentar un conocimiento posible acerca del ser de Dios*”. De esta manera también corresponde asumir los otros modos dados en la historia de la filosofía y que consideramos incorrectos. Este tratamiento no puede prescindir de lo presentado históricamente. Más aún, da razón de ser a este tema como previo al desarrollo de una demostración. A su vez, se puede hablar de “*Conocimiento posible acerca del ser de Dios*”, dando con esta expresión una gran amplitud en el tratamiento correspondiente. Si asumimos como tesis correcta a la cual está orientado este tema, podemos decir “*Preámbulos a la demostración que Dios es*”.

Habiendo dado sentido a este tema, podemos ir a su exposición.

A) Los límites de un realismo objetivo

Se ha tomado una perspectiva metafísica para el tratamiento del tema. Por eso se trata de fijar el modo de considerar al ente que le corresponde a esta disciplina sapiencial. Esto supone la opción tomista asumida con todas

las implicancias que ya han sido señaladas. En efecto, al hablar de la primera explicitación entitativa se ha ceñido la consideración metafísica al ente real de por sí (*per se*). Después, con todo el desarrollo posterior, incluyendo de modo especial la consideración de las causas, se puede llegar a percibir el alcance de esa intuición primera. Es lo que ahora nos corresponde hacer. Para esto puntualizamos algunos tópicos que de modo especial se refieren a las causas como explicitación del ente real de por sí (*per se*) en cuanto a (ser) principio. Con la consideración de las causas se ha hablado primariamente de un *en sí* de las causas en el orden de la esencia. Además se percibió la posibilidad de una apertura a *un más allá*. Por su parte, también se ha hablado en sentido propio de causas que lo son en cuanto tales (*causa per se*), y siguiendo esta línea se ha planteado una subordinación causal. Lo esencial concommita *el ser* que se constituye o puede constituirse como *razón de ser* (*ratio essendi*). Aquí hay que buscar ahora los términos de una auténtica teología filosófica que, en lo que queda planteado, hace a la posibilidad correcta de un conocimiento de Dios. Por eso tiene perfecto sentido como síntesis de lo tratado, fijar los límites de una metafísica verdadera. Esto indica por sobre todo el modo de considerar al ente que le corresponde a esta disciplina sapiencial. Pero también implica la exclusión de modos impropios a través de los cuales no corresponde proceder. Así entonces:

In VI Metaph., lec. 1, n. 1144:

Muestra que esta ciencia trata acerca del ente [...] La primera parte se divide en dos. En la primera muestra el modo de considerar los entes que corresponde a esta ciencia a diferencia de las otras ciencias. En segundo término excluye de la consideración de esta ciencia el ente dicho de algunos modos según los cuales el ente no se intenta [considerar] principalmente en esta ciencia.

Ostendit, quod haec scientia considerat de ente [...] Prima pars dividitur in duas. In prima ostendit modum tractandi de entibus, qui competit huic scientiae per differentiam ad alias scientias. In secunda removet a consideratione huius scientiae ens aliquibus modis dictum, secundum quos modos ens non intenditur principaliter in hac scientia.

Aquello que hace al modo de tratar al ente propio de esta disciplina es lo que se ha ido desarrollando en el curso de las explicaciones anteriores, y sobre lo cual hemos puntualizado recientemente algunos tópicos referentes a las causas. Puede aclararse:

In VI Metaph., lec. 1, n. 1147:

Muestra la diferencia de las otras ciencias con respecto a esta en cuanto a la consideración de los principios y de las causas, diciendo que todas estas ciencias particulares, de las que se ha hecho mención ahora, versan acerca de un género particular de ente, como por ejemplo acerca de los números o la magnitud o algo semejante.

Y cada una de ellas trata limitada-mente de su sujeto, o sea, del género que les corresponde y no de otro, como por ejemplo, la ciencia que trata sobre el número no trata sobre la magnitud. En efecto, ninguna de ellas trata del ente en absoluto, o sea, del ente en común, ni tampoco de algún ente en particular en cuanto ente. Por ejemplo, la aritmética no trata del número en cuanto es ente, sino en cuanto es número. Pero es propio del metafísico considerar de cualquier ente en cuanto es ente.

Consideramos que con esto quedan abiertas las puertas para una auténtica teología filosófica. Respecto a los modos de tratar del ente que no entran en la consideración principal de esta disciplina presentamos los siguientes textos:

In VI Metaph., lec. 2, n. 1172:

Determina acerca de los modos de ente que intenta dejar de lado.

Y primeramente, acerca del ente por accidente. En segundo término, acerca del ente que es lo mismo que lo verdadero [...]

Acerca de lo primero hace dos [consideraciones]. Primero enseña que acerca

Ostendit differentiam aliarum scientiarum ad istam quantum ad considerationem principiorum et causarum; dicens, quod omnes istae scientiae particulares, de quibus nunc facta est mentio, sunt circa unum aliquod particulare genus entis, sicut circa numerum vel magnitudinem, aut aliquid huiusmodi.

Et tractat unaquaqueque circumscrip- te de suo genere subiecto, idest ita de isto genere, quod non de alio: sicut scientia quae tractat de numero, non tractat de magnitudine. Nulla enim earum determinat de ente simpliciter, idest de ente in communi, nec etiam de aliquo particulari ente in quantum est ens. Sicut arithmetica non determinat de numero in quantum est ens, sed in quantum est numerus. De quolibet enim ente in quantum est ens, proprium est metaphysici considerare.

Determinat de modis entis quos praetermittere intendit.

Et primo de ente per accidens. Secundo de ente quod est idem quod verum [...]

Circa primum duo facit. Primo ostendit quod de ente per accidens non

del ente por accidente no puede haber una ciencia. En segundo lugar establece aquello que hay que considerar sobre el ente por accidente [...]

Consiguientemente, dice en primer lugar que, como *ente* se dice de muchas maneras, como se ha dicho, primero se debe afirmar acerca del ente por accidente que aquello que tiene menos razón de *ente* se excluye en primer término de la consideración de esta ciencia.

Y efectivamente, hay que decir sobre él que ninguna disquisición puede haber acerca del mismo, sea de la ciencia que sea.

In VI Metaph., lec. 2, n. 1176:

Prueba lo indicado mediante un argumento racional, diciendo que racionalmente ocurre esto: que la ciencia no especula acerca del ente incidental, porque la ciencia especula acerca de aquello que concierne al ente en la realidad; pero el ente por accidente es ente, en cierto modo, por el solo nombre, en cuanto se predica uno de otro. Así pues, cada cosa es ente en cuanto es uno. En cambio, de dos, de los cuales uno acaece a otro, no se hace uno salvo según el nombre, esto es, en cuanto uno se predica de otro, como cuando el músico se dice que es blanco o a la inversa. Pero no de tal forma que de la blancura y lo músico se constituya una cosa.

In VI Metaph., lec. 2, n. 1189:

Muestra la tercera premisa, esto es, que la ciencia no versa acerca del ente incidental.

potest esse aliqua scientia. Secundo determinat ea quae sunt consideranda circa ens per accidens [...]

Dicit ergo primo, quod, cum ens multipliciter dicatur, ut dictum est, primo dicendum est de ente per accidens; ut quod minus habet de ratione entis, primo a consideratione huius scientiae excludatur.

Hoc autem dicendum est de eo, quod nulla speculatio cuiuscumque scientiae potest esse circa ipsum

Probat idem per rationem; dicens, quod rationabiliter hoc accidit quod scientia non speculatur de ente per accidens; quia scientia speculatur de his quae sunt entia secundum rem; ens autem secundum accidens est ens quasi solo nomine, in quantum unum de alio praedicatur. Sic enim unumquodque est ens in quantum unum est. Ex duobus autem, quorum unum accidit alteri, non fit unum nisi secundum nomen; prout scilicet unum de altero praedicatur, ut cum musicum dicitur esse album, aut e converso. Non autem ita, quod aliqua res una constituatur ex albedine et musico.

Ostendit tertium praemissorum; scilicet quod scientia non sit de ente per accidens.

Lo cual dice que es manifiesto por lo siguiente: toda ciencia o es de aquello que es siempre o es de aquello que es en la mayoría de los casos. De donde, dado que el ente incidental ni es siempre, ni es en la mayoría de los casos, no puede haber ciencia sobre él. Prueba la primera [afirmación] de la siguiente manera: alguien no puede ser enseñado por otro o enseñar a otro acerca de aquello que no es siempre ni frecuentemente.

Pues aquello sobre lo cual versa una doctrina debe ser determinado, o porque es siempre o porque es en la mayoría de los casos. Como que *el aguamiel, es decir, la mezcla de miel y agua es útil para los que tienen fiebre*, es determinado en la mayoría de los casos.

In VI Metaph., lec. 4, n. 1241:

Excluye el ente verdadero [...] de la consideración principal de esta doctrina, diciendo que la composición y la división en la que se da lo verdadero y lo falso está en la mente y no en las realidades. Supuesto que también en las cosas se encuentre alguna composición, sin embargo, tal composición constituye una realidad que el intelecto recibe como uno mediante una concepción simple. En cambio, aquella composición o división, por la cual el intelecto une o divide sus conceptos, está solamente en el entendimiento y no en las cosas. En efecto, consiste en cierta comparación de dos conceptos; ya sean ambos idénticos en la realidad, ya sean diversos. Porque

Quod quidem dicit esse palam ex hoc, quod omnis scientia est aut eius quod est semper, aut eius quod est in pluribus. Unde cum ens per accidens nec sit semper, nec sit in pluribus, de eo non poterit esse scientia. Primam sic probat. Non enim potest aliquis doceri ab alio, vel docere alium, de eo quod nec est semper, nec ut frequenter.

Hoc enim de quo est doctrina oportet esse definitum aut per hoc quod est semper, aut per hoc quod est in pluribus. Sicut quod melicratum, idest mixtum ex aqua et melle, utile est febricitantibus, determinatum est ut in pluribus.

Excludit ens verum [...] a principali consideratione huius doctrinae; dicens, quod compositio et divisio, in quibus est verum et falsum, est in mente, et non in rebus. Invenitur siquidem et in rebus aliqua compositio; sed talis compositio efficit unam rem, quam intellectus recipit ut unum simplici conceptione. Sed illa compositio vel divisio, qua intellectus coniungit vel dividit sua concepta, est tantum in intellectu, non in rebus. Consistit enim in quadam duorum comparatione conceptorum; sive illa duo sint idem secundum rem, sive diversa. Utitur enim intellectus quandoque uno ut duobus compositionem

el intelecto usa a veces de uno como [si fuesen] dos formando una composición, como se dice *el hombre es hombre*; por lo que se evidencia que tal composición está solamente en el entendimiento y no en las cosas. Y por esto, aquello que de esta manera es ente como verdadero, y que consiste en tal composición, es distinto de aquellos que son propiamente entes, que son realidades fuera del alma, cada una de las cuales es o la esencia [la quiddidad], a saber, la sustancia, o lo cualitativo, o lo cuantitativo, o algo simple, que la mente une o divide.

formans; sicut dicitur, homo est homo: ex quo patet quod talis compositio est solum in intellectu, non in rebus. Et ideo illud, quod est ita ens sicut verum in tali compositione consistens, est alterum ab his quae proprie sunt entia, quae sunt res extra animam, quarum unaquaeque est aut quod quid est, idest substantia, aut quale, aut quantum, aut aliquod incomplexum, quod mens copulat vel dividit.

Sin embargo, alguna consideración cabe respecto al ente incidental (*per accidens*). Tal es lo que dice:

In VI Metaph., lec. 2, n. 1180:

Determina acerca del ente incidental, en cuanto es posible una determinación sobre el mismo. Pues aunque éstos, a los que conviene ser por accidente, no caigan bajo la consideración de alguna ciencia, sin embargo la razón de esto que es *ser por accidente* puede ser considerada por alguna ciencia. Como también, aunque aquello que es infinito, en cuanto que es infinito, sea desconocido, sin embargo, alguna ciencia trata acerca del infinito en cuanto infinito.

Determinat de ente per accidens secundum quod est possibilis de eo determinatio. Quamvis enim ea, quibus convenit esse per accidens, non cadant sub consideratione alicuius scientiae, tamen ratio huius quod est esse per accidens, per aliquam scientiam considerari potest. Sicut etiam licet id quod est infinitum, secundum quod est infinitum, sit ignotum, tamen de infinito secundum quod infinitum aliqua scientia tractat.

Estimamos, sin embargo, que este no es el lugar de su consideración. Hace más bien a una vía resolutive final de *Temas de reflexión metafísica*, una vez que se haya dado la solución completa a esta disciplina sapiencial.

Pero, por su lado, el objeto propio integral de esta disciplina sapiencial tiene sus características peculiares. Entonces, antes de establecer la tesis de la demostrabilidad conviene fijar estas características. En efecto, partiendo del

sujeto de esta disciplina, y teniendo en cuenta el modo propio de considerar a los entes dentro de la perspectiva que a ella le corresponde, podemos caracterizar las últimas consecuencias del principio de su sujeto, que también en última instancia lo son de todo el sujeto de esta disciplina. Esto aparece en:

In VI Metaph., lec. 1, nn. 1162;1164;1167-1168:

Muestra el modo propio [del tratamiento] de esta ciencia. Dice al respecto que, si algo es inmóvil según el ser, y en consecuencia sempiterno y separable de la materia según el ser, es manifiesto que su consideración pertenece a la ciencia teórica y no a la activa o del obrar, cuya consideración es acerca de algunos movimientos.

Sin embargo, la consideración de tal ente no es física. Pues la física considera acerca de algunos entes, a saber, de los móviles. De modo semejante, la consideración de este ente no es matemática; porque la matemática no considera los separables según el ser, sino según la razón, como se ha dicho. Por tanto, es preciso que la consideración de este ente pertenezca a otra ciencia anterior a las dos antes mencionadas, a saber, la física y la matemática [...]

Ahora bien, es necesario que las causas comunes sean sempiternas. En efecto, es preciso que las primeras causas de los entes generadores no sean generadas, para que la generación no proceda al infinito; y máximamente éstas, que son totalmente inmóviles e inmateriales. Pues estas causas inmateriales e inmóviles son causas respecto a los sensibles que nos son manifiestos, porque son máximamente

Ostendit modum proprium scientiae huius; dicens quod, si est aliquid immobile secundum esse, et per consequens sempiternum et separabile a materia secundum esse, palam est, quod eius consideratio est theoreticae scientiae, non activae vel factivae, quarum consideratio est circa aliquos motus.

Et tamen consideratio talis entis non est physica. Nam physica considerat de quibusdam entibus, scilicet de mobilibus. Et similiter consideratio huius entis non est mathematica; quia mathematica non considerat separabilia secundum esse, sed secundum rationem, ut dictum est. Sed oportet quod consideratio huius entis sit alterius scientiae prioris ambabus praedictis, scilicet physica et mathematica [...]

Necesse vero est communes causas esse sempiternas. Primas enim causas entium generativorum oportet esse inginitas, ne generatio in infinitum procedat; et maxime has, quae sunt omnino immobiles et immateriales. Hae namque causae immateriales et immobiles sunt causae sensibilibus manifestis nobis, quia sunt maxime entia, et per conse-

entes, y por consiguiente, causas de las otras realidades, como se ha mostrado en el segundo libro. Y en razón de esto se evidencia que la ciencia que trata tales entes es primera entre todas y considera las causas comunes de todos los entes. Consiguientemente, son causas de los entes en cuanto son entes, las cuales son investigadas en la filosofía primera, como propuso en el libro primero. Y por esto es manifiestamente evidente la falsedad de la opinión de aquellos que afirmaron que Aristóteles había pensado que Dios no es causa de la substancia del cielo, sino sólo de su movimiento [...]

En segundo término asigna dos razones por las cuales esta ciencia se dice *teología*. La primera de las cuales es porque es manifiesto que si existe algo divino en alguna parte, esto es, en algún género de cosas, existe en tal naturaleza, o sea, [la] del ente inmóvil y separado de la materia, acerca de lo cual considera esta ciencia [...]

Pone la segunda razón que consiste en lo siguiente.

La ciencia honorabilísima versa sobre el género honorabilísimo de entes, en el que están contenidas las realidades divinas. Luego, dado que esta ciencia es honorabilísima entre todas, porque es la más honorable de las teóricas, como se mostró en primer lugar -las cuales por cierto son más honorables que las prácticas, como ha sido expuesto en el primer libro-, se hace manifiesto que esta ciencia versa acerca de las realidades divinas; y

quens causae aliorum, ut in secundo libro ostensum est. Et per hoc patet, quod scientia quae huiusmodi entia pertractat, prima est inter omnes, et considerat communes causas omnium entium. Unde sunt causae entium secundum quod sunt entia, quae inquiruntur in prima philosophia, ut in primo proposuit. Ex hoc autem apparet manifeste falsitas opinionis illorum, qui posuerunt Aristotelem sensisse, quod Deus non sit causa substantiae caeli, sed solum motus eius [...]

Secundo assignat duas rationes quare haec scientia dicatur theologia. Quarum prima est, quia manifestum est, quod si alicubi, idest in aliquo genere rerum existit aliquod divinum, quod existit in tali natura, scilicet entis immobilis et a materia separati, de quo considerat ista scientia [...]

Secundam rationem ponit quae talis est.

Honorabilissima scientia est circa honorabilissimum genus entium, in quo continentur res divinae: ergo, cum haec scientia sit honorabilissima inter omnes, quia est honorabilior theoreticis, ut prius ostensum est, -quae quidem sunt honorabiliores practicas, ut in primo libro habitum est-, manifestum est, quod ista scientia est circa res divinas; et ideo dicitur theologia, quasi sermo de divinis.

por ello se dice *teología*, como discurso sobre lo divino.

B) Posibilidades presentadas para conocer a Dios

En primer término presentamos un amplio panorama de posibilidades para llegar al conocimiento de Dios. Santo Tomás las sistematiza en el texto de la *Q. D. De verit.*, q. 10, a. 12. A su vez estas diversas opiniones pueden considerarse como dificultades para un correcto conocimiento de Dios. Sobre estas dificultades es conveniente hacer un análisis crítico. Por último, acotamos que, al afirmar que son modos posibles, no afirmamos que son los que corresponden en una investigación filosófica tal como la estamos planteando. Con esto queremos evitar el relativismo que históricamente se ha dado sobre esta cuestión. Así entonces, santo Tomás presenta una sistematización global del tema en el texto recientemente referido. El mismo será analizado a través de sus diversas perspectivas en éste y en los siguientes apartados.

Dentro de las posibilidades presentamos dos ciclos de orientaciones como posturas acerca del conocimiento de Dios. Una lleva hacia una evidencia en dicho conocimiento. La otra orientación presenta un alejamiento respecto al mismo conocimiento de Dios. Ambas orientaciones las encontramos en el siguiente texto:

Q. D. De verit., q.10, a. 12:

Si es conocido por sí mismo a la mente humana que Dios *es*, como los primeros principios de la demostración, los cuales no pueden pensarse que no son.

Parece que sí.

1. Para nosotros son evidentes por sí mismos aquellos cuyo conocimiento es naturalmente innato en nosotros. Ahora bien, el conocimiento de que Dios existe está inserto naturalmente en todos, como dice Damasceno [lib. I, cap. I, tom, 3]. Luego, que Dios *es*, es evidente por sí.

2. Dios es aquel del cual no puede pensarse algo mayor, como dice san Anselmo [*Proslogion*, 2]. Ahora bien, aquello que no puede pensarse que no es, es

Utrum Deum esse sit per se notum menti humanae, sicut prima principia demonstrationis quae non potest cogitare non esse.

Et videtur quod sic.

1. *Illa enim sunt nobis per se nota, quorum cognitio naturaliter est nobis indita. Sed cognitio existendi Deum naturaliter omnibus est inserta, ut Damascenus dicit. Ergo Deum esse est per se notum.*

2. *Praeterea, Deus est id quo maius cogitari non potest, ut Anselmus dicit. Sed illud quod non potest cogitari non esse, est maius illo quod potest cogitari*

mayor que aquello que puede pensarse que no es. Luego, no puede pensarse que Dios no es.

3. Dios es la misma verdad. Ahora bien, nadie puede pensar que la verdad no es, porque si se afirma que no es, se sigue que es. En efecto, si la verdad no es, es verdadero que la verdad no es. Luego, no puede pensarse que Dios no es.

4. Dios es su mismo ser. Ahora bien, no puede pensarse que lo mismo no se predique de sí, como que el hombre no es hombre. Luego, no se puede pensar que Dios no es.

5. Todas las cosas desean el sumo bien, como dice Boecio [libro de *La Consolación*, III]. Ahora bien, sólo Dios es el sumo bien. Luego todas las cosas desean a Dios. Mas, no se puede desear lo que no se conoce. Luego, el concepto común a todos es que Dios es, y así no se puede pensar que no es.

6. La verdad primera supera toda verdad creada. Ahora bien, alguna verdad creada es tan evidente que no puede pensarse que no es, como la verdad de esta proposición: que la afirmación y la negación no son simultáneamente verdaderas. Luego, mucho menos puede pensarse que la verdad increada no es, la cual es Dios.

7. Dios tiene el ser más verdaderamente que el alma humana. Ahora bien, el alma no puede pensar de sí misma que no es. Luego, mucho menos puede pensarse que Dios no es.

8. Todo lo que es, primero fue verdadero que habría de ser. Mas la verdad es.

non esse. Ergo Deus non potest cogitari non esse.

3. *Praeterea, Deus est ipsa veritas. Sed nullus potest cogitare veritatem non esse, quia si ponitur non esse, sequitur eam esse: si enim veritas non est, verum est veritatem non esse. Ergo non potest cogitari Deum non esse.*

4. *Praeterea, Deus est ipsum esse suum. Sed non potest cogitari quin idem de se praedictetur, ut quod homo non sit homo. Ergo non potest cogitari Deum non esse.*

5. *Praeterea, omnia desiderant summum bonum, ut Boetius dicit. Summum autem bonum, solus Deus est. Ergo omnia desiderant Deum. Sed non potest desiderari quod non cognoscitur. Ergo communis omnium conceptio est Deum esse; ergo non potest cogitari non esse.*

6. *Praeterea, veritas prima praecellit omnem veritatem creatam. Sed aliqua veritas creata est adeo evidens quod non potest cogitari non esse, sicut veritas huius propositionis quod affirmatio et negatio non sunt simul vera. Ergo multo minus potest cogitari veritatem increatam non esse, quae Deus est.*

7. *Praeterea, verius esse habet Deus quam anima humana. Sed anima non potest se cogitare non esse. Ergo multo minus potest cogitare Deum non esse.*

8. *Praeterea, omne quod est, prius fuit verum esse futurum. Sed veri-*

Luego, primero fue verdadero que ella habría de ser. Y [esto] sólo con arreglo a la verdad. Pues, no puede pensarse sino que la verdad siempre ha sido. Ahora bien, Dios es la Verdad. Luego, no puede pensarse que Dios no es o que no fue siempre.

9. Pero hay que decir que en el proceso [de este argumento] hay falacia, [al no distinguir] *bajo un respecto y absolutamente*. Porque que la verdad habrá de ser antes de que sea, no dice algo verdadero absolutamente, sino sólo bajo algún respecto; y de este modo no puede concluirse absolutamente que la verdad es. Pero al contrario, todo lo verdadero en algo se reduce a algo verdadero absolutamente, como todo lo imperfecto [se reduce] a algo perfecto. Luego, si es verdadero¹ bajo algún respecto que la verdad habrá de ser, será preciso que algo sea verdadero absolutamente; y así absolutamente será verdadero decir que la verdad es.

10. El nombre propio [de Dios] es *El que es*, como se encuentra en *Ex 3, 14*. Ahora bien, no puede pensarse que el ente no es. Luego no puede pensarse que Dios no es.

1. Pero en contra es lo que se dice en el *Salmo 13, 1*: *Dice el necio en su corazón: Dios no es*.

tas est. Ergo prius fuit verum eam futuram. Non autem nisi veritate. Ergo non potest cogitari quin semper veritas fuerit. Deus autem est veritas. Ergo non potest cogitari Deum non esse vel non semper fuisse.

9. *Sed dicendum, quod in processu est fallacia, secundum quid et simpliciter; quia veritatem futuram esse antequam esset, non dicit aliquid verum simpliciter, sed tantum secundum quid; et sic non potest concludi simpliciter veritatem esse. Sed contra, omne verum secundum quid reducit ad aliquod verum simpliciter, sicut omne imperfectum ad aliquod perfectum. Si igitur veritatem futuram esse, est futurum secundum quid, oportebit aliquid esse verum simpliciter; et sic simpliciter erit verum, dicere veritatem esse.*

10. *Praeterea, nomen proprium est Qui est, ut patet Exod. III, 14. Sed non potest cogitari ens non esse. Ergo nec potest cogitari Deum non esse.*

1. *Sed contra. Est quod dicitur in psalm. XIII, 1: dixit insipiens in corde suo: non est Deus.*

¹ El texto latino transcrito por las Edizioni Studio Domenicano, tomado de la Edición Leonina, dice: “verum secundum quid”, razón por la cual hemos traducido: “verdadero bajo algún respecto”, expresión más acorde con el argumento, y no estrictamente: “futuro bajo algún respecto”. Cfr. S. Tommaso D’Aquino, *Le questioni disputate*, testo latino dell’Edizione Leonina e traduzione italiana, volumen secondo “La verità” (questioni 10-20), Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1992, p. 140. (Nota del editor).

2. Pero hay que decir que es conocido por sí mismo en el hábito de la mente que Dios *es*, pero puede pensarse en acto que no es. Por el contrario, acerca de aquellas cosas que se conocen con hábito natural no puede considerarse lo contrario según una razón interior, tal como son los primeros principios de la demostración. Luego, si respecto a la afirmación *Dios es* puede considerarse en acto lo contrario, no será habitualmente conocido por sí que Dios *es*.

3. Así mismo, aquellas cosas que son conocidas por sí, son conocidas sin ninguna deducción desde los causados a las causas, pues conocidos los términos, se conocen al instante, como se dice en el I libro *De los Analíticos Posteriores*. Pero sólo conocemos que Dios *es* examinando sus efectos; *Rm* 1, 20: *lo invisible de Dios desde la creatura etc.* Luego, que Dios *es* no es conocido por sí.

4. Acerca de algo no puede conocerse el mismo ser salvo que se conozca qué sea él mismo. Pero acerca de Dios, en el presente estado, no podemos conocer qué es. Luego, su ser no nos es conocido. Mucho menos es conocido por sí.

5. Que Dios *es*, es artículo de fe. Pero el artículo [de fe] es lo que la fe sugiere y la razón contradice. Ahora bien, lo que la razón contradice no es conocido por sí. Luego, que Dios *es* no es evidente por sí.

6. Nada es más cierto para el hombre que su fe, como dice Agustín. Ahora bien, acerca de aquello que es propio de la fe, puede surgirnos duda, como de al-

2. Sed dicebat, quod Deum esse, in habitu mentis est per se notum, sed actu potest cogitari non esse. Sed contra, de his quae naturali habitu cognoscuntur, non potest contrarium aestimari secundum interiorem rationem, sicut sunt prima principia demonstrationis. Si ergo contrarium huius quod est Deum esse, potest aestimari in actu, Deum esse, non erit per se notum in habitu.

3. Praeterea, illa quae sunt per se nota, cognoscuntur sine aliqua deductione a causatis in causas; statim enim cognitis terminis cognoscuntur, ut dicitur I posteriorum. Sed Deum esse non cognoscimus nisi inspiciendo effectum eius; Rom., I, 20: invisibilia Dei per ea quae facta sunt etc.; ergo Deum esse, non est per se notum.

4. Praeterea, non potest de aliquo sciri ipsum esse, nisi quid ipsum sit cognoscatur. Sed de Deo in praesenti statu scire non possumus quid sit. Ergo eum esse non est nobis notum; nedum sit per se notum.

5. Praeterea, Deum esse est articulus fidei. Sed articulus est quod fides suggerit, et ratio contradicit. Ea autem quibus ratio contradicit, non sunt per se nota. Ergo Deum esse non est per se notum.

6. Praeterea, nihil est homini certius sua fide, ut Augustinus dicit. Sed de his quae sunt fidei, dubitatio potest nobis oriri, ergo et de quibus-

gunos otros. Y así puede pensarse que Dios no es.

7. El conocimiento de Dios pertenece a la sabiduría. Pero no todos tienen sabiduría. Luego, no es conocido por todos que Dios es, pues no es evidente por sí.

8. San Agustín dice en el libro *Acerca de la Trinidad* [I, cap. II], que el sumo bien se cierne sólo sobre las mentes más purificadas. Pero no todos tienen la mente muy purificada. Luego, no todos conocen el sumo bien, esto es, que Dios es.

9. Entre cualquiera [de las cosas] que la razón distingue, puede pensarse una de ellas sin la otra. Como podemos pensar a Dios sin que pensemos que Él es bueno, como dice Boecio en el libro *Sobre las Semanas*. Pero en Dios difiere racionalmente el ser y la esencia. Luego, puede pensarse su esencia sin que se piense que es, y así [se concluye lo mismo] que anteriormente.

10. Es igual para Dios ser Dios que ser justo. Pero algunos opinan que Dios no es justo. Son quienes dicen que Dios se complace en el mal. Luego, algunos pueden opinar que Dios no es, y de este modo no es evidente por sí que Dios es.

libet aliis; et sic cogitari potest Deum non esse.

7. *Praeterea, cognitio Dei ad sapientiam pertinet. Sed non omnes habent sapientiam. Ergo non omnibus notum est Deum esse, ergo non est per se notum.*

8. *Praeterea, Augustinus dicit in Lib. De trinitate, quod summum bonum non nisi purgatissimis mentibus cernitur. Sed non omnes habent purgatissimas mentes. Ergo non omnes cognoscunt summum bonum, scilicet Deum esse.*

9. *Praeterea, inter quaecumque distinguit ratio, unum eorum potest sine altero cogitari; sicut etiam cogitare possumus Deum, sine hoc quod cogitemus eum esse bonum, ut patet per Boetium in libro de Hebdom. Sed in Deo differt essentia et esse ratione. Ergo potest cogitari eius essentia sine hoc quod cogitetur esse, et sic ut prius.*

10. *Praeterea, Deo idem est esse Deum quod esse iustum. Sed quidam opinantur Deum non esse iustum, qui dicunt Deo placere mala. Ergo aliqui possunt opinari Deum non esse, et sic Deum esse non est per se notum.*

Este texto debe ser analizado y reflexionado con todo detenimiento. Incluso es de suma importancia valorarlo en concordancia con la referencia histórica. La misma se debe hacer tanto teniendo en cuenta las diversas épocas en las que han sido efectuadas como también es conveniente precisar los autores a los que alude. Las indicaciones puestas por el santo Doctor corresponden a lo que él en su momento conoce. Pero también las podemos encontrar con otros matices con posterioridad a santo Tomás.

En efecto, este texto representa una serie de argumentos sistemáticamente formulados que, en primera instancia orientan hacia una evidencia humana en el conocimiento de Dios. Es una de las posibilidades cognoscitivas para afirmar el ser de Dios. Pero también el texto desarrolla una serie de dificultades que implican un alejamiento en el conocimiento del ser de Dios. Es otra de las orientaciones en el conocimiento de Dios. Una y otra serie deben ser analizadas sistemática e históricamente.

En este texto transcripto hemos incluido el título en la orientación hacia la evidencia del ser de Dios. Esto corresponde a lo que santo Tomás encuentra como posturas en un contexto cristiano en el cual la formulación se presenta primordialmente como una evidencia frente al ser de Dios incluso debido a experiencias religiosas. Podemos subrayar en esto el influjo de san Anselmo. Destacamos en esta orientación las argumentaciones 1, 2, 5 y 10.

Una vez que hemos indicado la doble orientación de evidencia y alejamiento, podemos presentar el texto que establece la tesis de santo Tomás. Es la que consideramos como la adecuada para llegar a conocer que Dios *es*. En efecto, después de haber presentado y analizado al respecto las opiniones fundamentales, santo Tomás desarrolla la tesis según sus términos propios. Eso lo desarrollaremos en el apartado C como tesis de la demostrabilidad en santo Tomás.

C) Tesis de la demostrabilidad en santo Tomás

Esta tesis se encuentra en el cuerpo del artículo citado después de haber presentado la doble orientación que hemos desarrollado en el apartado anterior. A continuación transcribimos el texto.

Q. D. De verit., q. 10, a. 12, c.:

Respondo diciendo que acerca de esta cuestión se encuentra una triple opinión.

Como refiere el Rabí Moisés, algunos dijeron que no es evidente por sí que Dios *sea*, ni conocido por demostración, sino solamente recibido por la fe; y para afirmar esto los ha inducido la debilidad de las razones que muchos aducen para probar que Dios *es*.

Responsio. Dicendum, quod circa hanc quaestionem invenitur triplex opinio.

Quidam enim, ut Rabbi Moyses narrat, dixerunt quod Deum esse non est per se notum, nec etiam per demonstrationem scitum, sed est tantum a fide susceptum; et ad hoc dicendum induxit eos debilitas rationum quas multi inducunt ad probandum Deum esse.

Otros, como Avicena [I Metaf.], dijeron que no es evidente por sí que Dios *sea*, sino conocido por demostración.

Otros, en cambio, como Anselmo, opinaron que el hecho de que Dios *sea*, es evidente por sí, en tanto que nadie puede pensar interiormente que Dios *no sea*, aún cuando lo pueda expresar exteriormente, y pensar interiormente las palabras con las cuales lo profiere.

La primera opinión se evidencia manifiestamente falsa. En efecto, que Dios *es* se encuentra probado incluso por los filósofos con razones irrefutables; aún cuando también sean utilizadas por muchos algunas razones frívolas para mostrar esto.

De las dos opiniones siguientes, ambas son verdaderas en algo.

Pues de dos modos algo es conocido por sí, a saber, en sí mismo y con respecto a nosotros. Así pues, que Dios *es*, en sí mismo es evidente por sí, pero no con respecto a nosotros. Y por esto, es necesario para nosotros tener demostraciones asumidas desde los efectos para conocer esto. Y esto se demuestra de la siguiente manera.

Para que algo sea por sí evidente en sí mismo no se requiere otra cosa sino que el predicado esté en la razón del sujeto. En efecto, en ese caso el sujeto no puede pensarse sin que sea manifiesto que el predicado inhiera en él. Ahora bien, para que sea por sí evidente para nosotros es preciso que nos sea conocida la razón del sujeto en la cual se incluye el

Alii vero dixerunt, ut Avicenna, quod Deum esse, non est per se notum, est tamen per demonstrationem scitum.

Alii vero, ut Anselmus, opinantur quod Deum esse sit per se notum, in tantum quod nullus possit cogitare interius Deum non esse; quamvis hoc possit exterius proferre, et verba quibus profert interius cogitare.

Prima quidem opinio manifeste falsa apparet. Invenitur enim hoc quod est Deum esse, demonstrationibus irrefragabilibus etiam a philosophis probatum; quamvis etiam a nonnullis ad hoc ostendendum aliquae rationes frivoolae inducantur.

Duarum vero opinionum sequentium utraque secundum aliquid vera est.

Est enim dupliciter aliquid per se notum; scilicet secundum se, et quoad nos. Deum igitur esse, secundum se est per se notum; non autem quoad nos; et ideo nobis necessarium est, ad hoc cognoscendum, demonstrationes habere ex effectibus sumptas. Et hoc quidem sic apparet.

Ad hoc enim quod aliquid sit per se notum secundum se, nihil aliud requiritur nisi ut praedicatum sit de ratione subiecti; tunc enim subiectum cogitari non potest sine hoc quod praedicatum ei inesse appareat. Ad hoc autem quod sit per se notum nobis, oportet quod nobis sit cognita ratio subiecti in qua includitur praedicatum. Et inde est

predicado. Es por eso que algunos son evidentes por sí para todos, a saber, cuando las proposiciones de esta índole tienen tales sujetos cuya razón es conocida por todos, como *el todo es mayor que su parte*, pues cualquiera conoce qué es *todo* y qué es *parte*. En cambio, algunos son evidentes por sí sólo para los sabios, quienes conocen las razones de los términos, que el vulgo ignora.

Y, según esto, Boecio dice en el libro *Sobre las Semanas*, que hay un doble modo de concepciones comunes. Una es común a todos, como *si de los iguales se quitan partes iguales [permanecen iguales entre sí las que quedan]*.

Otra es la de los doctores solamente, como que *los incorpóreos no son en el lugar*, lo cual no es comprobado por el vulgo, sino por los doctos, es decir, porque la consideración del vulgo no puede transcender la imaginación para llegar a la razón de la realidad incorpórea.

Ahora bien, esto que es el ser no está incluido en la razón de ninguna creatura, pues el ser de cualquier creatura es distinto de su quiddidad. De donde no puede decirse de alguna creatura que el hecho de que ella sea, sea evidente por sí y según sí misma. En cambio, en Dios, su ser se incluye en la razón de su quiddidad, porque en Dios es idéntico la quiddidad y el ser, como dice Boecio, y lo mismo si es y qué es, como dice Avicena. Y por esta razón, por sí y según sí mismo es evidente.

Pero, dado que la quiddidad de Dios no es evidente para nosotros, se sigue

quod quaedam per se nota sunt omnibus; quando scilicet propositiones huiusmodi habent talia subiecta quorum ratio omnibus nota est, ut, omne totum maius est sua parte; quilibet enim scit quid est totum et quid est pars. Quaedam vero sunt per se nota sapientibus tantum, qui rationes terminorum cognoscunt, vulgo eas ignorante.

Et secundum hoc Boetius in Lib. De hebdomadibus dicit, quod duplex est modus communium conceptionum. Una est communis omnibus, ut, si ab aequalibus aequalia demas, etc.

Alia quae est doctiorum tantum, ut puta incorporalia in loco non esse, quae non vulgus, sed docti comprobant; quia scilicet vulgi consideratio imaginationem transcendere non potest, ut ad rationem rei incorporalis pertingat.

Hoc autem quod est esse, in nullius creaturae ratione includitur; cuiuslibet enim creaturae esse est aliud ab eius quidditate: unde non potest dici de aliqua creatura quod eam esse sit per se notum etiam secundum se. Sed in Deo esse ipsius includitur in suae quidditatis ratione, quia in eo est idem quod est et esse, ut Boetius dicit, et idem an est et quid est, ut dicit Avicenna; et ideo secundum se est per se notum.

Sed quia quidditas Dei non est nobis nota, ideo quoad nos Deum esse

que, con respecto a nosotros, no nos es evidente que Dios sea, sino que necesita demostración. *non est nobis notum, sed indiget demonstratione.*

D) Aclaraciones y respuestas a las posibilidades presentadas

Dado que las posibilidades en un sentido o en otro tienen algo de verdad, santo Tomás, en el texto con el cual estamos trabajando, responde a cada una de las series y de los argumentos aclarando y resolviendo lo que tienen de válido y lo que tienen de falencias. Hemos puesto entre paréntesis las referencias al orden de la fe sobrenatural que figuran en el cuerpo del artículo. Las respuestas hacen referencia a lo que ha sido transcripto con anterioridad como posibilidades en el punto B.

Transcribimos a continuación los textos correspondientes a las aclaraciones y respuestas según lo dicho por santo Tomás.

Q. D. De verit., q. 10, a. 12:

Luego a lo primero hay que decir que el conocimiento del existir de Dios se dice que está naturalmente impreso en todos, porque en todos está naturalmente impreso algo desde donde puede llegarse a conocer que Dios es.

A lo segundo hay que decir que aquella razón procedería si fuese por parte del mismo, lo cual no es conocido por sí. Pero en realidad, que pueda pensarse que no es, es por parte nuestra, quienes somos deficientes para conocer aquello que en sí es evidentísimo. De donde, que pueda pensarse que Dios *no es*, no impide que sea aquello de lo cual no puede ser pensado [algo] mayor.

A lo tercero hay que decir que la verdad está fundamentada sobre el ente; de donde, así como es evidente por sí que el ente sea en común, así también que la verdad sea. Sin embargo, no es evidente

Ad primum igitur dicendum, quod cognitio existendi Deum dicitur omnibus naturaliter insita, quia omnibus naturaliter est insitum aliquid unde potest pervenire ad cognoscendum Deum esse.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procederet, si esset ex parte ipsius, quod non est per se notum; nunc autem quod potest cogitari non esse, est ex parte nostra, qui sumus deficientes ad cognoscendum ea quae sunt in se notissima. Unde hoc quod Deus potest cogitari non esse, non impedit quin etiam sit id quo maius cogitari non possit.

Ad tertium dicendum, quod veritas supra ens fundatur; unde, sicut ens esse in communi est per se notum, ita et etiam veritatem esse. Non est autem per se notum nobis, esse aliquod pri-

por sí para nosotros que hay un primer ente que sea causa de todo ente, hasta tanto la fe lo reciba, o la demostración lo pruebe. De donde tampoco es evidente por sí que toda verdad sea desde una primera verdad. Razón por la cual no se sigue que sea evidente por sí que Dios sea.

A lo cuarto hay que decir que aquella razón procedería si esto nos fuera evidente por sí, [es decir], que la misma deidad sea el ser de Dios; lo cual ciertamente ahora no nos es conocido por sí, dado que no vemos a Dios por esencia, sino que necesitamos para afirmar esto o la demostración o la fe.

A lo quinto hay que decir que el sumo bien se desea de dos maneras; por un lado en su esencia; y así no todos desean el sumo bien. De otro modo en su semejanza; y así todos desean el sumo bien, porque nada es deseable sino en cuanto en ello se encuentra alguna semejanza del sumo bien. Consiguientemente, desde lo expuesto, no se puede afirmar que sea conocido por sí mismo que Dios es, quien es el sumo bien por esencia.

A lo sexto hay que decir que, aunque la verdad increada exceda a toda verdad creada; sin embargo, nada impide que la verdad creada sea para nosotros más evidente que la increada. Pues aquellos que son menos evidentes en sí son más evidentes para nosotros, según el Filósofo.

A lo séptimo hay que decir que pensar que algo no es puede entenderse de dos maneras: de un modo, que estos dos caigan simultáneamente en la aprehensión;

mum ens quod sit causa omnis entis, quousque hoc vel fides accipiat, vel demonstratio probet; unde nec est per se notum omnem veritatem ab aliqua prima veritate esse. Unde non sequitur quod Deum esse sit per se notum.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procederet, si hoc esset nobis per se notum, quod ipsa deitas sit esse Dei; quod quidem nunc nobis per se notum non est, cum Deum per essentiam non videamus; sed indigemus, ad hoc tenendum, vel demonstratione vel fide.

Ad quintum dicendum, quod summum bonum desideratur dupliciter: uno modo in sui essentia: et sic non omnia desiderant summum bonum; alio modo in sui similitudine: et sic omnia summum bonum desiderant, quia nihil est desiderabile nisi in quantum in eo aliqua similitudo summi boni invenitur. Unde ex hoc non potest haberi quod, Deum esse, qui est summum bonum per essentiam, sit per se notum.

Ad sextum dicendum, quod quamvis veritas increata excedat omnem veritatem creatam, nihil tamen prohibet veritatem creatam, esse nobis magis notam quam increatam: ea enim quae sunt minus nota in se sunt magis, nota quoad nos, secundum philosophum.

Ad septimum dicendum, quod cogitari aliquid non esse, potest intelligi dupliciter. Uno modo ut haec duo simul in apprehensione cadant; et sic

y así nada prohíbe que alguien piense de sí mismo que no es, como piensa de sí que alguna vez no fue. De esta manera no puede caer simultáneamente en la aprehensión que algo sea el todo y menos que la parte, porque uno de ellos excluye al otro. De otro modo, de tal manera que se admita el asentimiento a esta aprehensión; y así nadie puede pensar de sí con asentimiento que no es; en efecto, en esto mismo que piensa algo, percibe de sí mismo que *es*.

A lo octavo debe decirse que no es necesario que aquello que ahora es primero haya sido verdadero que habría de ser, salvo en el supuesto de que algo haya sido cuando se dice que esto habría de ser. Pero, si afirmamos, por vía de imposibilidad, que alguna vez nada ha sido, entonces, hecha tal afirmación, nada sería verdadero, a no ser sólo materialmente, pues la materia de la verdad no solamente es *ser*, sino también *no ser*, porque acerca del ente y del no ente acontece decir algo como verdadero. Y así no se sigue que la verdad haya sido entonces salvo materialmente, y de este modo, bajo algún respecto.

A lo noveno debe decirse que [afirmar que] *aquello que es verdadero bajo algún respecto se reduce a lo verdadero o a la verdad absoluta* es necesario supuesto que la verdad sea, pero no de otra manera.

A lo décimo hay que decir que aunque el nombre de Dios sea *El que es*, sin embargo, esto no es evidente por sí para nosotros. De donde el argumento no se sigue.

nihil prohibet quod aliquis cogitet se non esse, sicut cogitat se quandoque non fuisse. Sic autem non potest simul in apprehensione cadere aliquid esse totum et minus parte, quia unum eorum excludit alterum. Alio modo ita quod huic apprehensioni assensus adhibeatur; et sic nullus potest cogitare se non esse cum assensu: in hoc enim quod cogitat aliquid, percipit se esse.

Ad octavum dicendum, quod id quod nunc est, verum fuisse prius esse futurum, non oportet, nisi supposito quod aliquid tunc fuerit quando hoc dicitur fuisse futurum. Si vero ponamus, per impossibile, aliquando nihil fuisse, tunc, tali positione facta, nihil erit verum nisi materialiter tantum: materia enim veritatis non solum est esse, sed etiam non esse, quia de ente et non ente contingit verum dicere. Et sic non sequitur quod tunc veritas fuerit nisi materialiter et sic secundum quid.

Ad nonum dicendum, quod id quod est verum secundum quid, reduci ad veritatem vel verum simpliciter, necessarium est supposito veritatem esse, non autem aliter.

Ad decimum dicendum, quod quamvis nomen Dei sit qui est, non tamen hoc est per se notum nobis; unde ratio non sequitur.

Ahora bien, al primer [argumento] en contra debe decirse lo que Anselmo explica de esta manera en el *Proslogión* [cap. II, III y IV]: que se entiende que el necio ha dicho en su corazón *no hay Dios* en cuanto pensó estas palabras, no que pudiera pensar interiormente esto con la razón.

A lo segundo hay que decir que, en cuanto al hábito y al acto, del mismo modo es y no es evidente por sí que Dios *es*.

A lo tercero hay que decir que es por defecto de nuestro conocimiento, que sólo podemos conocer que Dios *es* desde los efectos. De donde, no se excluye por esto que en sí mismo sea evidente por sí.

A lo cuarto hay que decir que, para que se conozca que algo es, no se necesita conocer acerca del mismo *qué sea* por definición, sino qué se significa por el nombre.

A lo quinto debe decirse que no es artículo de fe *que Dios es*, sino preámbulo al artículo [de fe]; a no ser que se entienda simultáneamente otra cuestión con la afirmación *Dios es*, puesto que posee unidad de esencia con trinidad de personas, y otros por el estilo.

A lo sexto hay que decir que aquello que es de fe se conoce con suma certeza en cuanto que la certeza implica firmeza de adhesión, pues quien cree a nada adhiere más firmemente que a aquello que posee por fe. Pero no en cuanto que la certeza implica aquietamiento del intelecto en la realidad conocida, pues, que el creyente asienta a eso creído, no pro-

Ad primum autem in contrarium dicendum, quod Anselmus in Prosl., ita exponit, quod insipiens intelligatur dixisse in corde, non est Deus, inquantum haec verba cogitavit; non quod hoc interiori ratione cogitare potuerit.

Ad secundum dicendum, quod eodem modo quantum ad habitum et actum Deum esse est per se notum, et non per se notum.

Ad tertium dicendum, quod hoc est ex defectu cognitionis nostrae, quod Deum esse cognoscere non possumus nisi ex effectibus; unde per hoc non excluditur quin secundum se sit per se notum.

Ad quartum dicendum, quod ad hoc quod cognoscatur aliquid esse, non oportet quod sciatur de eo quid sit per definitionem, sed quid significetur per nomen.

Ad quintum dicendum, quod Deum esse non est articulus fidei, sed praecedens articulum; nisi cum hoc quod est Deum esse aliquid aliud cointelligatur; utpote quod habet unitatem essentiae cum trinitate personarum, et alia huiusmodi.

Ad sextum dicendum, quod illa quae sunt fidei, certissime cognoscuntur, secundum quod certitudo importat firmitatem adhaesionis: nulli enim credens firmiter inhaeret quam his quae per fidem tenet. Non autem cognoscuntur certissime, secundum quod certitudo importat quietationem intellectus in re cognita: quod enim credens

viene del hecho de que su intelecto haya terminado en aquello que cree en virtud de algunos principios, sino por la voluntad, que inclina al entendimiento a que asienta a eso creído. Y es por esto que acerca de lo que pertenece a la fe puede surgir un movimiento de duda en el creyente.

A lo séptimo hay que decir que la sabiduría no consiste solamente en el hecho de que se conoce que Dios *es*, sino en que nos aproximamos a conocer de Él *qué es*; lo cual ciertamente no podemos conocer en el como peregrinos, sino en cuanto conocemos acerca de Él *qué no es*. En efecto, quien conoce algo en cuanto es distinto de todos los otros, se acerca al conocimiento por el cual se conoce *qué es*; y de este conocimiento también se entiende la autoridad de Agustín formulada en consecuencia.

De donde es evidente la respuesta a la octava.

A lo noveno hay que decir que aquellos que son distintos racionalmente no siempre pueden pensarse que están separados entre sí, aunque puedan pensarse separadamente. En efecto, aunque Dios pueda pensarse sin que se piense su bondad, sin embargo no puede pensarse que *sea* y que no sea bueno. De donde, aunque en Dios se distinga racionalmente *qué es* y [su] *ser*, sin embargo, en razón de esto no se sigue que pueda pensarse que no es.

A lo décimo hay que decir que Dios no sólo es conocido en el efecto de la justi-

assentiat his quae credit, non provenit ex hoc quod eius intellectus sit terminatus ad illa credibilia virtute aliquorum principiorum, sed ex voluntate, quae inclinatur intellectum ad hoc quod illis creditis assentiat. Et inde est quod de his quae sunt fidei, potest motus dubitationis insurgere in credente.

Ad septimum dicendum, quod sapientia non consistit in hoc solum quod cognoscatur Deum esse, sed in hoc quod accedimus ad cognoscendum de eo quid est; quod quidem in statu viae cognoscere non possumus, nisi quantum de eo cognoscimus quid non est. Qui enim scit aliquid prout est ab omnibus aliis distinctum, appropinquat cognitioni qua cognoscitur quid est; et de hac etiam cognitione intelligitur auctoritas Augustini consequenter inducta.

Unde patet responsio ad octavum.

Ad nonum dicendum, quod ea quae sunt ratione distincta, non semper possunt cogitari ab invicem separata esse, quamvis separatim cogitari possint. Quamvis enim cogitari possit Deus sine hoc quod eius bonitas cogitetur, tamen non potest cogitari quod sit Deus, et non sit bonus; unde licet in Deo quod est et esse ratione distinguantur, tamen non sequitur propter hoc quod possit cogitari non esse.

Ad decimum dicendum, quod Deus non solum cognoscitur in effectu ius-

cia, sino también en otros efectos suyos. De donde, dado que a partir de algo no es conocido como justo, no se sigue que de ningún modo sea conocido. Ni puede ser que ninguno de sus efectos sea conocido, dado que su efecto es el ente común, que no puede ser desconocido.

titiae, sed in aliis etiam suis effectibus; unde, dato quod ab aliquo non cognoscatur ut iustus, non sequitur quod nullo modo cognoscatur. Nec potest esse quod nullus eius effectus cognoscatur, cum eius effectus sit ens commune, quod incognitum esse non potest.

Con todo este análisis se pueden apreciar los márgenes exactos dentro de los cuales cabe plantear cómo conocer que Dios es. En dicho conocimiento hemos planteado una orientación de evidencia; las dificultades para conocer correctamente que Dios es y la tesis de la demostrabilidad propia de santo Tomás. A su vez hemos hecho las aclaraciones pertinentes respecto a la orientación de evidencia y a las dificultades referidas. Con esto tenemos una valoración conjunta del tema.

Conviene agregar algunos textos que completan la comprensión del tema. Tales son:

I C. G., cap. 10 [64-65]:

Es preciso que aquello conocido por sí sea eso por lo cual se conoce todo lo demás. Ahora bien, a Dios le corresponde esto. Pues, así como la luz del sol es el principio de toda percepción visible, así también la luz divina es el principio de todo conocimiento inteligible, dado que es aquello en lo cual se encuentra máximamente la primera luz inteligible. Consiguientemente, es preciso que sea conocido por sí que Dios es.

Illud per se notum oportet esse quo omnia alia cognoscuntur. Deus autem huiusmodi est. Sicut enim lux solis principium est omnis visibilis perceptionis, ita divina lux omnis intelligibilis cognitionis principium est: cum sit in quo primum maxime lumen intelligibile invenitur. Oportet igitur quod Deum esse per se notum sit.

En consecuencia, por estas [razones] y [otras] semejantes, algunos opinan que Dios es, es de tal modo evidente por sí en la mente, que no puede pensarse lo contrario.

Ex his igitur et similibus aliqui opinantur Deum esse sic per se notum existere ut contrarium mente cogitari non possit.

La solución de esta última postura se encuentra en:

I C. G., cap.11 [71]:

En efecto, Dios es ciertamente aquello por lo cual se conoce todo; no de tal manera que sólo se conozcan otros conocido Él, como acontece en los principios evidentes de por sí; sino porque por su influencia todo conocimiento es causado en nosotros.

Nam Deus est quidem quo omnia cognoscuntur, non ita quod alia non cognoscantur nisi eo cognito, sicut in principiis per se notis accidit: sed quia per eius influentiam omnis causatur in nobis cognitio.

Dado que el texto de las *Q. D. De verit.*, q.10, a 12 asume un conjunto sistemático capaz de análisis de por sí, estimamos que no conviene abundar en otros textos que repiten su misma doctrina, aunque incluyen a veces nuevos matices. De todos modos se puede consultar con provecho: *I C. G.*, caps. 10, 11 y 12; y *I*, q. 2, a. 1. Son textos complementarios a lo ya transcrito.

Además encontramos argumentaciones filosóficas en:

In Boeth. De Trin., q. 1. a. 3, c:

Por lo que otros dijeron que la esencia divina no es lo primero conocido por nosotros en nuestro peregrinar, sino la influencia de su luz; y según esto, Dios es lo primero que es conocido por nosotros. Pero, tampoco puede sostenerse esto, porque la primera luz infusa divinamente en la mente es la luz natural, por la que se constituye la facultad intelectual. Ahora bien, esta luz no es lo primero conocido por la mente, ni con el conocimiento con el cual se conoce de ella qué es, dado que necesita mucha investigación para conocer qué es el entendimiento; ni tampoco con el conocimiento con el cual se conoce si es, porque no percibimos que tenemos inteligencia sino en cuanto percibimos que entendemos, como aparece a través del Filósofo en el IX *De los Eticos*.

Unde alii dixerunt quod essentia divina non est primo cognitum a nobis in via, sed influentia lucis ipsius, et secundum hoc Deus est primum quod a nobis cognoscitur. Sed hoc etiam stare non potest, quia prima lux divinitus influxa in mente est lux naturalis per quam constituitur vis intellectiva. Haec autem lux non est primo cognita a mente neque cognitione qua sciatur de ea quid est, cum multa inquisitione indigeat ad cognoscendum quid est intellectus; neque cognitione qua cognoscitur an est, quia intellectum nos habere non percipimus, nisi in quantum percipimus nos intelligere, ut patet per Philosophum in IX Ethicorum.

Ahora bien, nadie entiende que entiende sino en cuanto entiende algo inteligible. Por lo que queda manifiesto que el conocimiento de algún inteligible precede al conocimiento con el cual alguien conoce que entiende, y por consiguiente el conocimiento con el cual alguien conoce que tiene entendimiento. Y así la influencia de la luz inteligible natural no puede ser lo primero conocido por nosotros, y mucho menos cualquier otra influencia de luz.

Nullus autem intelligit se intelligere, nisi in quantum intelligit aliquod intelligibile. Ex quo patet quod cognitio alicuius intelligibilis praecedat cognitionem qua aliquis cognoscit se intelligere et per consequens cognitionem qua aliquis cognoscit se habere intellectum, et sic influentia lucis intelligibilis naturalis non potest esse primum cognitum a nobis, et multo minus quaelibet alia influentia lucis.

En este texto, juntamente con las argumentaciones filosóficas encontramos otras que pertenecen estrictamente a una teología revelada.

Quien quiera tener en cuenta la postura de la Iglesia sobre la posibilidad de conocer naturalmente que Dios *es*, puede recurrir a la documentación del Concilio Vaticano I: *Constitución Dogmática sobre la fe católica*, Sesión III, VII, 248, ssqq. Ass, 5 (1869), 462, ssqq. También cap. 2 *De la revelación*, Dz. 3005 (1785). Y *Cánones* [sobre la fe católica], 2, *De la Revelación*, can. 1, z. 3026 (1806).

Corresponde a un momento muy peculiar en la historia de la filosofía que hace al fideísmo, al modernismo, al tradicionalismo y al ateísmo. En ese momento la Iglesia se ha pronunciado sobre el particular. Por su parte, este texto del Concilio Vaticano I puede dar lugar a una análisis especial. Desarrollos eclesiológicos posteriores de esta doctrina se encuentran en: Pío X, Encíclica *Pascendi* (8/IX/1907); Pío XII, Encíclica *Humani Generis* (1950).

E) Bases para desarrollar la demostración que Dios es

Que Dios *es*, es un conocimiento que debe obtenerse por demostración, según la conclusión del punto anterior. Este es el camino asumido por el Doctor Angélico según lo indicado. Ahora bien, hay diversos modos de demostración. Por consiguiente debemos determinar con precisión qué tipo de demostración le corresponde a lo que estamos tratando. Para ello se hace necesario primero establecer sus fundamentos, y luego hacer la caracterización correspondiente.

a) Fundamentos que determinan el modo preciso de demostración

Al presentar la *disciplina sapiencial* en el *Proemio* se ha establecido el grado de inmaterialidad que le corresponde a la misma, que es también en cuanto al ser, y que por eso puede tratar de Dios². Esta inmaterialidad en cuanto al ser es la raíz y el fundamento de la demostración. Por eso explicitamos lo que santo Tomás expresa al respecto en los textos siguientes.

I, q. 88, a. 3, c:

Dado que el intelecto humano, según el estado de la vida presente, no puede entender las sustancias inmateriales creadas, como se ha dicho, mucho menos puede entender la esencia de la sustancia increada. De donde hay que afirmar sin más que Dios no es lo primero conocido por nosotros, sino más bien que llegamos al conocimiento de Dios a través de de las creaturas, según aquello del Apóstol en la *Carta a los Romanos* 1 [20]: *porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras.*

Ahora bien, lo primero que es conocido por nosotros en el estado de la vida presente es la quiddidad de la cosa material, que es el objeto de nuestro entendimiento, como muchas veces se dijo más arriba.

I, q. 88, a. 2, c:

Supuesto que las sustancias inmateriales son de una razón totalmente distinta

Cum intellectus humanus, secundum statum praesentis vitae, non possit intelligere substantias immateriales creatas, ut dictum est; multo minus potest intelligere essentiam substantiae increatae. Unde simpliciter dicendum est quod Deus non est primum quod a nobis cognoscitur; sed magis per creaturas in Dei cognitionem pervenimus, secundum illud Apostoli ad Rom. I, invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur.

Primum autem quod intelligitur a nobis secundum statum praesentis vitae, est quidditas rei materialis, quae est nostri intellectus obiectum, ut multoties supra dictum est.

Supposito quod substantiae immateriales sint omnino alterius rationis

² Cfr. Luis S. Ferro, *La Sabiduría Filosófica siguiendo las Huellas de santo Tomás*, UNSTA, 2004, t. I. p. 26. Este texto merece una lectura profunda, porque presenta el contexto total del objeto de la disciplina sapiencial que culmina en la consideración de Dios como Teología Filosófica. Y esto es lo que fundamenta el paso de una *teodicea* a una *teología filosófica*.

de las quiddidades de las realidades materiales, por mucho que nuestro entendimiento abstraiga de la materia la quiddidad de la realidad material, nunca llegará a algo semejante a la sustancia inmaterial. Y por esto, mediante las sustancias materiales no podemos entender perfectamente las sustancias inmateriales.

I, q. 88, a. 2, ad 1:

A partir de las realidades materiales podemos ascender hasta un cierto conocimiento de las realidades inmateriales, pero no a un [conocimiento] perfecto; porque no hay comparación suficiente de las realidades materiales a las inmateriales, sino que las semejanzas que se asumen desde las realidades materiales para entender las inmateriales son muy desemejantes, como dice Dionisio en el capítulo II de *Las Jerarquías Celestes*.

a quidditatibus materialium rerum; quantumcumque intellectus noster abstrahat quidditatem rei materialis a materia, nunquam perveniet ad aliquid simile substantiae immateriali. Et ideo per substantias materiales non possumus perfecte substantias immateriales intelligere.

Ex rebus materialibus ascendere possumus in aliqualem cognitionem immaterialium rerum, non tamen in perfectam, quia non est sufficiens comparatio rerum materialium ad immateriales, sed similitudines si quae a materialibus accipiuntur ad immaterialia intelligenda, sunt multum dissimiles, ut Dionysius dicit, II cap. Cael. Hier.

b) Caracterización de la demostración

Con estos fundamentos, además de todas las consideraciones precedentes, podemos caracterizar la demostración con una analogía intrínseca de proporcionalidad que nos permite concluir en el ser de Dios como causa primera. Definimos de esta manera la metodología propia a seguir para demostrar que Dios *es*. Para analizar esta caracterización nos vamos a referir a los textos que delimitan la metodología posible en este conocimiento. Antes de presentar esos textos aclaramos que en los mismos hay dos partes. La primera refiere diversos modos de demostración que hacen las veces de premisa mayor. La segunda parte muestra, con respecto al ser de Dios, la coincidencia con uno de los modos de demostración expuestos en la primera parte. La conclusión respectiva queda así manifiesta aunque esté implícita en los textos. Entonces debemos acotar que estos textos exigen por sí mismos un análisis detallado por parte del lector.

In Boeth. De Trin., q. 1, a.2, c.:

Una cosa se conoce de dos maneras. En primer término, por la forma propia, como el ojo ve la piedra por la especie de la piedra. En segundo término, por la forma de otro semejante a él, como se conoce la causa por la semejanza del efecto y el hombre por la forma de su imagen.

Ahora bien, algo se conoce por su forma doblemente. Por un lado, por la forma que es la misma realidad, como Dios se conoce a sí mismo por su esencia, y también el ángel a sí mismo. Por otro lado, mediante la forma que proviene del mismo, ya sea abstraída de la misma cosa, a saber, cuando la forma es más inmaterial que la cosa, como la forma de la piedra se abstrae de la piedra; ya sea impresa en el que entiende por la misma realidad, como sucede cuando la cosa es más simple que la semejanza por la que se conoce, como dice Avicena, que conocemos las inteligencias por sus impresiones en nosotros. Luego, dado que nuestro entendimiento en cuanto peregrinos tiene una determinada relación hacia las formas que son abstraídas desde lo sensible, por cuanto se compara a las imágenes como la vista a los colores, tal como se dice en el III libro *Sobre el Alma*, no puede conocer al mismo Dios en este estado mediante la forma que es su esencia [...]

Además, cualquier semejanza impresa por él en el intelecto humano no es suficiente para que lo haga conocer su esencia, dado que excede infinitamente cualquier forma creada, en razón de lo

Dupliciter aliqua res cognoscitur. Uno modo per formam propriam, sicut oculus videt lapidem per speciem lapidis. Alio modo per formam alterius similem sibi, sicut cognoscitur causa per similitudinem effectus et homo per formam suae imaginis.

Per formam autem suam aliquid dupliciter videtur. Uno modo per formam quae est ipsa res, sicut Deus se cognoscit per essentiam suam et etiam Angelus se ipsum. Alio modo per formam quae est ab ipso, sive sit abstracta ab ipso, quando scilicet forma immaterialior est quam res, sicut forma lapidis abstrahitur a lapide; sive sit impressa intelligenti ab eo, utpote quando res est simplicior quam similitudo per quam cognoscitur, sicut Avicenna dicit quod intelligentias cognoscimus per impressiones earum in nobis. Quia igitur intellectus noster secundum statum viae habet determinatam habitudinem ad formas, quae a sensu abstrahuntur, cum comparetur ad phantasmata sicut visus ad colores, ut dicitur in III de Anima, non potest ipsum Deum cognoscere in hoc statu per formam quae est essentia sua [...]

Similitudo etiam quaecumque impressa ab ipso in intellectum humanum non sufficeret ad hoc quod faceret eius essentiam cognosci, cum in infinitum excedat quamlibet formam

cual, Dios no puede ser accesible al entendimiento por formas creadas, al decir de Agustín.

Ni tampoco como peregrinos Dios es conocido por nosotros mediante formas puramente inteligibles, que sean cierta semejanza del mismo, en razón de la connaturalidad de nuestro entendimiento respecto a las imágenes, como se ha dicho. De donde se sigue que solamente se conoce por la forma del efecto. Ahora bien, el efecto es doble, uno que se adecua a la virtud de su causa, y por tal efecto se conoce plenamente la virtud de la causa, y por consiguiente su quiddidad; otro efecto es el que es deficiente de la mencionada igualdad, y mediante tal efecto no puede abarcarse intelectualmente la virtud del agente, y por consiguiente, tampoco su esencia, sino que se conoce acerca de la causa solamente que *es*. Y así se comporta el conocimiento del efecto, como principio para conocer acerca de la causa *si es*, al modo cómo se comporta la quiddidad de la misma causa, cuando se conoce a través de su forma. De este modo se relaciona todo efecto con respecto a Dios; y por consiguiente, como peregrinos sólo podemos llegar a conocer del mismo que *es*.

Y sin embargo, entre los que conocen que *es*, uno conoce más perfectamente que otro, porque la causa se conoce tanto más perfectamente desde el efecto cuanto más se comprende por el efecto la relación de causa a efecto.

La cual relación en el efecto que no alcanza la igualdad de su causa, se es-

creatam, ratione cuius intellectui per formas creatas pervius non potest esse Deus, ut Augustinus dicit.

Nec etiam in statu huius viae cognoscitur Deus a nobis per formas pure intelligibiles, quae sint aliqua similitudo ipsius propter connaturalitatem intellectus nostri ad phantasmata, ut dictum est. Unde relinquitur quod solummodo per effectus formam cognoscatur. Effectus autem est duplex: quidam, qui adaequatur virtuti suae causae, et per talem effectum cognoscitur plenarie virtus causae, et per consequens quidditas ipsius; alius effectus est, qui deficit a praedicta aequalitate, et per talem effectum non potest comprehendi virtus agentis et per consequens nec essentia eius; sed cognoscitur tantum de causa quod est. Et sic se habet cognitio effectus ut principium ad cognoscendum de causa an est, sicut se habet quidditas ipsius causae, cum per suam formam cognoscitur. Hoc autem modo se habet omnis effectus ad Deum. Et ideo non possumus in statu viae pertingere ad cognoscendum de ipso nisi quia est.

Et tamen unus cognoscentium quia est alio perfectius cognoscit, quia causa tanto ex effectu perfectius cognoscitur, quanto per effectum magis apprehenditur habitudo causae ad effectum.

Quae quidem habitudo in effectu non pertingente ad aequalitatem suae

tablece según tres [criterios], a saber: en cuanto que el efecto procede de la causa, en cuanto que el efecto se sigue de la semejanza de su causa y en cuanto que es deficiente respecto a su perfecta consecución.

Así entonces, la mente humana adelanta en el conocimiento de Dios de tres maneras, aún cuando no alcance a conocer *qué* es, sino solamente que *es*. En primer término, en cuanto se conoce más perfectamente su eficacia para producir la cosa. En segundo término, en cuanto se conoce la causa de más nobles efectos, porque al llevar consigo alguna semejanza suya, más ensalzan su eminencia. En tercer término, en que se [lo] conoce cada vez más alejado de todo lo que se manifiesta en los efectos.

I, q. 2, a. 2, c.:

La demostración es doble. Una que se efectúa a través de la causa, y se llama *en razón de qué*; y ésta procede mediante lo que es absolutamente primero. La otra se realiza a través del efecto, y se llama *demostración puesto que*; y ésta se efectúa por aquello que es primero para nosotros; pues cuando un efecto nos es más manifiesto que su causa, procedemos mediante el efecto al conocimiento de la causa. Ahora bien, desde cualquier efecto se puede demostrar que su causa propia *es*, (con tal que sus efectos sean más conocidos para nosotros); porque, dado que los efectos dependen de la causa, puesto el efecto, es necesario que preexista la causa. De don-

causae attenditur secundum tria, scilicet secundum progressionem effectus a causa et secundum hoc quod effectus consequitur de similitudine suae causae et secundum hoc quod deficit ab eius perfecta consecutione.

Et sic tripliciter mens humana proficit in cognitione Dei, quamvis ad cognoscendum quid est non pertingat, sed an est solum. Primo, secundum quod perfectius cognoscitur eius efficacia in producendo res. Secundo, prout nobiliorum effectuum causa cognoscitur, qui cum eius similitudinem aliquam gerant, magis eminentiam eius commendant. Tertio in hoc quod magis ac magis cognoscitur elongatus ab omnibus his, quae in effectibus apparent.

Duplex est demonstratio. Una quae est per causam, et dicitur propter quid, et haec est per priora simpliciter. Alia est per effectum, et dicitur demonstratio quia, et haec est per ea quae sunt priora quoad nos, cum enim effectus aliquis nobis est manifestior quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causae. Ex quolibet autem effectu potest demonstrari propriam causam eius esse (si tamen eius effectus sint magis noti quoad nos), quia, cum effectus dependeat a causa, posito effectu necesse est causam praexistere. Unde Deum esse, secundum quod non est per se

de que Dios *sea*, en cuanto que no es por sí evidente para nosotros, es demostrable por los efectos que nos son conocidos.

I, q. 2, a. 2, ad 2:

Cuando se demuestra la causa por el efecto, es necesario hacer uso del efecto en lugar de la definición de la causa, para probar que la causa es; y esto acontece eminentemente cuando se trata de Dios. Puesto que para probar que algo es, es necesario tomar como medio [probativo] lo que el nombre significa, y no la quiddidad, porque el planteo sobre *qué es* sigue a la pregunta *si es*. Pues bien, los nombres de Dios son impuestos desde los efectos, como se mostrará luego. De donde, demostrando que Dios *es* por el efecto, podemos asumir como medio [probativo] lo que significa este nombre *Dios*.

I, q. 2, a. 2, ad 3:

Mediante los efectos no proporcionados a la causa, no puede tenerse un conocimiento perfecto de la causa; pero, sin embargo, desde cualquier efecto puede demostrarse manifiestamente a nosotros que la causa es, como se ha dicho.

Y así, desde los efectos de Dios puede demostrarse que Dios *es*, aunque mediante ellos no podamos conocerlo perfectamente según su esencia.

In Boeth. De Trin., q. 6, a. 1, ad 3 qm.:

En consecuencia es evidente que la consideración racional termina en la intelectual según una vía de resolución,

notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos.

Cum demonstratur causa per effectum, necesse est uti effectu loco definitionis causae, ad probandum causam esse, et hoc maxime contingit in Deo. Quia ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio quid significet nomen non autem quod quid est, quia quaestio quid est, sequitur ad quaestionem an est. Nomina autem Dei imponuntur ab effectibus, ut postea ostendatur, unde, demonstrando Deum esse per effectum, accipere possumus pro medio quid significet hoc nomen Deus.

Per effectus non proportionatos causae, non potest perfecta cognitio de causa haberi, sed tamen ex quocumque effectu potest manifeste nobis demonstrari causam esse, ut dictum est.

Et sic ex effectibus Dei potest demonstrari Deum esse, licet per eos non perfecte possimus eum cognoscere secundum suam essentiam.

Sic ergo patet quod rationalis consideratio ad intellectualem terminatur secundum viam resolutionis, in quan-

en cuanto que la razón desde muchos reúne la verdad una y simple. Más aún, la consideración intelectual es principio de la racional según la vía de composición o de invención, en cuanto el intelecto en uno comprende muchos. Así pues, aquella consideración que es término de todo el razonamiento humano, es una consideración máximamente intelectual. Ahora bien, toda consideración de la razón, que resuelve en toda ciencia, termina en la consideración de la ciencia divina.

En efecto, la razón, como se ha dicho con anterioridad, a veces procede de uno a otro en tanto son realmente distintos, como cuando se efectúa la demostración por las causas o por los efectos extrínsecos; por vía de composición cuando se procede desde las causas a los efectos; como por vía resolutoria cuando se procede desde los efectos a las causas, por el hecho de que las causas son más simples que los efectos, e inmóvil y uniformemente más permanentes. Luego, el último término de la resolución en este proceso se produce cuando se llega a las causas supremas, máximamente simples, que son las sustancias separadas.

Hasta aquí hemos llegado a presentar el proceso metodológico propio y específico de la *teología filosófica*. De esta manera llegamos a un punto final de esta disciplina sapiencial. Acotamos que el texto completo sobre la metodología de esta disciplina tiene su lugar propio en la *Presentación proemial*. Conviene cotejar una y otra presentación para comprender el método intelectual seguido antes, y cómo nos corresponde proseguir ahora.

tum ratio ex multis colligit unam et simplicem veritatem. Et rursum intellectualis consideratio est principium rationalis secundum viam compositionis vel inventionis, in quantum intellectus in uno multitudinem comprehendit. Illa ergo consideratio, quae est terminus totius humanae ratiocinationis, maxime est intellectualis consideratio. Tota autem consideratio rationis resolventis in omnibus scientiis ad considerationem divinae scientiae terminatur.

Ratio enim, ut prius dictum est, procedit quandoque de uno in aliud secundum rem, ut quando est demonstratio per causas vel effectus extrinsecos: componendo quidem, cum proceditur a causis ad effectus; quasi resolvendo, cum proceditur ab effectibus ad causas, eo quod causae sunt effectibus simpliciores et magis immobiliter et uniformiter permanentes. Ultimus ergo terminus resolutionis in hac via est, cum pervenitur ad causas supremas maxime simplices, quae sunt substantiae separatae.

Tema IX

Demostración que Dios es. Las Vías

Tal como ha sido presentado desde el comienzo de la *teología filosófica* y a través de lo visto en los temas VII y VIII, se trata ahora de desarrollar las pruebas demostrativas que concluyan afirmativamente que *Dios es*.

Todo lo expuesto hasta el presente nos muestra que las vías no son la primera consideración de la *teología filosófica*. Hemos hecho una introducción exponiendo la presencia de un problema en el conocimiento de Dios. Podemos denominar dicho problema como el de la *teodicea*. Además fue necesario establecer con precisión los márgenes con los cuales se puede seguir adelante para determinar el modo de conocer que Dios es. Hemos establecido que se trata de una determinada demostración. Entonces, como tema IX tenemos que desarrollar la *demostración que Dios es*. Corresponde a lo que comúnmente se ha denominado como *vías* para probar la existencia de Dios. En nuestra manera de enfocar el tema se trata de realizar un proceso *demostrativo* que concluya de manera concreta en la afirmación de que Dios es algo real. En base a lo dicho conviene explicitar en primer término una ambientación del tema. Se debe a que Dios no es evidente para nosotros. Una vez establecida la ambientación podemos exponer *las vías* que santo Tomás utiliza para demostrar que Dios es. Dado que se trata de un proceso demostrativo peculiar, consideramos importante reflexionar sobre el valor probativo de las mismas. Por lo dicho, este tema se dividirá en tres partes: la primera tratará de la ambientación correspondiente; luego, se explicitarán las vías según los textos de santo Tomás; y por último haremos una valoración de las mismas.

A) Ambientación del tema

Debemos asumir las exposiciones expresadas en el tema anterior.

Así se dan por sentados todos los márgenes expresados sobre los *Preámbulos para un correcto conocimiento de Dios en filosofía*. Se parte, consiguientemente, de lo contenido allí, teniendo en cuenta el modo preciso de demostración que nos corresponde determinar ahora.

También debe considerarse el contenido conceptual desarrollado en el tratado de las causas, con los presupuestos nocionales estrictamente metafísicos allí desarrollados. De modo especial, para el caso presente subrayamos, por una parte, la analogía de proporcionalidad de efecto a causa, para lo cual referimos el texto varias veces citado de *I, q. 4, a. 3, c.*; por otra, el tratado de las causas queda planteado aquí como proceso de investigación filosófica que va desde la realidad finita como efecto, en búsqueda de la realidad infinita como causa: es el eje de una *filosofía primera* como *disciplina sapiencial*, que concluye en una *teología filosófica*.

De esta manera más allá de toda concepción dicotómica, la analogía y la causalidad constituyen los nudos gordianos del presente tema. Según nuestra hermenéutica consideramos que responde a la concepción tomasiana.

Quedan también las implicancias de apertura de la subordinación causal de la causa eficiente tal como han quedado planteadas en el tema de la causa eficiente al hacer la reflexión de la caracterización de la causa instrumental en referencia a la producción del ser. No se pueden dejar de asumir las objeciones que directamente se enfrentan a la demostración. Han sido transcritas al presentar las dificultades que el tema de una *teología filosófica* lleva en sí. Volvemos a transcribirlas aquí para claridad de la exposición:

I, q. 2, a. 3, obj. 1:

Si uno de los contrarios fuera infinito, destruiría totalmente al otro. Ahora bien, en este nombre *Dios* se entiende que sea un bien infinito. Luego, si Dios fuese, no se encontraría ningún mal.

Es así que se encuentra el mal en el mundo. Luego, Dios no es.

Si unum contrariorum fuerit infinitum, totaliter destruetur aliud. Sed hoc intelligitur in hoc nomine Deus, scilicet quod sit quoddam bonum infinitum. Si ergo Deus esset, nullum malum inveniretur.

Invenitur autem malum in mundo. Ergo Deus non est.

I, q. 2, a. 3, obj. 2:

Lo que puede completarse por pocos principios, no se realiza por muchos. Ahora bien, se aprecia que todo lo que aparece en el mundo, puede realizarse suficientemente por otros principios, supuesto que Dios no sea. Porque aquellos que son naturales, se reducen a un prin-

Praeterea, quod potest compleri per pauciora principia, non fit per plura. Sed videtur quod omnia quae apparent in mundo, possunt compleri per alia principia, supposito quod Deus non sit, quia ea quae sunt naturalia, reducuntur in principium quod est

cipio que es la naturaleza; por su parte, aquellos que proceden de una voluntad, se reducen a un principio que es la razón humana o la voluntad.

En consecuencia no hay ninguna necesidad de afirmar que Dios es.

natura; ea vero quae sunt a proposito, reducuntur in principium quod est ratio humana vel voluntas.

Nulla igitur necessitas est ponere Deum esse.

Estas objeciones pueden ser analizadas ahora en el contexto inmediato de una demostración.

Además no podemos dejar de referir aquí el hecho de una revelación que también afirma que Dios *es*. Dicha revelación da un valor contextual de sentido y significación a las pruebas que aquí se presentarán. La existencia de la revelación como otro camino de acceso cognoscitivo de Dios ya ha sido mencionada en la introducción al tratado. Lo destacamos ahora en el contexto inmediato de las vías. Se trata del argumento de autoridad que el Doctor Angélico pone previo al desarrollo de las vías como proceso racional:

I, q. 2, a. 3, s.c.:

Pero en contra está lo que se dice en Ex 3, [14], en la persona de Dios: pues Yo soy el que soy

Sed contra est quod dicitur Exodi III, ex persona Dei, ego sum qui sum.

En este contexto se pueden percibir los razonamientos que presentan las vías como preámbulos de la fe. Mencionamos un pasaje que conviene leer puesto que indica las funciones que la filosofía tiene frente a la *teología*. Se trata de In Boeth. De Trin., Proem, q. 2 a. 3, c.

Cabe afirmar también la presencia de fuentes históricas en el razonamiento de santo Tomás. Lo leemos en el siguiente texto:

I C. G., cap. 13, [tit; 81]:

Razones para probar que Dios es.
Así pues, establecido que no es inútil esforzarse para probar que Dios es, procederemos a poner las razones con las cuales tanto los filósofos como los doctores católicos probaron que Dios es.

*Rationes ad probandum Deum esse.
Ostenso igitur quod non est vanum niti ad demonstrandum Deum esse, procedamus ad ponendum rationes quibus tam philosophi quam doctores catholici Deum esse probaverunt.*

B) Las vías de Santo Tomás

Podemos iniciar su presentación con el siguiente texto:

I, q. 2, a. 3, c.:

Hay que responder diciendo que se puede probar mediante cinco vías que Dios es. *Respondeo dicendum quod Deum esse quinque viis probari potest.*

Tenemos con esto, elementos suficientes para hacer una lectura del texto cumbre de Santo Tomás sobre las vías. Nos referimos expresamente a *I, q. 2, a. 3, c.*

a) Observaciones metodológicas

Antes de transcribir los textos se hace necesario hacer algunas observaciones para su estudio y análisis. En efecto, este desarrollo sólo es comprensible desde la tercera perspectiva de intelectualidad señalada en el *Proemio*, que afirma un conocimiento por la misma virtud de la inteligencia. Hace a un conocimiento inmaterial en cuanto al ser, como es aquel que versa acerca de Dios y de las inteligencias.

No puede excluirse en el tratamiento total de la cuestión, la referencia a las fuentes históricas. Fundamentalmente se puede centrar en: Platón, Aristóteles, San Juan Damasceno, los filósofos árabes, Maimónides y la escuela de San Víctor. No es cometido de este trabajo presentar analíticamente el influjo de estos pensadores en cada una de las vías. Conformaría un estudio especial. Además, no podemos dejar de mencionar a tres autores que están muy presentes en el desarrollo global que hace Santo Tomás. Ellos son: San Agustín, San Anselmo y San Buenaventura, quienes orientan el modo de desarrollo de las vías.

En base a la ubicación hecha de esta consideración se hace necesario explicitar algunos aspectos metodológicos en la lectura de las vías. En primer lugar las diversas vías parten de los atributos del ente finito como consecuencia inmediata de la solución del último constitutivo del ente finito. Esos atributos han sido señalados en las reflexiones de esta solución¹. En segundo lugar, hay que asumir las doctrinas de la *metafísica* y de la *filosofía primera* que aparecen en cada una de las vías. Esto nos lleva a una presentación global de las mismas. Estos dos aspectos metodológicos se pueden obtener en una primera lectura del texto, y nos permite una visión introductoria de conjunto.

¹ Cfr. Luis Santiago Ferro, *La sabiduría filosófica siguiendo las huellas de santo Tomás*, Primera parte, 2ª ed., UNSTA, 2011, pp. 228-229.

En cuanto a la lectura analítica del texto del Angélico Doctor debemos considerar:

- La estructura interna de la vía.
- Las nociones metafísicas y de *filosofía primera* explicitadas o implicadas.
- El desarrollo silogístico o polisilogístico de la argumentación con indicación del o de los medios probativos. Como los silogismos o polisilogismos no son los mismos en cada una de las vías, esto deberá ser explicitado en el lugar correspondiente.
- El modo de argumentación por el absurdo. Esto nos indicará la fuerza probativa del argumento.
- Por último, hay que señalar que la argumentación termina en una atribución que muestra que Dios es algo real.

También aparecen las diferencias, relaciones y conveniencias de las vías entre sí. Todo esto tiene su explicación en los puntos anteriormente indicados.

Además, al texto de la *Suma de Teología* agregamos otros textos que complementan la explicación integral de cada vía. Estos textos pueden ser introductorios como indicando los cauces nocionales a las vías. En algunos casos se agregan al texto como una determinada explicación de la vía.

En todos los casos la lectura analítica de cada vía asume las consideraciones filosóficas anteriores, por cuanto se da como final o término al que se orienta en última instancia la preocupación filosófica desarrollada a través de todo este trabajo. Es lo afirmado en:

I C. G., cap. 4 [23]:

Para el conocimiento de aquello que la razón puede investigar acerca de Dios, es preciso previamente conocer mucho, dado que la consideración de casi toda la filosofía se ordena al conocimiento de Dios; razón por la cual la metafísica, que trata acerca de lo divino, permanece como la última entre las partes de la filosofía en el proceso cognoscitivo.

Ad cognitionem enim eorum quae de Deo ratio investigare potest, multa praecognoscere oportet: cum fere totius philosophiae consideratio ad Dei cognitionem ordinetur; propter quod metaphysica, quae circa divina versatur, inter philosophiae partes ultima remanet addiscenda.

b) Desarrollo de las vías en sí mismas

Según las consideraciones hechas para la lectura analítica de los textos, en los cuales se ha establecido la presencia de una estructura interna de las vías

que comprende el título, un punto de partida, un desarrollo silogístico o polisilogístico, el término de atribución y el significado nominal que muestra que Dios es algo real, transcribimos los textos de las mismas del siguiente modo:

Primera vía

I, q. 2, a. 3, c.:

1ª Vía

<p>La primera y más manifiesta vía es la que se asume por parte del movimiento.</p>	<p>Título</p>
<p>En efecto, es cierto y consta por el sentido que en este mundo algunos se mueven.</p>	<p>Observación de lo real.</p>
<p>Ahora bien, todo lo que se mueve es movido por otro. Pues nada se mueve sino en cuanto está en potencia con respecto a aquello a lo cual se mueve; en cambio, algo mueve en cuanto está en acto. Pues mover no es otra cosa que educir algo de la potencia al acto; y algo no puede ser reducido de la potencia al acto sino por un ente en acto, como lo cálido en acto, por ejemplo, el fuego, hace que la madera, que es cálida en potencia, sea cálida en acto, y mediante esto la mueve y altera.</p>	<p>Desarrollo argumentativo</p>
<p>Ahora bien, no es posible que lo mismo esté simultáneamente en acto y en potencia según el mismo, sino sólo según diversos respectos; pues lo que es cálido en acto, no puede ser simultáneamente cálido en potencia, sino que es simultáneamente frío en potencia.</p>	
<p>Consiguientemente, es imposible que según el mismo [respecto] y del mismo modo, algo sea moviente y movido, o que se mueva a sí mismo. Por consiguiente, es preciso que todo lo que se mueve sea movido por otro.</p>	
<p>Luego, si aquello a partir de lo cual es movido, [a su vez] se mueve, se hace preciso que también el mismo sea movido por otro, y ese por otro.</p>	
<p>Ahora bien, aquí no hay que proceder hasta el infinito, porque de esa manera no habría un primer moviente, y por consiguiente ningún otro moviente, porque los movientes segundos no mueven sino por el hecho de que son movidos por el primer moviente, como el bastón no mueve sino por el hecho de que es movido por la mano.</p>	
<p>Luego, es necesario llegar a un primer moviente que no es movido por nada.</p>	<p>Término atributivo</p>
<p>Y este es al que todos entienden como <i>Dios</i>.</p>	<p>Significado nominal</p>

Partes	
	<i>Prima autem et manifestior via est, quae sumitur ex parte motus.</i>
	<i>Certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo.</i>
1.1	<p><i>Omne autem quod movetur, ab alio movetur.</i> <i>Nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur, movet autem aliquid secundum quod est actu.</i> <i>Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum, de potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu, sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet et alterat ipsum.</i></p>
1.2	<p><i>Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa, quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia.</i> <i>Impossibile est ergo quod, secundum idem et eodem modo, aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum.</i> <i>Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri</i></p>
2.1	<i>Si ergo id a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri et illud ab alio.</i>
2.2	<i>Hic autem non est procedere in infinitum quia sic non esset aliquod primum movens; et per consequens nec aliquod aliud movens, quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non movet nisi per hoc quod est motus a manu.</i>
	<i>Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur,</i>
	<i>et hoc omnes intelligunt Deum.</i>

Es aclaratorio de lo transcrito anteriormente el siguiente texto:

I C. G., cap. 13 [82-96]:

En primer término ponemos las razones con las cuales Aristóteles procede para probar que Dios es. Intenta probar esto por parte del movimiento mediante dos vías.

De las cuales, la primera es la siguiente [VII *Phys*, I; 241 b]. Todo lo que se mueve es movido por otro. Pues se evidencia por el sentido que algo se mueve, como por ejemplo el sol.

Luego, es movido por otro moviente.

Consiguientemente ese moviente, o es movido o no. Si no es movido, tenemos en consecuencia lo propuesto, [a saber], que es necesario afirmar un moviente inmóvil. Y a esto lo denominamos Dios.

En cambio, si es movido, se sigue que es movido por otro que mueve. De ahí tenemos como consecuencia o que hay que proceder al infinito, o que hay que llegar a un moviente inmóvil. Pero no hay que proceder al infinito.

Luego es necesario afirmar un primer moviente inmóvil.

Ahora bien, en esta prueba hay dos proposiciones que probar, a saber, que todo lo que se mueve es movido por otro; y que en los movientes y movidos no hay que proceder al infinito.

De ambas proposiciones el Filósofo prueba la primera de tres modos [...]

Prueba la otra proposición, o sea, que en los movientes y movidos no hay que

Primo autem ponemus rationes quibus Aristoteles procedit ad probandum Deum esse. Qui hoc probare intendit ex parte motus duabus viis.

Quarum prima talis est: omne quod movetur, ab alio movetur. Patet autem sensu aliquid moveri, utputa solem.

Ergo alio movente movetur.

Aut ergo illud movens movetur, aut non. Si non movetur, ergo habemus propositum, quod necesse est ponere aliquod movens immobile. Et hoc dicimus Deum.

Si autem movetur, ergo ab alio movente movetur. Aut ergo est procedere in infinitum: aut est devenire ad aliquod movens immobile. Sed non est procedere in infinitum.

Ergo necesse est ponere aliquod primum movens immobile.

In hac autem probatione sunt duae propositiones probandae: scilicet, quod omne motum movetur ab alio; et quod in moventibus et motis non sit procedere in infinitum.

Quorum primum probat Philosophus tribus modis [...]

Aliam autem propositionem, scilicet quod in moventibus et motis non

proceder al infinito, mediante tres razones [...]

Y así queda manifiesta la prueba de ambas proposiciones que estaban supuestas en la primera vía de la demostración, por la cual Aristóteles prueba que hay un primer motor inmóvil.

I C. G., cap. 16[133]:

Vemos que hay en el mundo algo que sale de la potencia al acto. Ahora bien, no se educa a sí mismo de la potencia al acto, porque lo que está en potencia todavía no es; de donde tampoco puede obrar. Por consiguiente es preciso que haya otro anterior, por el cual sea educado de la potencia al acto.

Pero aún así, si esto es algo que procede de la potencia al acto, es preciso que antes de esto se ponga otro, por el cual sea reducido al acto. Sin embargo, esto no puede proceder al infinito. Luego, es preciso llegar a algo que esté solamente en acto y de ningún modo en potencia. Y a esto llamamos Dios.

Segunda vía

Para considerar esta vía es conveniente tener en cuenta de modo especial lo señalado en III C. G., cap. 67 [2419], sobre la subordinación causal, y en Q. D. *De verit.*, q. 5 a. 8, ad 8, en el que refiere la causa de ser (*causa essendi*).

De ahí podemos analizar:

sit procedere in infinitum, probat tribus rationibus [...]

Et sic patet probatio utriusque propositionis quae supponebatur in prima demonstrationis via, qua probat Aristoteles esse primum motorem immobilem.

Videmus aliquid esse in mundo quod exit de potentia in actum. Non autem educit se de potentia in actum: quia quod est potentia, nondum est; unde nec agere potest. Ergo oportet esse aliquid aliud prius, quo educatur de potentia in actum.

Et iterum, si hoc est exiens de potentia in actum, oportet ante hoc aliquid aliud poni, quo reducatur in actum. Hoc autem in infinitum procedere non potest. Ergo oportet devenire ad aliquid quod est tantum actu et nullo modo in potentia. Et hoc dicimus Deum.

I, q. 2, a. 3, c.

2ª Vía

La segunda vía se basa en la razón de causa eficiente.	Título
En efecto, encontramos en esto sensible que hay un orden de causas eficientes;	Observación de lo real
y sin embargo ni se encuentra ni es posible que algo sea causa eficiente de sí mismo; porque de esta manera sería anterior a sí mismo, lo cual es imposible.	Desarrollo argumentativo
Ahora bien, tampoco es posible que en las causas eficientes se proceda al infinito.	
Porque en todas las causas eficientes ordenadas, lo primero es causa de lo medio, y lo medio es causa de lo último, sean muchos los medios o sólo uno, pues suprimida la causa, se suprime el efecto;	
luego, si no hubiese uno primero en las causas eficientes, no habría último ni medio.	
Pero si se procediese al infinito en las causas eficientes, no habría primera causa eficiente; y así no habría ni efecto último, ni causas eficientes medias; lo cual es evidentemente falso.	
Luego, es necesario establecer una causa eficiente primera;	Término atributivo
a la cual todos denominan <i>Dios</i> .	Significado nominal

Para una mayor comprensión de lo expuesto en esta vía es conveniente tener en cuenta la progresión causal ascendente referente al proceso en infinito que aquí no se da. El texto de referencia es *I, q. 46, a. 2, ad 7*.

Tercera vía

Una formulación previa y distinta en cierta manera de la tercera vía la encontramos en:

I C. G., cap. 15 [124]:

Vemos en el mundo algunos que son posibles de ser y de no ser, esto es, los generables y corruptibles. Ahora bien, todo lo que es posible de ser tiene causa; porque por su propia índole se ordena

Videmus in mundo quaedam quae sunt possibilis esse et non esse, scilicet generabilia et corruptibilia. Omne autem quod est possibile esse, causam habet: quia, cum de se aequaliter se

Partes	
	<i>Secunda via est ex ratione causae efficientis.</i>
	<i>Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium,</i>
1.0	<i>nec tamen invenitur, nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius; quia sic esset prius seipso, quod est impossibile.</i>
2.0	<i>Non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum.</i>
2.1	<i>Quia in omnibus causis efficientibus ordinatis, primum est causa medii, et medium est causa ultimi, sive media sint plura sive unum tantum, remota autem causa, removetur effectus:</i>
2.2	<i>ergo, si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum nec medium.</i>
2.3	<i>Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens, et sic non erit nec effectus ultimus, nec causae efficientes mediae, quod patet esse falsum.</i>
	<i>Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam,</i>
	<i>quam omnes Deum nominant.</i>

por igual a dos, a saber, al ser y al no ser; se hace preciso, si se le apropia el ser, que esto sea desde alguna causa.

Pero en las causas no hay que proceder al infinito como antes se ha probado por el argumento de Aristóteles. En consecuencia es preciso establecer algo que sea necesariamente ser. Ahora bien, todo necesario o tiene la causa de su necesidad en otro o no, sino que es necesario por sí mismo. Pero no hay que proceder al infinito en los necesarios que tienen la causa de su necesidad en otro. Luego, es preciso establecer un primer necesario

habeat ad duo, scilicet esse et non esse, oportet, si ei approprietur esse, quod hoc sit ex aliqua causa.

Sed in causis non est procedere in infinitum, ut supra probatum est per rationem Aristotelis. Ergo oportet ponere aliquid quod sit necesse esse. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde; vel non, sed est per seipsum necessarium. Non est autem procedere in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis aliunde. Ergo oportet ponere aliquod primum necessarium,

que sea por sí mismo necesario. Y este es Dios, puesto que es causa primera, como se ha mostrado [cap. 13].

quod est per seipsum necessarium. Et hoc Deus est: cum sit causa prima, ut ostensum est.

El texto de santo Tomás en la *Suma Teológica* es el siguiente:

I, q. 2, a. 3, c.:

3ª Vía

La tercera vía está asumida desde lo posible y lo necesario, la cual se formula así.	Título
Encontramos pues en las realidades algunas que son posibles de ser y de no ser; dado que encontramos que algunas son engendradas y se corrompen, y por consiguiente posibles de ser y de no ser.	Observación de lo real
Ahora bien, es imposible que todo lo que es de tal modo, sea siempre, porque lo que es posible de no ser, a veces no es.	Desarrollo argumentativo
Luego, si todo es posible de no ser, en alguna oportunidad nada fué en la realidad.	
Pero, si esto es verdadero, también ahora nada sería; porque lo que no es, no comienza a ser sino por algo que es. En consecuencia, si nada fue ente, se hace imposible que algo comenzara a ser, y de este modo nada sería; lo cual evidentemente es falso.	
Luego, no todos los entes son posibles: sino que es preciso que algo sea necesario en la realidad.	
Ahora bien, todo necesario, o tiene la causa de su necesidad en otro, o no [la] tiene.	
Pero no es posible que se proceda al infinito en los necesarios, que tienen causa de su necesidad, como tampoco en las causas eficientes, como se ha probado.	Término atributivo
Luego es necesario establecer algo que sea necesario por sí, que no tenga causa de [su] necesidad en otro, sino que sea causa de necesidad para los otros,	
a lo cual todos llaman <i>Dios</i> .	

Se puede completar la intelección última de este tema con las características que hacen al ente contingente. Ello aparece en *In VI Metaph.*, lec. 2, nn. 1180 - 1188. Ha sido expresado al hablar de los atributos del ente finito.

Partes	
	<i>Tertia via est sumpta ex possibili et necessario, quae talis est.</i>
	<i>Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possible esse et non esse: cum quaedam inveniuntur generari et corrumpi, et per consequens possible esse et non esse.</i>
1.1.1	<i>Impossibile est autem omnia quae sunt talia, semper esse: quia quod possibile est non esse, quandoque non est.</i>
1.1.2	<i>Si igitur omnia sunt possible non esse, aliquando nihil fuit in rebus.</i>
1.1.3	<i>Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset, quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est; si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset, quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possible:</i>
1.2	<i>sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet.</i>
2.0	<i>Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est.</i>
	<i>Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis,</i>
	<i>quod omnes dicunt Deum.</i>

También se puede complementar este tema con la exclusión de la universalidad total del ente que lo es por incidencia (*per accidens*). El siguiente texto indica esta doctrina: *In VI Metaph.*, lec. 3, nn. 1191 - 1200.

Pero consideramos que esto pertenece a una reflexión posterior. Para la tercera vía, como prueba baste lo dicho.

Cuarta vía

Como orientaciones para una lectura de la cuarta vía se hace necesario presentar algunos textos que fijan el encuadre filosófico con el que hay que tratar esta vía. Así tenemos:

I C. G., cap. 13 [114]:

También puede recogerse otro argumento desde las palabras de Aristóteles. En efecto, en el II libro *De los Metafísicos* [I, II; 994 a], muestra que aquellos que son maximamente verdaderos, son también maximamente entes. Ahora bien, en el IV libro *De los Metafísicos* [III, IV, 27 28, 1008 b] muestra que hay algo maximamente verdadero, por el hecho de que observamos que de dos falsos, uno es más falso que otro, de donde se hace preciso que también uno sea más verdadero que otro. Ahora bien, este se da por aproximación a aquello que es absoluta y maximamente verdadero.

De lo que puede concluirse ulteriormente hay algo que es maximamente ente. Y a esto denominamos Dios.

Potest etiam alia ratio colligi ex verbis Aristotelis. In II enim Metaphys, ostendit quod ea quae sunt maxime vera, sunt et maxime entia. In IV autem Metaphys. ostendit esse aliquid maxime verum, ex hoc quod videmus duorum falsorum unum altero esse magis falsum, unde oportet ut alterum sit etiam altero verius; hoc autem est secundum approximationem ad id quod est simpliciter et maxime verum.

Ex quibus concludi potest ulterius esse aliquid quod est maxime ens. Et hoc dicimus Deum.

Q. D. De verit., q. 29, a. 3, c.:

Hay una doble cantidad, a saber: la dimensiva, que se considera según la extensión, y la virtual, que se considera según la intensión, pues la virtud de la cosa es la perfección de la misma, según aquello del Filósofo en el VIII libro *De los Físicos*: cada uno es perfecto

Est autem duplex quantitas: scilicet dimensiva, quae secundum extensionem consideratur; et virtualis, quae attenditur secundum intensionem: virtus enim rei est ipsius perfectio, secundum illud Philosophi in VIII Physic.: unumquodque perfectum est

cuando alcanza a la propia virtud. Y así la cantidad virtual de cada forma se alcanza según el modo de su perfección [...]

Ahora bien, la cantidad virtual se distingue en tantas cuantas son las naturalezas o formas, el modo de perfección de las cuales produce toda la medida de cantidad.

Pues bien, acontece que aquello que es finito según una cantidad, es infinito según otra [...]

Pues en uno y el mismo la diversa cantidad virtual se puede establecer de acuerdo a las diversas razones de aquellos que se predicán del mismo; como por el hecho de que se dice ente, se considera en él la cantidad virtual en cuanto a la perfección del ser; y por el hecho de que se dice sensible, se considera en él la cantidad virtual por la perfección de sentir; y de modo similar se aplica a otros.

Luego, en cuanto a la razón de ser, lo infinito no puede ser sino aquello en lo cual se incluye toda la perfección del ser, la cual puede diversificarse en los diversos modos infinitos. Y de este modo sólo Dios es infinito según la esencia, porque su esencia no está limitada a una determinada perfección, sino que incluye en sí todo modo de perfección, al cual se puede extender la razón de entidad, y en consecuencia él mismo es infinito según la esencia.

Pero esta infinitud no le puede convenir a ninguna criatura, pues el ser de

quando attingit propriae virtuti. Et sic quantitas virtualis uniuscuiusque formae attenditur secundum modum suae perfectionis [...]

Quantitas autem virtualis in tot distinguitur, quot sunt naturae vel formae; quarum perfectionis modus totam mensuram quantitatis facit.

Contingit autem id quod est secundum unam quantitatem finitum, esse secundum aliam infinitum [...].

Nam in uno et eodem diversa quantitas virtualis attendi potest secundum diversas rationes eorum quae de ipso praedicantur; sicut ex hoc quod dicitur ens, consideratur in eo quantitas virtualis quantum ad perfectionem essendi; et ex hoc quod dicitur sensibilis, consideratur in eo quantitas virtualis ex perfectione sentiendi; et sic de aliis.

Quantum igitur ad rationem essendi, infinitum esse non potest nisi illud in quo omnis essendi perfectio includitur, quae in diversis infinitis modis variari potest. Et hoc modo solus Deus infinitus est secundum essentiam; quia eius essentia non limitatur ad aliquam determinatam perfectionem, sed in se includit omnem modum perfectionis, ad quem ratio entitatis se extendere potest, et ideo ipse est infinitus secundum essentiam.

Haec autem infinitas nulli creaturae competere potest: nam cuiuslibet

cualquier criatura está limitado a la perfección de la propia especie. *creaturae esse est limitatum ad perfectionem propriae speciei.*

Después de lo dicho presentamos el texto de la cuarta vía en la *Suma de Teología*:

I, q. 2, a. 3, c.:

4ª Vía

La cuarta vía se asume desde los grados que se encuentran en las cosas.	Título
En efecto, se encuentra entre las cosas algo [que es] más y menos bueno, verdadero y noble, y así de otros por el estilo.	Observación de lo real
Pero lo más y lo menos se dicen de lo diverso en cuanto se aproximan diversamente a algo que máximamente es; como lo más cálido es lo que más se aproxima a lo maximamente cálido. Luego, hay algo que es verísimo, óptimo y nobilísimo, y por consiguiente, máximamente ente; porque los que son máximamente verdaderos son máximamente entes, como se dice en el II libro <i>De los Metafisicos</i> .	Desarrollo argumentativo
Ahora bien, lo que se dice máximamente tal en algún género, es causa de todos los que son de ese género; como el fuego, que es máximamente cálido, es causa de todos los cálidos, como se dice en el mismo libro.	
Luego, hay algo que es causa del ser, de la bondad y de cualquier perfección para todos los entes.	Término atributivo
Y a esto llamamos <i>Dios</i> .	Significado nominal

Es imprescindible mostrar aquí un proceso ascendente hacia un primer ente y una resolución descendente como componentes de esta argumentación. En base a este análisis se puede completar la doctrina correspondiente a esta vía con lo que se dice a continuación:

II C. G., cap. 15 [923]:

Todo lo que le conviene a algo, [pero] no según lo que es en sí mismo, le conviene por alguna causa, como lo blanco al hombre; pues lo que no tiene causa es primero e inmediato, de donde es necesario que sea por sí y según lo que [es] en sí mismo.

Omne enim quod alicui convenit non secundum quod ipsum est, per aliquam causam convenit ei, sicut album homini: nam quod causam non habet, primum et immediatum est, unde necesse est ut sit per se et secundum quod ipsum.

Partes	
	<i>Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur.</i>
	<i>Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile, et sic de aliis huiusmodi.</i>
Proceso ascendente	<i>Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est, sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens, nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur II Metaphys.</i>
proceso descendente	<i>Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis, sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur.</i>
	<i>Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis,</i>
	<i>et hoc dicimus Deum.</i>

Ahora bien, es imposible que algo uno le convenga a dos, y a uno y otro en razón de lo que [son] en sí mismos.

Pues lo que se dice de algo según lo que [es] en sí mismo no lo excede; como tener tres ángulos iguales a dos rectos no excede al triángulo. En cambio, si algo le conviene a dos, no le conviene a ambos según lo que [son] por sí mismos. Consiguientemente, es imposible que algo uno se predique de dos, de modo que de ninguno de ellos se diga por referencia a una causa, sino que es preciso

Impossibile est autem aliquod unum duobus convenire et utrique secundum quod ipsum.

Quod enim de aliquo secundum quod ipsum dicitur, ipsum non excedit: sicut habere tres angulos duobus rectis aequales non excedit triangulum. Si igitur aliquid duobus conveniat, non conveniet utrique secundum quod ipsum est. Impossibile est igitur aliquod unum de duobus praedicari ita quod de neutro per causam dicatur, sed oportet vel unum

o que uno sea causa de otro, como el fuego es causa del calor en el cuerpo mixto, aun cuando ambos se digan cálidos; o es necesario que un tercero sea causa de ambos, como el fuego es causa del alumbrar respecto a dos cirios.

Ahora bien, ser se dice de todo aquello que es.

Luego, es imposible que hayan dos de los cuales ninguno tenga causa del ser, sino que es preciso que ambos sean receptores del ser por una causa, o que uno sea causa del ser del otro.

Es necesario, en consecuencia, que todo aquello que de cualquier modo es provenga de aquello para lo cual nada es causa de ser. Pues bien, mostramos anteriormente que tal ente, para el cual nada es causa de ser, es Dios. Por consiguiente, de él proviene todo lo que de cualquier modo es.

Y si se dice que ente no es predicado unívoco, no se sigue nada menos que la conclusión predicha. Pues no se predica de muchos equívocamente, sino por analogía, y de este modo es necesario hacer la reducción a uno.

Q. D. De pot., q. 3, a. 5, c.:

Los últimos filósofos [griegos], como Platón, Aristóteles y sus seguidores llegaron a la consideración del mismo ser universal; consiguientemente, ellos solos afirmaron una causa universal de las cosas, de la cual todo lo demás surge en el ser, como se evidencia por San Agustín [VIII De Civ. Dei, cap. 4].

esse alterius causam, sicut ignis est causa caloris corpori mixto, cum tamen utrumque calidum dicatur; vel oportet quod aliquod tertium sit causa utrique, sicut duabus candelis ignis est causa lucendi.

Esse autem dicitur de omni eo quod est.

Impossibile est igitur esse aliqua duo quorum neutrum habeat causam essendi, sed oportet utrumque acceptorum esse per causam, vel alterum alteri esse causam essendi.

Oportet igitur quod ab illo cui nihil est causa essendi, sit omne illud quod quocumque modo est. Deum autem supra ostendimus huiusmodi ens esse cui nihil sit causa essendi. Ab eo igitur est omne quod quocumque modo est.

Si autem dicatur quod ens non est praedicatum univocum, nihil minus praedicta conclusio sequitur. Non enim de multis aequivoce dicitur, sed per analogiam: et sic oportet fieri reductionem in unum.

Posteriores vero philosophi, ut Plato, Aristoteles et eorum sequaces, pervenerunt ad considerationem ipsius esse universalis; et ideo ipsi soli posuerunt aliquam universalem causam rerum, a qua omnia alia in esse prodirent, ut patet per Augustinum.

También la fe católica está de acuerdo con esta sentencia. Y esto se puede demostrar por tres argumentos: de los cuales el primero es el siguiente: es preciso que, si algo uno se encuentra comúnmente en muchos, sea causado en ellos por alguna causa [numéricamente] una; pues no puede ser que eso común le convenga a cada uno por sí mismo, puesto que cada uno, según lo que él mismo es, se distingue de otro, y la diversidad de causas produce diversos efectos. Luego, dado que el ser se encuentra como común en todas las cosas, las cuales según aquello que son se distinguen entre sí, es preciso que necesariamente el ser se les atribuya, no por sí mismos, sino por alguna causa [numéricamente] una.

Y éste parece el argumento de Platón, quien quiso que antes de toda multitud hubiera alguna unidad, no solamente en los números, sino también en las naturalezas de las cosas.

La segunda razón es porque, cuando algo se encuentra diversamente participado por muchos, es preciso que, a partir de aquél en el cual se encuentra perfectísimamente, se atribuya a todos aquellos en los cuales se encuentra de modo más imperfecto. Pues aquellos que se designan positivamente según un más y un menos, tienen esto por aproximación más remota o más próxima a algo uno, pues si a cada uno de ellos eso le correspondiera por sí mismo, no habría razón por la cual se encontrara más perfectamente en uno que en otro; como obser-

Cui quidem sententiae etiam catholica fides consentit. Et hoc triplici ratione demonstrari potest: quarum prima est haec. Oportet enim, si aliquid unum communiter in pluribus invenitur, quod ab aliqua una causa in illis causetur; non enim potest esse quod illud commune utrique ex se ipso conveniat, cum utrumque, secundum quod ipsum est, ab altero distinguitur; et diversitas causarum diversos effectus producit. Cum ergo esse invenitur omnibus rebus commune, quae secundum illud quod sunt, ad invicem distinctae sunt, oportet quod de necessitate eis non ex se ipsis, sed ab aliqua una causa esse attribuitur.

Et ista videtur ratio Platonis, qui voluit, quod ante omnem multitudinem esset aliqua unitas non solum in numeris, sed etiam in rerum naturis.

Secunda ratio est, quia, cum aliquid invenitur a pluribus diversimode participatum oportet quod ab eo in quo perfectissime invenitur, attribuitur omnibus illis in quibus imperfectius invenitur. Nam ea quae positive secundum magis et minus dicuntur, hoc habent ex accessu remotiori vel propinquiori ad aliquid unum: si enim unicuique eorum ex se ipso illud conveniret, non esset ratio cur perfectius in uno quam in alio inveniretur; sicut videmus quod ignis, qui est in fine caliditatis, est caloris principium

vanos que el fuego, que está al término de la calidez, es principio del calor en todos los cálidos. Así, hay que establecer un ente, que es perfectísimo y verísimo ente; lo cual se prueba por lo siguiente: porque hay algo moviente totalmente inmóvil y perfectísimo, tal como ha sido probado por los filósofos. Consiguientemente, es preciso que todos los otros menos perfectos reciban del mismo el ser. Y esta es la prueba del Filósofo.

La tercera razón se da porque todo lo que es por otro se reduce como a su causa a aquello que es por sí. Luego, si hubiese un calor que existe por sí, sería preciso que el mismo fuese causa de todos los cálidos, los cuales tienen el calor por participación. Así entonces, hay que establecer algún ente que sea su mismo ser; lo cual se prueba por lo siguiente: porque es preciso que haya un primer ente que sea acto puro, en el cual no haya ninguna composición. Por esta razón, es necesario que por ese ente uno existan todos los otros que no son su ser, sino que tienen el ser a modo de participación.

Esta es la razón de Avicena [lib. VIII *Metaph*, cap. VII. Y lib. IX, cap. IV].

in omnibus calidis. Est autem ponere unum ens, quod est perfectissimum et verissimum ens: quod ex hoc probatur, quia est aliquid movens omnino immobile et perfectissimum, ut a philosophis est probatum. Oportet ergo quod omnia alia minus perfecta ab ipso esse recipiant. Et haec est probatio Philosophi.

Tertia ratio est, quia illud quod est per alterum, reducitur sicut in causam ad illud quod est per se. Unde si esset unus calor per se existens, oporteret ipsum esse causam omnium calidorum, quae per modum participationis calorem habent. Est autem ponere aliquod ens quod est ipsum suum esse: quod ex hoc probatur, quia oportet esse aliquod primum ens quod sit actus purus, in quo nulla sit compositio. Unde oportet quod ab uno illo ente omnia alia sint, quaecumque non sunt suum esse, sed habent esse per modum participationis.

Haec est ratio Avicennae.

Hay investigaciones sobre las vías que insisten en ésta. Se puede consultar con provecho: González, Ángel Luis: *Ser y participación*, Ed. EUNSA. A nuestro modo de entender, aquí se concentran las nociones neurálgicas de la filosofía tomista en el proceso que permite afirmar que Dios es. Indicamos preferentemente: *participación*, desde una conceptualización de la *analogía*, y *causalidad*. Decimos que analogía y causalidad constituyen el nudo gordiano de las vías. Ahora, esa analogía, en cuanto a *ser* asume (ser) participación. En efecto, en esta vía aparecen el ser y las perfecciones entitativas en cuanto

análogas. De este modo las doctrinas tanto de los trascendentales como del último constitutivo del ente finito, con sus implicancias, conforman un substrato básico para el presente desarrollo.

Quinta vía

Introducimos la presentación de textos de la quinta vía con sus antecedentes históricos y con la referencia a una conceptualización de gobierno.

I C. G., cap. 13 [115]:

Para [establecer] esto [Dios es], también el Damasceno [*De Fide Orth.*, I, III] aporta otra razón, tomada del gobierno de las cosas, la cual además muestra el Comentador en el II Libro *De los Físicos*, y es la siguiente: es imposible que algunos contrarios y disonantes concuerden siempre o muchas veces en un orden, a no ser por el gobierno de alguien, desde el cual se atribuye a todos y a cada uno que tiendan a un determinado fin. Ahora bien, vemos en el mundo que realidades de diversas naturalezas concuerdan en un orden, no raramente y por causalidad, sino siempre o en la mayor parte [de las veces]. Es preciso, consiguientemente, que haya alguien por cuya providencia el mundo sea gobernado.

Y a este llamamos Dios.

Ad hoc etiam inducitur a Damasceno alia ratio sumpta ex rerum gubernatione: quam etiam innuit Commentator in II physicorum. Et est talis. Impossibile est aliqua contraria et dissonantia in unum ordinem concordare semper vel pluries nisi alicuius gubernatione, ex qua omnibus et singulis tribuitur ut ad certum finem tendant. Sed in mundo videmus res diversarum naturarum in unum ordinem concordare, non ut raro et a casu, sed ut semper vel in maiori parte. Oportet ergo esse aliquem cuius providentia mundus gubernetur.

Et hunc dicimus Deum.

I, q. 103, a. 1, c:

Algunos filósofos antiguos negaron el gobierno en el mundo, diciendo que todo obra fortuitamente.

Pero se muestra que esta posición es imposible por dos [razones].

Primero, por aquello que aparece en las mismas realidades. En efecto, vemos

Quidam antiqui philosophi gubernationem mundo subtraxerunt, dicentes omnia fortuito agi.

Sed haec positio ostenditur esse impossibilis ex duobus.

Primo quidem, ex eo quod apparet in ipsis rebus. Videmus enim in rebus

en las realidades naturales que alcanzan lo que es mejor, o siempre o en la mayoría de los casos; lo cual no sucedería a no ser que las cosas naturales fuesen dirigidas al fin del bien por alguna providencia, lo cual es gobernar. De donde el mismo orden determinado de las cosas demuestra manifiestamente el gobierno del mundo; como si alguien, al entrar en una casa bien ordenada, sopesa la razón del ordenador por el mismo orden de la casa; como, habiéndolo dicho Aristóteles, lo introduce Tulio en su libro *Sobre la naturaleza de los dioses*.

naturalibus provenire quod melius est, aut semper aut in pluribus, quod non contingeret, nisi per aliquam providentiam res naturales dirigerentur ad finem boni, quod est gubernare. Unde ipse ordo certus rerum manifeste demonstrat gubernationem mundi, sicut si quis intraret domum bene ordinatam, ex ipsa domus ordinatione ordinatoris rationem perpenderet; ut, ab Aristotele dictum, Tullius introducit in libro de Natura deorum.

Además, no se puede entender esta vía sin tener presente las implicancias nocionales de la causa final que ya ha sido tratada en la perspectiva de *filosofía primera*, como su última expresión en cuanto es causa de las causas. Esto nos permite transcribir el texto central referido a esta vía:

I, q. 2, a. 3, c:

5ª Vía

La quinta vía se toma del gobierno de las cosas.	Título
En efecto, vemos que algunas cosas que carecen de conocimiento, a saber, los cuerpos naturales, obran por un fin, lo cual se manifiesta por el hecho de que siempre o frecuentemente obran del mismo modo para conseguir aquello que es óptimo;	Observación de lo real
de donde se evidencia que no llegan al fin por casualidad, sino intencionalmente.	Desarrollo argumentativo
Ahora bien, aquellos que carecen de conocimiento no tienden al fin sino dirigidos por un cognoscente e inteligente, como la flecha por el arquero.	
Luego hay un inteligente desde el cual todas las realidades naturales son ordenadas al fin;	Término atributivo
y a éste llamamos <i>Dios</i> .	Significado nominal

Ampliamos el contenido de esta vía con los siguientes textos:

Partes	
	<i>Quinta via sumitur ex gubernatione rerum.</i>
	<i>Videmus enim quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem, quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum;</i>
1ª afirmación	<i>unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem.</i>
2ª afirmación	<i>Ea autem quae non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante.</i>
	<i>Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem,</i>
	<i>et hoc dicimus Deum.</i>

III C. G., cap. 2 [1872]:

En aquellos que obran por un fin, todos los intermedios entre el primer agente y el último fin son fines respecto de los anteriores y principios activos respecto de los siguientes.

Luego, si la tendencia del agente, no es hacia algo determinado, sino que las acciones proceden al infinito, como se ha dicho, será preciso que los principios activos procedan al infinito. Lo cual es imposible, como ya se ha mostrado. Consiguientemente es necesario que la tendencia del agente sea hacia algo determinado.

In his quae agunt propter finem, omnia intermedia inter primum agens et ultimum finem sunt fines respectu priorum et principia activa respectu sequentium.

Si igitur conatus agentis non est ad aliquid determinatum, sed actiones, sicut dictum est, procedunt in infinitum, oportet principia activa in infinitum procedere. Quod est impossibile, ut supra ostensum est. Necesse est igitur quod conatus agentis sit ad aliquid determinatum.

III C. G., cap. 2 [1875]:

Si un agente no tendiese a un efecto determinado, todos los efectos le serían indiferentes. Ahora bien, lo que se comporta de modo indiferente respecto a muchas cosas, no obra una de éstas más que otra; por esta razón, de lo que acontece respecto a uno u otro no se sigue ningún efecto, a no ser que sea determinado por algo hacia uno. En esas circunstancias sería imposible que obrase. Luego, todo agente tiende a un determinado efecto, el cual se dice su fin.

Si agens non tenderet ad aliquem effectum determinatum, omnes effectus essent ei indifferentes. Quod autem indifferenter se habet ad multa, non magis unum eorum operatur quam aliud: unde a contingente ad utrumque non sequitur aliquis effectus nisi per aliquid determinetur ad unum. Impossibile igitur esset quod ageret. Omne igitur agens tendit ad aliquem determinatum effectum, quod dicitur finis eius.

Q. D. De verit., q. 5, a. 2, c:

Pero aquello que carece de entendimiento o de conocimiento no puede tender directamente al fin, a no ser que se le establezca con anterioridad el fin mediante algún conocimiento, y sea dirigido hacia el mismo; de donde se hace pre-

Sed id quod intellectu caret vel cognitione, non potest directe in finem tendere, nisi per aliquam cognitionem ei praestituatur finis, et dirigatur in ipsum; unde oportet, cum res naturales cognitione careant, quod

ciso, dado que las realidades naturales carecen de conocimiento, que preexista algún entendimiento que ordene las realidades naturales hacia el fin, al modo como el arquero da un determinado movimiento a la flecha para que tienda a un determinado fin.

Q. D. De verit., q. 5, a. 2, ad 5:

La determinación por la cual la realidad natural es determinada a uno, no lo es por sí misma, sino por otro; consiguientemente, la misma determinación a un efecto conveniente demuestra la providencia, como se ha dicho.

III C. G., cap. 38 [2161]:

Dado que no hay ordenación sin ordenador, [los hombres] perciben en la mayoría de las veces que hay un ordenador de las cosas que vemos. Ahora bien, quién o cuál o si es sólo uno el ordenador de la naturaleza, no se obtiene todavía inmediatamente desde esta consideración común; como cuando vemos que el hombre se mueve y realiza otras obras, percibimos que hay en él alguna causa de estas operaciones que no se encuentran en otras realidades, y llamamos a esta causa alma, no conociendo todavía sin embargo qué sea el alma, si es cuerpo, o cómo realiza las mencionadas operaciones.

praeexistat aliquis intellectus, qui res naturales in finem ordinet, ad modum quo sagittator dat sagittae certum motum, ut tendat ad determinatum finem

Ista determinatio qua res naturalis determinatur ad unum, non est ei ex seipsa, sed ex alio; et ideo ipsa determinatio ad effectum convenientem, providentiam demonstrat, ut dictum est.

Cum ordinatio absque ordinatore non sit, percipiunt, ut in pluribus, aliquem esse ordinatorem rerum quas videmus. Quis autem, vel qualis, vel si unus tantum est ordinator naturae, nondum statim ex hac communi consideratione habetur: sicut, cum videmus hominem moveri et alia opera agere, percipimus ei inesse quandam causam harum operationum quae aliis rebus non inest, et hanc causam animam nominamus; nondum tamen scientes quid sit anima, si est corpus, vel qualiter operationes praedictas efficiat.

También debemos tener en cuenta para completar el sentido último de esta vía, que cierra el ciclo de las vías, lo que a continuación se dice:

I C. G., cap. 38 [312]:

Cada cosa buena que no es su bondad, se dice buena de modo participativo. Ahora bien, lo que se dice por participación presupone algo antes de sí, del cual recibe la razón de bondad. Pues bien, en esto no es posible ir al infinito, porque en las causas finales no se procede al infinito pues el infinito repugna al fin. Ahora bien, lo bueno tiene razón de fin. Luego, es preciso llegar a un bien primero, que no sea bueno participativamente en orden a otro, sino que sea bueno por su esencia.

Y esto es Dios.

Unumquodque bonum quod non est sua bonitas, participative dicitur bonum. Quod autem per participationem dicitur, aliquid ante se praesupponit, a quo rationem suscipit bonitatis. Hoc autem in infinitum non est possibile abire: quia in causis finalibus non proceditur in infinitum, infinitum enim repugnat fini; bonum autem rationem finis habet. Oportet igitur devenire ad aliquod bonum primum, quod non participative sit bonum per ordinem ad aliquid aliud, sed sit per essentiam suam bonum.

Hoc autem Deus est.

C) Valoración de las vías

Después de haber presentado las vías en si mismas, consideramos conveniente hacer una valorización al respecto. Corresponde a un proceso intelectual resolutivo que fija su contenido y resuelve las dificultades que directamente inciden en la demostración. Por eso, esta valoración será tomada en dos perspectivas distintas.

a) Visión del contenido conceptual de las vías como resolución:

Desde la solución primordial del ente finito, en la que hemos llegado a la distinción de esencia y existir, se sigue el principio de causalidad. Así tenemos la distinción de esencia y existir como substrato básico de la perspectiva de intelectualidad metafísica del ente finito, lo cual supone la doctrina del acto y la potencia. Por su parte, el principio de causalidad nos lleva a la consideración de la causa eficiente en lo que le corresponde de por sí, y a la causa final. Está también implicada la analogía y la participación, principalmente de las propiedades transcendentales y de aquello que se puede atribuir más allá del orden predicamental. Esto nos da una visión del contenido conceptual de las vías como resolutorias y nos muestran el uso de los temas correspondientes,

tratados en la perspectiva de la *metafísica* y en la perspectiva de la *filosofía primera*. No queda asumida la doctrina de la substancia y los accidentes, que conforman una última expresión de lo que estrictamente es la perspectiva de intelectualidad metafísica del ente finito. También queda excluida la consideración de la causa al modo de la materia y la causa formal, las cuales se cierran en si mismas y no tienen una perspectiva de apertura transcendente. De este modo queda claro que las vías son una síntesis metafísica exclusiva y excluyente de los otros modos posibles enumerados para un conocimiento filosófico de Dios.

Así, tenemos que tener en cuenta el contenido conceptual judicativo del término de las vías al concluir en todos los casos: *Dios es*. Se trata de la afirmación de ser real de Dios. Se lo asume de acuerdo a las perspectivas de cada vía, según se ha especificado en otros lugares, y que van respondiendo a doctrinas metafísicas -o de *filosofía primera*- desarrolladas con anterioridad en el transcurso de la exposición. Puede corresponder a una intuición final:

Q. D. De pot., q. 3, a. 5, c:

Así entonces, hay que establecer algún ente que sea su mismo ser; lo cual se prueba por lo siguiente: porque es preciso que haya un primer ente que sea acto puro, en el cual no haya ninguna composición. Por esta razón, es necesario que por ese ente uno existan todos los otros que no son su ser, sino que tienen el ser a modo de participación.

Est autem ponere aliquod ens quod est ipsum suum esse: quod ex hoc probatur, quia oportet esse aliquod primum ens quod sit actus purus, in quo nulla sit compositio. Unde oportet quod ab uno illo ente omnia alia sint, quaecumque non sunt suum esse, sed habent esse per modum participationis.

Op. De ente et ess., cap. 4, n. 27:

Todo aquello que le conviene a algo, o es causado por los principios de su naturaleza, como lo risible en el hombre, o adviene de algún principio extrínseco, como la luz en el aire de la influencia del sol. Pues bien, no puede ser que el mismo ser sea causado por la misma forma o quiddidad de la cosa, y digo como [causado] por la causa eficiente, porque

Omne autem quod convenit alicui vel est causatum ex principiis naturae suae, sicut risibile in homine, vel advenit ab aliquo principio extrínseco, sicut lumen in aere ex influentia solis. Non autem potest esse quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma vel quidditate rei (dico sicut a causa efficiente) quia sic aliqua res esset sui ipsius causa et

de esta manera una cosa sería causa de sí misma y una realidad se produciría a sí misma en el ser, lo cual es imposible.

Así pues, es necesario que toda realidad de esta índole, cuyo ser es distinto de su naturaleza, tenga el ser desde otro.

Y porque todo aquello que es por otro se reduce a aquello que es por sí como a la causa primera, es preciso que haya una realidad que sea causa del ser respecto a todas las realidades, por el hecho de que ella misma es solamente ser. De lo contrario se iría al infinito en las causas, por cuanto toda realidad que no es solamente ser, tiene una causa de su ser, como se ha dicho. En consecuencia, queda manifiesto que la inteligencia es forma y ser y que tiene el ser desde el primer ente, que es solamente ser. Y esto es la causa primera, que es Dios.

aliqua res seipsam in esse produceret, quod est impossibile.

Ergo oportet quod omnis talis res, cuius esse est aliud quam natura sua habeat esse ab alio.

Et quia omne, quod est per aliud, reducit ad illud quod est per se sicut ad causam primam, oportet quod sit aliqua res, quae sit causa essendi omnibus rebus, eo quod ipsa est esse tantum. Alias iretur in infinitum in causis, cum omnis res, quae non est esse tantum, habeat causam sui esse, ut dictum est. Patet ergo quod intelligentia est forma et esse et quod esse habet a primo ente, quod est esse tantum. Et hoc est causa prima, quae Deus est.

Esta visión intelectual final es posible por lo que dijimos en la última observación preliminar que se ha hecho en la presentación de las vías, al citar *I C. G.*, cap. 4 [23]. Esta consideración es la culminación de la filosofía, en lo que hace la *disciplina sapiencial* y a lo que se ordena todo lo que se ha desarrollado.

b) Respuestas a las dificultades

Queda por responder a las dificultades que directamente inciden en la demostración.

1. Respecto a la dificultad del mal

I, q. 2, a. 3, ad. 1:

Como dice San Agustín en el libro *Del Enchiridion*, Dios, puesto que es sumamente bueno, de ningún modo permi-

Sicut dicit Augustinus in Enchiridion, Deus, cum sit summe bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse

tiría que haya algo de mal en sus obras, sino fuese tan omnipotente y bueno que hiciese bien aún de lo malo. Luego, esto pertenece a la infinita bondad de Dios, el que permita que existan males, y obtener de ellos bienes.

in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo. Hoc ergo ad infinitam Dei bonitatem pertinet, ut esse permittat mala, et ex eis eliciat bona.

La respuesta de santo Tomás es expresamente teológica. No por eso deja de encontrarse fundamentos filosóficos en santo Tomás para responder a la objeción sobre el mal. La primera fundamentación filosófica la encontramos en *III C. G.*, cap. 14 cuyo título reza así: *si el mal es causa incidental (causa per accidens)*.

La explicación se desarrolla en los siguientes términos:

III C. G., cap. 14 [1970 - 1975]:

El mal, aún cuando no sea causa por sí, sin embargo, es causa por accidente.

Pues, si algo es causa de otro por sí, aquello que le acaece es causa de eso por accidente, como el color blanco que acaece al constructor es causa de la casa por accidente.

Ahora bien, todo mal está en algún bien. Y todo bien es de algún modo causa de algo. En efecto, la materia de algún modo es causa de la forma, y en cierta manera a la inversa, y de modo semejante ocurre entre el agente y el fin. Por lo que no se sigue un proceso al infinito entre las causas si algo es causa de otro, en razón del círculo que se establece entre las causas y los causados de acuerdo con las diversas especies de causas.

Luego, el mal es causa por accidente.

También, el mal es cierta privación, como se ha evidenciado precedentemente. Ahora bien, la privación es prin-

Malum, etsi non sit causa per se, est tamen causa per accidens.

Si enim aliquid est causa alicuius per se, id quod accidit ei, est causa illius per accidens: sicut album quod accidit aedificatori, est causa domus per accidens.

Omne autem malum est in aliquo bono. Bonum autem omne est alicuius aliquo modo causa: materia enim est quodammodo causa formae, et quodammodo e converso; et similiter est de agente et fine. Unde non sequitur processus in infinitum in causis, si quodlibet est alicuius causa, propter circulum inventum in causis et causatis secundum species diversas causarum.

Malum igitur est per accidens causa.

Adhuc. Malum est privatio quaedam, ut ex praedictis patet. Privatio autem est principium per accidens in

cipio por accidente en las realidades móviles, como la materia y la forma [lo son] por sí. Luego, el mal es causa de algo por accidente.

Además, del defecto de la causa se sigue el defecto en el efecto. Ahora bien, el defecto en la causa es algún mal. Con todo no puede ser causa por su propia índole, porque la realidad no es causa en tanto y en cuanto es deficiente, sino porque es ente, y si totalmente fuese deficiente no sería causa de nada. Luego, el mal no es causa de algo de por sí, sino por accidente.

Así mismo, analizando según todas las especies de causas, se encuentra que el mal es causa por accidente.

En la especie de causa eficiente, porque en razón de la virtud deficiente de la causa agente se sigue el defecto en el efecto y en la acción.

En la especie de la causa material, porque por la indisposición de la materia se causa un defecto en el efecto.

En la especie de la causa formal, porque a una forma siempre va unida la privación de otra forma.

En la especie de la causa final, porque a un fin indebido se le une el mal, en cuanto que por el mismo queda impedido el fin debido.

Se evidencia consiguientemente que el mal es causa por accidente y no puede ser causa por sí.

rebus mobilibus, sicut materia et forma per se. Malum igitur est alicuius causa per accidens.

Praeterea. Ex defectu causae sequitur defectus in effectu. Defectus autem in causa est aliquod malum. Non tamen potest esse causa per se: quia res non est causa per hoc quod est deficiens, sed per hoc quod est ens; si enim tota deficeret, nullius esset causa. Malum igitur est alicuius causa non per se, sed per accidens.

Item. Secundum omnes species causarum discurrendo, invenitur malum esse per accidens causa.

In specie quidem causae efficientis quia propter causae agentis deficientem virtutem sequitur defectus in effectu et actione.

In specie vero causae materialis, quia ex materiae indispositione causatur in effectu defectus.

In specie vero causae formalis, quia uni formae semper adiungitur alterius formae privatio.

In specie vero causae finalis, quia indebito fini adiungitur malum, in quantum per ipsum finis debitus impeditur.

Patet igitur quod malum est causa per accidens, et non potest esse causa per se.

Por lo que se puede concluir:

III C. G., cap. 15 [Tit; 1976 - 1983]:

Que no hay un sumo mal.

De lo anterior se manifiesta que no puede haber un sumo mal que sea principio de todos los males.

En efecto, es preciso que el sumo mal sea sin participación de ningún bien; así como también el sumo bien es aquello que está totalmente separado del mal. Ahora bien, no puede haber algún mal totalmente separado del bien, ya que ha sido mostrado que el mal se fundamenta en el bien. Luego nada es sumamente malo.

Además, si algo es sumamente malo, es preciso que sea malo por su esencia; como también lo sumamente bueno es lo que es bueno por su esencia. Ahora bien, esto [el sumo mal] es imposible, dado que el mal no tiene esencia alguna, como se ha probado arriba. Luego, es imposible afirmar un sumo mal que sea principio de los males.

Igualmente, aquello que es primer principio, no está causado por algo.

En cambio, todo mal está causado por el bien, como se demostró. Consiguientemente no hay un primer principio malo.

Podemos agregar la siguiente argumentación. El mal no obra sino en virtud del bien, como se evidencia de lo afirmado anteriormente.

En cambio, el primer principio obra por su propia virtud.

Se sigue que el mal no puede ser primer principio.

También, dado que aquello que es incidental es posterior a aquello que es por

Quod non est summum malum.

Ex hoc autem patet quod non potest esse aliquod summum malum, quod sit omnium malorum principium.

Summum enim malum oportet esse absque consortio omnis boni: sicut et summum bonum est quod est omnino separatum a malo. Non potest autem esse aliquod malum omnino separatum a bono: cum ostensum sit quod malum fundatur in bono. Ergo nihil est summe malum.

Adhuc. Si aliquid est summe malum, oportet quod per essentiam suam sit malum: sicut et summe bonum est quod per suam essentiam bonum est. Hoc autem est impossibile: cum malum non habeat aliquam essentiam, ut supra probatum est. Impossibile est igitur ponere summum malum, quod sit malorum principium.

Item. Illud quod est primum principium, non est ab aliquo causatum.

Omne autem malum causatur a bono, ut ostensum est. Non est igitur malum primum principium.

Amplius. Malum non agit nisi virtute boni, ut ex praemissis patet.

Primum autem principium agit virtute propria.

Malum igitur non potest esse primum principium.

Praeterea. Cum id quod est per accidens, sit posterius eo quod est per se,

sí [II Phys. VI, 10; 198 a], es imposible que sea primero lo que es incidental. Ahora bien, el mal no se realiza sino incidentalmente, y al margen de la intención, como ha sido probado. Luego, es imposible que el mal sea primer principio.

A su vez, todo mal tiene causa incidental, como se ha probado.

Pero el primer principio no tiene causa ni por sí, ni incidentalmente.

Consiguientemente el mal no puede ser primer principio en algún género.

Igualmente. La causa por sí es anterior a aquella que [es] incidental. Pero, el mal no es causa sino incidentalmente, como se ha mostrado. Luego, el mal no puede ser primer principio.

A estas demostraciones podemos agregar:

III C. G., cap. 71 [2468]:

El gobierno divino, por el cual Dios obra en las cosas, no excluye la operación de las causas segundas, como ya fue demostrado. Ahora bien, acontece presentarse el defecto en el efecto por defecto de la causa agente segunda, sin que haya defecto en el primer agente; como cuando en el efecto del artífice que posee perfectamente el arte, acontece algún defecto en razón del defecto del instrumento; y como acontece que cojea el hombre cuya virtud motiva es fuerte, no por defecto de la virtud motiva, sino por la curvatura de la tibia.

Consiguientemente acontece que se encuentra algún defecto y algún mal en aquellos que obran y son goberna-

impossibile est quod sit primum id quod est per accidens. Malum autem non evenit nisi per accidens et praeter intentionem, ut probatum est. Impossibile est igitur quod malum sit primum principium.

Adhuc. Omne malum habet causam per accidens, ut probatum est.

Primum autem principium non habet causam neque per se neque per accidens.

Malum igitur non potest esse primum principium in aliquo genere.

Item. Causa per se prior est ea quae per accidens. Sed malum non est causa nisi per accidens, ut ostensum est. Malum igitur non potest esse primum principium.

Divina enim gubernatio, qua Deus operatur in rebus, non excludit operationem causarum secundarum, sicut iam ostensum est. Contingit autem provenire defectum in effectu propter defectum causae secundae agentis, absque eo quod sit defectus in primo agente: sicut cum in effectu artificis habentis perfecte artem, contingit aliquis defectus propter instrumenti defectum; et sicut hominem cuius vis motiva est fortis, contingit claudicare, non propter defectum virtutis motivae, sed propter tibiae curvitatatem.

Contingit igitur in his quae aguntur et gubernantur a Deo, aliquem defectum et aliquod malum inveniri,

dos por Dios, en razón del defecto de los agentes segundos, aún cuando en el mismo Dios no haya ningún defecto.

I, q. 22, a. 2, ad 2:

De distinto modo se trata de aquello que tiene el cuidado de algo particular y del providente universal. Porque el providente particular excluye el defecto de aquello que está sometido a su cuidado, en tanto puede; en cambio, el providente universal permite que acontezca algún defecto en algo particular, a fin de no impedir el bien de la totalidad. De donde las corrupciones y defectos en las realidades naturales, se dice que son opuestas a la naturaleza particular, pero sin embargo pertenecen a la intención de la naturaleza universal, en cuanto da lugar al defecto de uno en bien de otro, o también de todo el universo; pues la corrupción de uno es la generación de otro, mediante la cual se conserva la especie.

Luego, dado que Dios es el providente universal de todo ente, concierne a su providencia que permita que algunos defectos se den en algunas realidades particulares, a fin de no impedir el bien perfecto del universo. En efecto, si se impedirían todos los males, dejaría de haber muchos bienes en el universo; pues no existiría la vida del león si no hubiese matanza de animales.

2. Respecto a la segunda objeción:

Por su parte, la respuesta a la segunda objeción que asume el orden causal, se formula según expresiones directamente enmarcadas en la misma filo-

propter defectum agentium secundorum, licet in ipso Deo nullus sit defectus.

Aliter de eo est qui habet curam alicuius particularis, et de provisoro universali. Quia provisor particularis excludit defectum ab eo quod eius curae subditur, quantum potest, sed provisor universalis permittit aliquem defectum in aliquo particulari accidere, ne impediatur bonum totius. Unde corruptiones et defectus in rebus naturalibus, dicuntur esse contra naturam particularem; sed tamen sunt de intentione naturae universalis, in quantum defectus unius cedit in bonum alterius, vel etiam totius universi; nam corruptio unius est generatio alterius, per quam species conservatur.

Cum igitur Deus sit universalis provisor totius entis, ad ipsius providentiam pertinet ut permittat quosdam defectus esse in aliquibus particularibus rebus, ne impediatur bonum universi perfectum. Si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent universo, non enim esset vita leonis, si non esset occisio animalium.

sofía y que se han desarrollado con anterioridad. Desde esas conceptualizaciones anteriores se puede leer analíticamente:

I, q. 2, a. 3, ad 2:

Dado que la naturaleza obra en razón de un determinado fin por la dirección de un agente superior, es necesario que aquello que se produce naturalmente se reduzca también a Dios como a la primera causa. Y de modo semejante, es preciso que aquello que se produce intencionalmente se reduzca a una causa más alta, que no sea la razón y la voluntad humanas, porque estas son mudables y defectibles. Efectivamente, todos los móviles y los posibles de defecto deben reducirse a algún primer principio inmóvil y por sí necesario, como se ha mostrado [en el cuerpo del artículo].

Cum natura propter determinatum finem operetur ex directione alicuius superioris agentis, necesse est ea quae a natura fiunt, etiam in Deum reducere, sicut in primam causam. Similiter etiam quae ex proposito fiunt, oportet reducere in aliquam altiore causam, quae non sit ratio et voluntas humana, quia haec mutabilia sunt et defectibilia; oportet autem omnia mobilia et deficere possibilia reduci in aliquod primum principium immobile et per se necessarium, sicut ostensum est.

Tema X

Conocimiento natural de Dios en sí mismo

A) Presentación del tema

Afirmar que *Dios es* como conclusión de las vías constituye un punto culminante en el desarrollo de la perspectiva de intelectualidad por la virtud misma del conocimiento intelectual. Es lo que corresponde a lo tratado en el tema IX. Desde esta afirmación podemos extraer las explicitaciones atributivas respecto de Dios en sí mismo. Es lo que hemos titulado como *conocimiento natural de Dios en sí mismo*. También podemos decir que se trata de un *conocimiento filosóficamente posible de Dios*. Esto supone el haber hecho una intuición final que valora las vías y responde acertadamente a sus dificultades.

Para establecer el modo correcto de enfocar las atribuciones de Dios en sí mismas, primero hay que indicar el contenido de lo que se va desarrollar. Esto nos permite, en segundo término establecer con propiedad el modo de conocimiento de Dios que corresponde a la filosofía. Ahora pasemos al desarrollo correspondiente.

1. Contenido de lo que hay tratar aquí

Lo encontramos en:

I, q. 3, Prólogo:

Una vez conocido que algo es, queda por investigar cómo es, a fin de saber de él qué es. Pero, dado que no podemos conocer de Dios qué es, sino qué no es; no podemos considerar de Dios cómo es, sino más bien, cómo no es [...]

Ahora bien, puede mostrarse acerca de Dios, cómo no es quitando de él aquello que no le corresponde, como

Cognito de aliquo an sit, inquirendum restat quomodo sit, ut sciatur de eo quid sit. Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit [...]

Potest autem ostendi de Deo quomodo non sit, removendo ab eo ea quae ei non conveniunt, utpote com-

por ejemplo la composición, el movimiento y otros por el estilo. Luego, en primer lugar hay que investigar acerca de su simplicidad, por la cual se aparta de él la composición. Y, por cuanto en las realidades corporales los simples son imperfectos y partes, en segundo lugar se investigará acerca de su perfección. En tercer término, sobre su infinitud. En cuarto lugar, sobre la inmutabilidad. Y en quinto término, sobre la unidad.

positionem, motum, et alia huiusmodi. Primo ergo inquiratur de simplicitate ipsius, per quam removetur ab eo compositio. Et quia simplicia in rebus corporalibus sunt imperfecta et partes, secundo inquiretur de perfectione ipsius; tertio, de infinitate eius; quarto, de immutabilitate; quinto, de unitate.

Este texto nos presenta el panorama global de todo el desarrollo posterior. Así entonces, haciendo un primer análisis del mismo podemos señalar:

- Se trata de la secuela inmediata posterior al tema sobre Dios en cuanto que es. Y con esto ya queda indicado el lugar del presente tema. Se amplía más el desarrollo de la *teología filosófica*.
- Se afirma la incognoscibilidad de la esencia de Dios en sí misma. Esta afirmación ya ha sido presentada en otras partes anteriores preferentemente en los dos primeros temas de *teología filosófica*.
- No podemos proceder por definición, o según simple aprehensión, sino por vía judicativa, es decir por predicados atributivos.
- Encontramos entonces en el texto anterior una referencia al modo de conocer o atribuir predicativamente por vía de juicio a Dios. Esto hay que establecerlo y da lugar a esta presentación global sobre el modo de conocimiento de Dios.
- También percibimos una distinción de dos consideraciones: una prioritaria, en la cual se afirma que lo más propio de Dios en el conocimiento filosófico es su simplicidad. Como tal se contrapone a la composición de la realidad finita que ha sido el eje del tema VI de la Primera parte: *la distinción prioritaria del ente finito*¹. Una segunda consideración refiere los atributos que se siguen de tal simplicidad. Estas dos consideraciones pertenecen propiamente a las atribuciones de Dios. Las *atribuciones a Dios*

¹ Cfr. Luis Santiago Ferro, *La Sabiduría Filosófica siguiendo las huellas de santo Tomás*, Primera Parte, 2ª ed., UNSTA, 2011, pp. 207 ss.

no es más que el acercamiento a una descripción esencial de Dios en la medida de las posibilidades a lo que podemos llegar. Entonces:

2. El modo de conocimiento de Dios que corresponde a la filosofía

De acuerdo a lo que antecederentemente se ha señalado corresponde tratar la segunda consideración. Esto se muestra en el siguiente texto:

I, q. 12, a. 12, c.:

Nuestro conocimiento natural toma [su] principio del sentido; de donde nuestro conocimiento natural se puede extender tanto cuanto puede ser conducido por los sensibles.

Ahora bien, desde los sensibles nuestro entendimiento no puede alcanzar a ver la esencia divina, porque las criaturas sensibles son efectos de Dios que no se adecuan a la virtud de la causa. De donde, desde el conocimiento de los sensibles no puede conocerse toda la virtud de Dios, y por consiguiente, tampoco [puede] verse su esencia. Pero, dado que son sus efectos dependientes de la causa, desde ellos podemos ser conducidos hasta conocer de Dios si es; y a conocer del mismo aquello que es necesario le convenga en cuanto es primera causa de todo, excediendo a todos sus causados. Por lo que conocemos del mismo, su relación a las criaturas, a saber, que es causa de todo, y la diferencia de las criaturas con respecto a Dios, a saber, que él mismo no es algo de aquellos que son causados por él, y que éstos no le faltan en razón de su defecto, sino porque [los] excede.

Naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit, unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manuduci potest per sensibilia.

Ex sensibilibus autem non potest usque ad hoc intellectus noster pertinere, quod divinam essentiam videat, quia creaturae sensibiles sunt effectus Dei virtutem causae non adaequant. Unde ex sensibilibus cognitione non potest tota Dei virtus cognosci, et per consequens nec eius essentia videri. Sed quia sunt eius effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perducimus, ut cognoscamus de Deo an est; et ut cognoscamus de ipso ea quae necesse est ei convenire secundum quod est prima omnium causa, excedens omnia sua causata. Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa; et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum quae ab eo causantur; et quod haec non remouentur ab eo propter eius defectum, sed quia superexcedit.

Q. D. De pot., q. 7, a. 5, c.:

Los mencionados nombres significan la substancia divina aunque de modo deficiente e imperfecto, lo cual se evidencia de la siguiente manera: Dado que todo agente obra en cuanto está en acto, y por consiguiente obra de alguna manera algo similar, se hace preciso que la forma de lo hecho de algún modo esté en el agente, pero diversamente. Porque cuando el efecto se adecua a la virtud del agente, es preciso que según la misma razón esa forma esté en quien produce y en lo producido, pues entonces quien produce y lo producido coinciden en la misma especie, lo cual acontece en todos los unívocos. En efecto, el hombre engendra al hombre, y el fuego al fuego. En cambio, cuando el efecto no se adecua a la virtud del agente, la forma no está según la misma razón en el agente y en lo producido, sino que en el agente [está] de manera más eminente, pues en cuanto está en él, el agente tiene virtud para producir el efecto. De donde, si toda la virtud del agente no se plasma en lo producido, se sigue que el modo con el cual la forma está en el agente excede el modo con el cual está en lo producido. Observamos esto en todos los agentes equívocos, como cuando el sol engendra el fuego.

Ahora bien, consta que ningún efecto se adecua a la virtud del primer agente, que es Dios. De lo contrario, desde una virtud suya no procedería sino un efecto. Pero, dado que desde una virtud suya encontramos que proceden muchos y varia-

Huiusmodi nomina significant divinam substantiam, quamvis deficienter et imperfecte: quod sic patet. Cum omne agens agat in quantum actu est, et per consequens agat aliquo modo esse in agente: diversimode tamen: quia quando effectus adaequat virtutem agentis, oportet quod secundum eandem rationem sit illa forma in faciente et in facto; tunc enim faciens et factum coincidunt in idem specie, quod contingit in omnibus univocis: homo enim generat hominem, et ignis ignem. Quando vero effectus non adaequat virtutem agentis, forma non est secundum eandem rationem in agente et facto, sed in agente eminentius; secundum enim quod est in agente habet agens virtutem ad producendum effectum. Unde si tota virtus agentis non exprimitur in facto, relinquitur quod modus quo forma est in agente excedit modum quo est in facto. Et hoc videmus in omnibus agentibus aequivocis, sicut cum sol generat ignem.

Constat autem quod nullus effectus adaequat virtutem primi agentis, quod Deus est; alias ab una virtute ipsius non procederet nisi unus effectus. Sed cum ex eius una virtute inveniamus multos et varios effectus procedere,

dos efectos, se nos muestra que cualquier efecto suyo es deficiente con respecto a la virtud del agente. Luego, ninguna forma de un efecto divino se encuentra bajo la misma razón en el efecto y en Dios. Sin embargo, es preciso que esté allí [en Dios] de modo más noble. Y por esto, se sigue que todas las formas que son distintas y divididas entre sí en los diversos efectos, en Dios se unen como en una virtud común, como también todas las formas producidas por virtud del sol en estos inferiores, están en el sol según una única virtud suya, a la cual todos los engendrados por acción del sol se asemejan según sus formas.

Y de modo semejante, las perfecciones de las realidades creadas se asemejan a Dios según su esencia única y simple. Ahora bien, nuestro entendimiento, dado que recibe el conocimiento desde las realidades creadas, es informado por las semejanzas de las perfecciones encontradas en las creaturas, como [la perfección] de la sabiduría, de la virtud, de la bondad y de otras por el estilo. De donde, lo mismo que por sus perfecciones las realidades creadas se asemejan de alguna manera a Dios, aunque de modo deficiente, así también nuestro entendimiento es informado por las especies de estas perfecciones.

Pues bien, cada vez que el entendimiento se asemeja a alguna cosa por su forma inteligible, entonces aquello que concibe y enuncia de acuerdo a esa especie inteligible se verifica respecto de esa realidad a la cual se asemeja por su especie, pues la

ostenditur nobis quod quilibet eius effectus deficit a virtute agentis. Nulla ergo forma alicuius effectus divini est per eandem rationem, qua est in effectu in Deo: nihilominus oportet quod sit ibi per quemdam modum altiozem; et inde est quod omnes formae quae sunt in diversis effectibus distinctae et divisae ad invicem, in eo uniuntur sicut in una virtute communi, sicut etiam omnes formae per virtutem solis in istis inferioribus productae, sunt in sole secundum unicam eius virtutem, cui omnia generata per actionem solis secundum suas formas simulantur.

Et similiter perfectiones rerum creaturarum assimilantur Deo secundum unicam et simplicem essentiam eius. Intellectus autem noster cum a rebus creatis cognitionem accipiat, informatur similitudinibus perfectionum in creaturis inventarum, sicut sapientiae, virtutis, bonitatis et huiusmodi. Unde sicut res creatae per suas perfectiones aequaliter, licet deficienter, Deo assimilantur, ita et intellectus noster harum perfectionum speciebus informatur.

Quandocumque autem intellectus per suam formam intelligibilem alicui rei assimilatur, tunc illud quod concipit et enuntiat secundum illam intelligibilem speciem verificatur de re illa cui per suam speciem simila-

ciencia es adecuación del entendimiento a la cosa conocida. De donde es preciso que aquello que el entendimiento piense o enuncie acerca de Dios, informado por las perfecciones de estas especies, exista ciertamente en Dios, quien responde a cada una de las mencionadas especies como aquello respecto a lo cual todas son similares. En cambio, si la susodicha especie inteligible de nuestro entendimiento se adecuara asimilando la esencia divina, la abarcaría intelectualmente, y la misma concepción del intelecto sería la razón perfecta de Dios, como animal que camina bípedo es la razón perfecta del hombre.

Ahora bien, la especie mencionada no imita perfectamente la esencia divina, como se ha dicho. Consiguientemente, aún cuando estos nombres, que el entendimiento atribuye a Dios desde tales concepciones, signifiquen aquello que es la substancia divina, sin embargo no la significan perfectamente según aquello que es, sino según aquello que es entendido por nosotros.

Así entonces, hay que decir que cualquiera de estos nombres significa la substancia divina, pero no comprensivamente, sino imperfectamente.

I, q. 13, a. 5, c.:

Es imposible que algo se predique de Dios y de las creaturas unívocamente. Porque todo efecto que no se adecua a la virtud de la causa agente, recibe la semejanza del agente, no según la misma razón, sino de modo deficiente. De tal

tur: nam scientia est assimilatio intellectus ad rem scitam. Unde oportet quod illa quae intellectus, harum specierum perfectionibus informatus, de Deo cogitat vel enuntiat, in Deo vero existant, qui unicuique praedictarum specierum respondet sicut illud cui omnes similes sunt. Si autem huiusmodi intelligibilis species nostri intellectus divinam essentiam adaequaret in assimilando, ipsam comprehenderet, et ipsa conceptio intellectus esset perfecta Dei ratio, sicut animal gressibile bipes est perfecta ratio hominis.

Non autem perfecte divinam essentiam assimilat species praedicta, ut dictum est; et ideo licet huiusmodi nomina, quae intellectus ex talibus conceptionibus Deo attribuit, significant id quod est divina substantia, non tamen perfecte ipsam significant secundum quod est, sed secundum quod a nobis intelligitur.

Sic ergo dicendum est, quod quodlibet istorum nominum significat divinam substantiam, non tamen quasi comprehendens ipsam, sed imperfecte.

Impossibile est aliquid praedicari de Deo et creaturis univoce. Quia omnis effectus non adaequans virtutem causae agentis, recipit similitudinem agentis non secundum eandem rationem, sed deficienter, ita ut quod

modo que aquello que está en los efectos de modo separado y múltiple, en la causa está simplemente y del mismo modo. Como el sol produce según una virtud multiformes y variadas formas en estas [realidades] inferiores. Del mismo modo, como se ha dicho arriba, todas las perfecciones de las cosas que están en las realidades creadas de manera diversa y múltiple, preexisten unidas en Dios. Así entonces, cuando un nombre perteneciente a una perfección se dice de la creatura, significa esa perfección como distinta de las otras según la razón de la definición. Por ejemplo, cuando el nombre sabio se dice del hombre, significamos una perfección distinta de la esencia del hombre, y de su potencia y de su ser, y de toda [perfección] semejante. En cambio, cuando atribuimos este nombre a Dios, no intentamos significar algo distinto de su esencia, o de su potencia o de su ser. Así entonces, cuando este nombre sabio se dice del hombre, en cierta manera circunscribe y comprende la realidad significada; pero no [sucede así] cuando se dice de Dios, sino que la realidad significada queda como incompreensible y excediendo la significación del hombre. Por lo que se evidencia que este nombre sabio se predica de Dios y del hombre no según la misma razón. Ocurrir lo mismo con los otros [nombres]. De donde ningún nombre se predica unívocamente de Dios y de las creaturas.

Pero tampoco de modo puramente equívoco, como algunos afirmaron.

divisim et multipliciter est in effectibus, in causa est simpliciter et eodem modo; sicut sol secundum unam virtutem, multiformes et varias formas in istis inferioribus producit. Eodem modo, ut supra dictum est, omnes rerum perfectiones, quae sunt in rebus creatis divisim et multipliciter, in Deo praeexistunt unite. Sic igitur, cum aliquod nomen ad perfectionem pertinens de creatura dicitur, significat illam perfectionem ut distinctam secundum rationem definitionis ab aliis, puta cum hoc nomen sapiens de homine dicitur, significamus aliquam perfectionem distinctam ab essentia hominis, et a potentia et ab esse ipsius, et ab omnibus huiusmodi. Sed cum hoc nomen de Deo dicimus, non intendimus significare aliquid distinctum ab essentia vel potentia vel esse ipsius. Et sic, cum hoc nomen sapiens de homine dicitur, quodammodo circumscribit et comprehendit rem significatam, non autem cum dicitur de Deo, sed relinquit rem significatam ut incomprehensam, et excedentem nominis significationem. Unde patet quod non secundum eandem rationem hoc nomen sapiens de Deo et de homine dicitur. Et eadem ratio est de aliis. Unde nullum nomen univoce de Deo et creaturis praedicatur.

Sed nec etiam pure aequivoce, ut aliqui dixerunt.

Porque según esto, desde las creaturas no puede conocerse nada acerca de Dios, ni ser demostrado, sino que siempre se caería en la falacia de la equivocidad.

Esto es contrario tanto con respecto a los filósofos, que prueban mucho demostrativamente acerca de Dios, como con respecto al Apóstol que afirma en Rom, 1, [20]: *porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver en la inteligencia a través de sus obras.*

Consiguientemente se ha de decir que estos nombres se dicen de Dios y de las creaturas según analogía, esto es, proporción. Lo cual, tratándose de nombres puede ocurrir de dos maneras: o porque muchos tienen proporción a uno, como sano se dice de la medicina y de la orina, en cuanto ambos tienen orden y proporción a la sanidad del animal, de la cual esta es signo y aquella es causa; o por el hecho de que uno tiene proporción a otro, como sano se dice de la medicina y del animal, en cuanto la medicina es causa de la sanidad que está en el animal. Y de este modo algunos se dicen de Dios y de las creaturas analógicamente y no por pura equivocidad, ni unívocamente. Pues no podemos nombrar a Dios, sino desde las creaturas.

Y así, todo lo que se dice de Dios y de las creaturas, se dice en cuanto que hay algún orden de la creatura a Dios como al principio y causa en la cual preexisten de manera excelente todas las perfecciones de las cosas.

Quia secundum hoc, ex creaturis nihil posset cognosci de Deo, nec demonstrari; sed semper incidere falacia aequivocationis.

Et hoc est tam contra philosophos, qui multa demonstrative de Deo probant, quam etiam contra apostolum dicentem, Rom. I, invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur.

Dicendum est igitur quod huiusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam, id est proportionem. Quod quidem dupliciter contingit in nominibus, vel quia multa habent proportionem ad unum, sicut sanum dicitur de medicina et urina, in quantum utrumque habet ordinem et proportionem ad sanitatem animalis, cuius hoc quidem signum est, illud vero causa; vel ex eo quod unum habet proportionem ad alterum, sicut sanum dicitur de medicina et animali, in quantum medicina est causa sanitatis quae est in animali. Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo et creaturis analogice, et non aequivoce pure, neque univoce. Non enim possumus nominare Deum nisi ex creaturis, ut supra dictum est.

Et sic, quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum, ut ad principium et causam, in qua praexistunt excellenter omnes rerum perfectiones.

Queda manifiesto entonces que se trata de una predicación analógica según los diversos tipos de analogía que cada texto presenta. Con esto adquieren plena vigencia de intelección, como una afirmación realista, algunos textos transcritos al hablar de la analogía. Ahora los explicitamos con la referencia a Dios. De esta manera la analogía adquiere su plena significación. Presentamos los textos correspondientes.

I C.G., cap. 34 [297 - 298]:

Aquello que se dice de Dios y de las creaturas se dice analógicamente.

Así pues, de lo dicho resta [por considerar] que aquello que se dice de Dios y de las otras realidades, no se predica ni unívoca ni equívocamente, sino analógicamente, esto es, según orden o referencia a algo uno. Lo cual acontece de doble manera: de un modo según que muchos tengan relación a algo uno: así por ejemplo, según la relación a una sanidad, el animal se dice *sano* como su sujeto; la medicina, como su [causa] efectiva; el alimento, como elemento de su conservación; la orina, como signo.

De otro modo según que se establezca el orden o respecto de dos, no a algo distinto, sino a uno de ellos; como ente se dice de la substancia y del accidente, en cuanto el accidente tiene relación a la substancia, y no en cuanto que la substancia y el accidente se refieran a un tercero.

Luego, tales nombres acerca de Dios y de las otras realidades no se dicen analógicamente según el primer modo, pues [así] habría que poner algo anterior a Dios, sino del segundo modo.

Quod ea quae dicuntur de Deo et creaturis dicuntur analogice.

Sic igitur ex dictis relinquitur quod ea quae de Deo et rebus aliis dicuntur, praedicantur neque univoce neque aequivoce, sed analogice: hoc est, secundum ordinem vel respectum ad aliquid unum. Quod quidem dupliciter contingit: uno modo, secundum quod multa habent respectum ad aliquid unum: sicut secundum respectum ad unam sanitatem animal dicitur sanum ut eius subiectum, medicina ut eius effectivum, cibus ut conservativum, urina ut signum.

Alio modo, secundum quod duorum attenditur ordo vel respectus, non ad aliquid alterum, sed ad unum ipsorum: sicut ens de substantia et accidente dicitur secundum quod accidens ad substantiam respectum habet, non quod substantia et accidens ad aliquid tertium referantur.

Huiusmodi igitur nomina de Deo et rebus aliis non dicuntur analogice secundum primum modum, oporteret enim aliquid Deo ponere prius: sed modo secundo.

Ahora bien, en tal predicación analógica a veces se establece el mismo orden según el nombre y según la realidad, pero a veces, no. En efecto, el orden del nombre sigue al orden del conocimiento, porque es signo de la concepción inteligible.

Luego, cuando aquello que es primero según la realidad se encuentra también en el orden del conocimiento como primero, lo mismo se encuentra primero tanto según la razón del nombre como según la naturaleza de la cosa; como la substancia es anterior al accidente tanto en la naturaleza, en cuanto la substancia es causa del accidente, como en el conocimiento, en cuanto substancia se incluye en la definición del accidente. Por lo tanto, ente se dice antes de la substancia que del accidente tanto según la naturaleza de la realidad, como según la razón del nombre.

En cambio, cuando aquello que es primero según la naturaleza, es posterior según el conocimiento, entonces, en los analógicos no es el mismo el orden según la realidad y según la razón del nombre; como la virtud de sanar que está en las realidades que sanan, es anterior naturalmente a la sanidad que está en el animal, como la causa en el efecto. Pero, dado que conocemos esta virtud por el efecto, se sigue también que la nombramos por el efecto. Y de ahí que la realidad que sana es anterior en el orden de la realidad, pero el animal se dice sano con prioridad según la razón del nombre.

In huiusmodi autem analogica praedicatione ordo attenditur idem secundum nomen et secundum rem quandoque, quandoque vero non idem. Nam ordo nominis sequitur ordinem cognitionis: quia est signum intelligibilis conceptionis.

Quando igitur id quod est prius secundum rem, invenitur etiam cognitione prius, idem invenitur prius et secundum nominis rationem et secundum rei naturam: sicut substantia est prior accidente et natura, in quantum substantia est causa accidentis; et cognitione, in quantum substantia in definitione accidentis ponitur. Et ideo ens dicitur prius de substantia quam de accidente et secundum rei naturam et secundum nominis rationem.

Quando vero id quod est prius secundum naturam, est posterius secundum cognitionem, tunc in analogicis non est idem ordo secundum rem et secundum nominis rationem: sicut virtus sanandi quae est in sanativis, prior est naturaliter sanitate quae est in animali, sicut causa effectus; sed quia hanc virtutem per effectum cognoscimus, ideo etiam ex effectu nominamus. Et inde est quod sanativum est prius ordine rei, sed animal dicitur per prius sanum secundum nominis rationem.

Así pues, dado que desde las otras cosas llegamos al conocimiento de Dios, las realidades de los nombres predicados de Dios y de las otras cosas, con anterioridad están en Dios según su modo, pero la razón del nombre [se encuentra] con posterioridad. De donde también se dice que se atribuyen desde sus causados.

Q. D. De verit., q. 2, a. 11, c.:

De donde hay que decir que el nombre de ciencia se predica de la ciencia de Dios y de la nuestra, ni de modo totalmente unívoco, ni de modo exclusivamente equívoco, sino según analogía, que no es decir otra cosa que según proporción.

Ahora bien, la conveniencia según proporción puede ser doble, y según esto se obtiene una doble conveniencia de analogía. En efecto, hay una cierta conveniencia entre aquellos que poseen una proporción entre sí, por el hecho de que tienen una determinada distancia u otra referencia mutua, como el dos con respecto a la unidad por el hecho de que es su doble. A veces la conveniencia también se obtiene, no de dos entre sí, entre los cuales haya proporción, sino más bien de dos proporciones entre sí, como el seis conviene con el cuatro, por el hecho de que el seis es el doble de tres así como el cuatro [es el doble] de dos.

Consiguientemente la primera conveniencia es de proporción; la segunda, empero, de proporcionalidad. De donde según el modo de la primera

Sic igitur, quia ex rebus aliis in Dei cognitionem pervenimus, res nominum de Deo et rebus aliis dictorum per prius est in Deo secundum suum modum, sed ratio nominis per posterius. Unde et nominari dicitur a suis causatis.

Unde dicendum est, quod nec omnino univoce, nec pure aequivoce, nomen scientiae de scientia Dei et nostra praedicatur; sed secundum analogiam, quod nihil est dictum quam secundum proportionem.

Convenientia autem secundum proportionem potest esse dupliciter: et secundum haec duo attenditur analogiae communitas. Est enim quaedam convenientia inter ipsa quorum est ad invicem proportio, eo quod habent determinatam distantiam vel aliam habitudinem ad invicem, sicut binarius cum unitate, eo quod est eius duplum; convenientia etiam quandoque attenditur non duorum ad invicem inter quae sit proportio sed magis duarum ad invicem proportionum, sicut senarius convenit cum quaternario ex hoc quod sicut senarius est duplum ternarii, ita quaternarius binarii.

Prima ergo convenientia est proportionis, secunda autem proportionalitatis; unde et secundum modum primae convenientiae invenimus

conveniencia encontramos algo analógicamente dicho de dos, de los cuales uno tiene referencia hacia otro, como ente se dice de la substancia y del accidente por la referencia que el accidente tiene a la substancia, y sano se dice de la orina y del animal por el hecho de que la orina tiene una referencia a la sanidad del animal.

A veces se dice algo analógicamente con el segundo modo de conveniencia; como el nombre vista se dice de la vista corporal y de la inteligencia por el hecho de que como la vista está en el ojo así la inteligencia [está] en la mente.

Luego, puesto que en los que se dicen analógicamente del primer modo es necesario que se dé una determinada referencia entre aquellos en los que hay algo común por analogía, es imposible que algo se diga analógicamente de Dios y de la creatura según este modo; porque ninguna creatura tiene una tal referencia a Dios por la que pueda determinarse la perfección divina.

Pero en el otro modo de analogía no se alcanza ninguna relación determinada entre aquellos en los cuales hay algo común por analogía; y por esto, según este modo, nada prohíbe que algún nombre se diga analógicamente de Dios y de la creatura.

Pero con todo, esto ocurre de dos maneras. A veces, en efecto, ese nombre implica algo en su significado principal, en el cual no puede observarse una conveniencia entre Dios y

aliquid analogice dictum de duobus quorum unum ad alterum habitudinem habet; sicut ens dicitur de substantia et accidente ex habitudine quam accidens ad substantiam habet; et sanum dicitur de urina et animali, ex eo quod urina habet aliquam habitudinem ad sanitatem animalis.

Quandoque vero dicitur aliquid analogice secundo modo convenientiae; sicut nomen visus dicitur de visu corporali et intellectu, eo quod sicut visus est in oculo, ita intellectus in mente.

Quia ergo in his quae primo modo analogice dicuntur, oportet esse aliquam determinatam habitudinem inter ea quibus est aliquid per analogiam commune, impossibile est aliquid per hunc modum analogiae dici de Deo et creatura; quia nulla creatura habet talem habitudinem ad Deum per quam possit divina perfectio determinari.

Sed in alio modo analogiae nulla determinata habitudo attenditur inter ea quibus est aliquid per analogiam commune; et ideo secundum illum modum nihil prohibet aliquod nomen analogice dici de Deo et creatura.

Sed tamen hoc dupliciter contingit: quandoque enim illud nomen importat aliquid ex principali significato, in quo non potest attendi convenientia inter Deum et creaturam, etiam modo

la creatura, aún de acuerdo al modo antedicho; como acontece en todo aquello que se dice simbólicamente de Dios, como cuando se le llama león o sol o algo semejante, porque en la definición de éstos entra la materia, que no puede atribuirse a Dios. A veces, en cambio, el nombre que se dice de Dios y de la creatura nada implica en su significado principal según lo cual no pueda observarse el modo mencionado de conveniencia entre Dios y la creatura, como es todo lo que en su definición no encierra defecto, ni depende de la materia según el ser, como ente, bueno y otros semejantes.

Q. D. De verit., q. 23, a. 7, ad 9:

El hombre se asemeja a Dios, puesto que fue hecho a imagen y semejanza de Dios.

Pues bien, aún cuando, en razón de que diste de Dios al infinito, no puede haber proporción de él a Dios, en cuanto que proporción se encuentra propiamente en las cantidades, comprendiendo determinada medida de dos cantidades comparadas entre sí. Sin embargo, en cuanto el nombre de *proporción* es trasladado para significar cualquier referencia de una realidad a otra, puesto que decimos que aquí hay semejanza de proporciones: así como el príncipe se halla respecto a la ciudad, así también el timonel a la nave; nada obsta hablar de una proporción del hombre a Dios, dado que [el hombre] se encuentra

praedicto; sicut est in omnibus quae symbolice de Deo dicuntur, ut cum dicitur Deus leo, vel sol, vel aliquid huiusmodi, quia in horum definitione cadit materia, quae Deo attribui non potest. Quandoque vero nomen quod de Deo et creatura dicitur, nihil importat ex principali significato secundum quod non possit attendi praedictus convenientiae modus inter creaturam et Deum; sicut sunt omnia in quorum definitione non clauditur defectus, nec dependent a materia secundum esse, ut ens, bonum, et alia huiusmodi.

Homo conformatur Deo, cum sit ad imaginem et similitudinem Dei factus.

Quamvis autem propter hoc quod a Deo in infinitum distat, non possit esse ipsius ad Deum proportio, secundum quod proportio proprie in quantitatibus invenitur, comprehendens duarum quantitatum ad invicem comparatarum certam mensuram; secundum tamen quod nomen proportionis translatum est ad quamlibet habitudinem significandam unius rei ad rem aliam, utpote cum dicimus hic esse proportionum similitudinem, sicut se habet princeps ad civitatem ita gubernator ad navim, nihil prohibet dicere aliquam proportionem hominis ad Deum, cum in aliqua habitudine ad

en alguna referencia al mismo [Dios], en cuanto producido por él y sujeto a él.

O puede decirse, que de lo finito a lo infinito, aunque no puede haber proporción propiamente dicha, sin embargo, puede haber proporcionalidad, que es semejanza de dos proporciones. Decimos, en efecto, que cuatro es proporcionado a dos, porque es su doble; y que seis es proporcionable a cuatro, porque así como seis se halla respecto a tres, así cuatro a dos. De modo semejante, lo finito a lo infinito, aunque no pueden ser proporcionados, sin embargo pueden ser proporcionables; porque así como lo infinito es igual a lo infinito, así lo finito a lo finito. Y de este modo hay semejanza entre la creatura y Dios, porque así como se halla respecto a aquellos que le competen, así la creatura a los que le son propios.

In I Sent., d. 19, q. 5, a. 2, ad 1:

Algo se dice según analogía [...] O según la intención y según el ser. Y esto se da cuando no se constituyen parejamente ni en la intención común, ni en el ser, como ente se dice de la substancia y de los accidentes; y de los tales es ne-

*ipsum se habeat*², utpote ab eo effectus, et ei subiectus.

Vel potest dici, quod finiti ad infinitum quamvis non possit esse proportio proprie accepta, tamen potest esse proportionalitas, quae est duarum proportionum similitudo: dicimus enim quatuor esse proportionata duobus, quia sunt eorum dupla; sex vero esse quatuor proportionabilia, quia sicut se habeat sex ad tria, ita quatuor ad duo. Similiter finitum et infinitum, quamvis non possint esse proportionata, possunt tamen esse proportionabilia; quia sicut infinitum est aequale infinito, ita finitum finito. Et per hunc modum est similitudo inter creaturam et Deum, quia sicut se habet ad ea quae ei competunt, ita creatura ad sua propria.

Aliquid dicitur secundum analogiam [...] Vel secundum intentionem et secundum esse; et hoc est quando neque parificatur in intentione communi, neque in esse; sicut ens dicitur de substantia et accidente; et de tali-

² La expresión latina “cum in aliqua habitudine **ipsum ad se habeat**”, transcripta originalmente en la primera edición, corresponde a la ed. Marietti. Sin embargo, en la ed. Leonina reza de la siguiente manera: “cum in aliqua habitudine **ad ipsum se habeat**”, texto evidentemente acorde a la argumentación y afin al pensamiento de Santo Tomás. Cfr. *Quaestiones disputatae De veritate, Quaestiones disputatae*, vol. I, cura et studio P. Fr. Raymundi Spiazzi O. P., Taurini-Romae: Marietti, 1964; *Quaestiones disputatae De veritate, Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. XXII, vol. I-III, cura et studio fratrum praedicatorum, Roma: Editori di san Tommaso, 1972-1976. (*Nota del editor*).

cesario que la naturaleza común tenga algún ser en cada una de aquellas cosas de las que se dice, pero diferente según la razón de mayor o menor perfección. Y de modo semejante digo que verdad, bondad y otros por el estilo se dicen analógicamente de Dios y de las creaturas. Por lo que es preciso que, en cuanto a su ser, todos estos estén en Dios y en las creaturas según razón de mayor y menor perfección. De donde se sigue que son verdades diversas, dado que no pueden estar según un [mismo] ser en una y otra parte.

bus oportet quod natura communis habeat aliquod esse in unoquoque eorum de quibus dicitur, sed differens secundum rationem majoris vel minoris perfectionis. Et similiter dico, quod veritas et bonitas et omnia hujusmodi dicuntur analogice de Deo et creaturis. Unde oportet quod secundum suum esse omnia haec in Deo sint, et in creaturis secundum rationem majoris perfectionis et minoris; ex quo sequitur, cum non possint esse secundum unum esse utrobique, quod sint diversae veritates.

En estos textos, conjuntamente con la doctrina de la analogía y su diversidad, se ha puesto la solución a la predicación analógica de los nombres atribuidos a Dios y a las creaturas. En el texto del I libro *Contra Gentiles*, cap. 34 se ha agregado la solución a la doctrina de la analogía. En el texto del Comentario al I libro *De las Sentencias*, d. 19, q. 5, a. 2, ad 1 se ha restringido la referencia analógica a lo pertinente a estos nombres en cuanto es posible atribuirlos a Dios.

A su vez podemos completar con algunos otros textos que de alguna manera han sido transcritos en el tema IV de la Primera Parte, referidos a la analogía. Ahora adquieren una plenitud de intelección en el contexto total de la *disciplina sapiencial*. Esta intelección de características realistas corresponde de lleno al tema que nos ocupa. Así entonces:

Q. D. De pot., q. 7, a. 7, c.:

De Dios y de las creaturas nada se predica unívocamente. Sin embargo, aquellos que se predicán de modo común no se predicán según una pura equivocidad, sino analógicamente. Ahora bien, hay un doble modo de esta predicación. Uno mediante el cual algo se predica de dos con relación a un tercero, como *ente*

De Deo et creatura nihil praedicetur univoce; non tamen ea quae communiter praedicantur, pure aequivooce praedicantur, sed analogice. Huius autem praedicationis duplex est modus. Unus quo aliquid praedicatur de duobus per respectum ad aliquod tertium, sicut ens de quali-

de la cualidad y de la cantidad con relación a la substancia.

Otro modo es aquel por el cual algo se predica de dos por relación de uno a otro, como *ente* de la substancia y de la cantidad.

En el primer modo de predicación es preciso que haya algo anterior a los dos, al cual ambos se refieren, como la substancia con respecto a la cantidad y a la cualidad; en cambio, en el segundo no, sino que es necesario que uno sea anterior a otro. Y por esto, como no hay nada anterior a Dios, sino que él mismo es anterior a la creatura, en la predicación divina compete el segundo modo de analogía, y no el primero.

I, q. 13, a. 6, c.:

En todos los nombres que se dicen analógicamente de muchos, es necesario que todos ellos se digan en relación a uno; y por consiguiente es preciso que eso uno se incluya en la definición de todos.

Y dado que la razón que el nombre significa es la definición, como se dice en el IV libro De los Metafísicos, es necesario que ese nombre se diga primariamente de aquello que se incluye en la definición de los otros, y con posteridad de los otros, según el orden con el cual se acercan a esto primero en más o en menos, como sano, que se dice del animal, entra en la definición de lo sano que se dice de la medicina, la cual se dice sana en cuanto causa la sanidad del animal, y en la definición de sano que se dice de la

tate et quantitate per respectum ad substantiam.

Alius modus est quo aliquid praedicatur de duobus per respectum unius ad alterum, sicut ens de substantia et quantitate.

In primo autem modo praedicationis oportet esse aliquid prius duobus, ad quod ambo respectum habent, sicut substantia ad quantitatem et qualitatem; in secundo autem non, sed necesse est unum esse prius altero. Et ideo cum Deo nihil sit prius, sed ipse sit prior creatura, competit in divina praedicatione secundus modus analogiae, et non primus.

In omnibus nominibus quae de pluribus analogice dicuntur, necesse est quod omnia dicantur per respectum ad unum, et ideo illud unum oportet quod ponatur in definitione omnium.

Et quia ratio quam significat nomen, est definitio, ut dicitur in IV Metaphys., necesse est quod illud nomen per prius dicatur de eo quod ponitur in definitione aliorum, et per posterius de aliis, secundum ordinem quo appropinquant ad illud primum vel magis vel minus, sicut sanum quod dicitur de animali, cadit in definitione sani quod dicitur de medicina, quae dicitur sana in quantum causat sanitatem in animali; et in definitione sani quod dicitur de urina, quae dicitur

orina, la cual se dice sana en cuanto es signo de la sanidad del animal [...]

Respecto a otros nombres que no se dicen metafóricamente de Dios, sería la misma razón, si se dijera de Dios sólo en sentido causal, como algunos afirmaron.

De este modo entonces, cuando se dice *Dios es bueno* no sería otra cosa que *Dios es causa de la bondad de la creatura*; y así este nombre *bueno*, afirmado de Dios, encerraría en su conceptualización la bondad de la creatura. Consiguientemente *bueno* se diría con anterioridad de la creatura que de Dios.

Pero se mostró más arriba que estos nombres no sólo se dicen de Dios en sentido causal, sino también esencialmente. En efecto, cuando se dice *Dios es bueno* o *sabio*, no solamente se significa que sea causa de la sabiduría o la bondad, sino que éstas preexisten de modo más eminente en Él. Consiguientemente, de acuerdo con esto, hay que decir que, en cuanto a la realidad significada por el nombre, se dicen con prioridad de Dios que de las creaturas, porque tales perfecciones emanan desde Dios a las creaturas. Pero en cuanto a la imposición del nombre, con prioridad se nos imponen desde las creaturas, a las que conocemos primeramente, de donde también tienen un modo de significar que compete a las creaturas.

Además, en el conocimiento de Dios en el ámbito filosófico conviene hacer algunas precisiones que hacen al modo propio de la conceptualización que debe usarse aquí.

sana inquantum est signum sanitatis animalis [...]

De aliis autem nominibus, quae non metaphorice dicuntur de Deo, esset etiam eadem ratio, si dicerentur de Deo causaliter tantum, ut quidam posuerunt.

Sic enim. Cum dicitur Deus est bonus, nihil aliud esset quam Deus est causa bonitatis creaturae, et sic hoc nomen bonum, dictum de Deo, clauderet in suo intellectu bonitatem creaturae. Unde bonum per prius diceretur de creatura quam de Deo.

Sed supra ostensum est quod huiusmodi nomina non solum dicuntur de Deo causaliter, sed etiam essentialiter. Cum enim dicitur Deus est bonus, vel sapiens, non solum significatur quod ipse sit causa sapientiae vel bonitatis, sed quod haec in eo eminentius praeexistunt. Unde, secundum hoc, dicendum est quod, quantum ad rem significatam per nomen, per prius dicuntur de Deo quam de creaturis, quia a Deo huiusmodi perfectiones in creaturas manant. Sed quantum ad impositionem nominis, per prius a nobis imponuntur creaturis, quas prius cognoscimus. Unde et modum significandi habent qui competit creaturis.

Q. D. De pot., q. 7, a. 3, ad 5:

Dios no puede ser definido. Pues todo aquello que es definido, queda comprendido en el entendimiento de quien define. Pero Dios es incomprendible por el entendimiento; de donde cuando se dice que Dios es acto puro, ésta no es su definición.

Deus definiri non potest. Omne enim quod definitur, in intellectu definientis comprehenditur; Deus autem est incomprehensibilis ab intellectu; unde cum dicitur quod Deus est actus purus, haec non est definitio eius.

Al no procederse por definición, se procede por atribución judicativa. Esta atribución judicativa es la que corresponde al objeto propio de esta disciplina como objeto formal. Conviene entonces hacer una relectura reflexiva del Comentario al libro de Boecio *Sobre la Trinidad*, q. 5, a. 3, c., que ha sido transcripto en el *Prólogo a la Sabiduría Filosófica*. Remitimos a dicho texto para un renovado análisis integrador desde la perspectiva de intelectualidad de la *teología filosófica*. Así pues, el objeto formal de la *disciplina sapiencial filosófica* culmina en la explicitación de los atributos de Dios.

B) Desarrollo de las atribuciones a Dios

La afirmación primordial acerca de Dios dice que *es*. No tiene ninguna otra determinación. Esto nos lleva a que lo primero a considerar es su simplicidad transcendente. Esta constituye la atribución prioritaria. Por eso puede establecerse como una cierta noción filosófica primera de Dios en sí mismo. De ahí se seguirá la consideración de los otros atributos que serán explicitados más adelante.

1. Atribución prioritaria afirmando la simplicidad transcendente de Dios

En cuanto a la simplicidad transcendente presentamos en primer término sus argumentos probativos.

I, q. 3, a. 4, c:

Dios no es solamente su esencia, como se ha expuesto, sino también su ser. Lo cual puede mostrarse de múltiples maneras. En primer término, porque todo lo que está en algo al margen de su esen-

Deus non solum est sua essentia, ut ostensum est, sed etiam suum esse. Quod quidem multipliciter ostendi potest. Primo quidem, quia quidquid est in aliquo quod est

cia, es preciso que sea causado o por los principios de la esencia, como los accidentes propios consecuentes a la especie, al modo como lo risible sigue al hombre y está causado por los principios esenciales de la especie; o [es causado] por algo exterior, como el calor en el agua es causado por el fuego. Luego, si el mismo ser de la cosa es distinto de su esencia, es necesario que el ser de aquella realidad o bien sea causado por algo exterior, o bien por los principios esenciales de la misma cosa. Ahora bien, es imposible que el ser sea causado solamente por los principios esenciales de la cosa, porque ninguna realidad, si tiene el ser causado, es suficiente para causar su propio ser. Luego, es preciso que aquello cuyo ser es distinto de su esencia, tenga el ser causado por otro. Ahora bien, esto no puede decirse de Dios, porque decimos que Dios es la primera causa eficiente. Así pues, es imposible que en Dios uno sea el ser y otra su esencia.

En segundo término, porque el ser es la actualidad de toda forma o naturaleza; en efecto, la bondad o la humanidad no se significan en acto sino en cuanto significamos que es. Luego, es preciso que el mismo ser se compare a la esencia, que es distinta de él, como el acto a la potencia. Luego, dado que en Dios no hay nada potencial, como se ha mostrado arriba, se sigue que en él no es distinto la esencia y su ser. Así pues, su esencia es su ser.

En tercer término, porque al igual que aquello que tiene fuego y no es fuego,

praeter essentiam eius, oportet esse causatum vel a principiis essentiae, sicut accidentia propria consequentia speciem, ut risibile consequitur hominem et causatur ex principiis essentialibus speciei; vel ab aliquo exteriori, sicut calor in aqua causatur ab igne. Si igitur ipsum esse rei sit aliud ab eius essentia, necesse est quod esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori, vel a principiis essentialibus eiusdem rei. Impossibile est autem quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei, quia nulla res sufficit quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo quod illud cuius esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo, quia Deum dicimus esse primam causam efficientem. Impossibile est ergo quod in Deo sit aliud esse, et aliud eius essentia.

Secundo, quia esse est actualitas omnis formae vel naturae, non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse. Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam. Cum igitur in Deo nihil sit potenziale, ut ostensum est supra, sequitur quod non sit aliud in eo essentia quam suum esse. Sua igitur essentia est suum esse.

Tertio, quia sicut illud quod habet ignem et non est ignis, est ignitum

es algo encendido por participación, así también aquello que tiene el ser y no es ser, es ente por participación. Ahora bien, Dios es su esencia, como se ha mostrado.

Luego, si no fuera su ser, sería ente por participación, y no por esencia. Pues no sería primer ente, lo cual es afirmar un absurdo.

Consiguientemente, Dios es su ser y no solamente su esencia.

Q. D. De pot., q. 7, a. 2, c.:

En Dios no es distinto el ser y su substancia. Para mostrar esto, hay que considerar que, cuando algunas causas, que producen efectos diversos, convienen en un efecto, al margen de los diversos efectos, es necesario que produzcan eso común por virtud de alguna causa superior cuyo efecto propio es eso [común]. Y esto es así porque, cuando el efecto propio es producido por una causa según su propia naturaleza o forma, es preciso que diversas causas que tienen diversas naturalezas y formas tengan efectos propios diversos.

De donde, si convienen en algún efecto [numéricamente] uno, éste no es propio de alguna de ellas, sino de algo superior, en virtud del cual obran; como es evidente que diversos [ingredientes] combinados convienen en calentar, como la pimienta, el jengibre y otros semejantes, aunque cada uno de ellos tenga su efecto propio, diverso del efecto del otro. De donde es preciso reducir el efecto común a una causa

per participationem, ita illud quod habet esse et non est esse, est ens per participationem. Deus autem est sua essentia, ut ostensum est.

Si igitur non sit suum esse, erit ens per participationem, et non per essentiam. Non ergo erit primum ens, quod absurdum est dicere.

Est igitur Deus suum esse, et non solum sua essentia.

In Deo non est aliud esse et sua substantia. Ad cuius evidentiam considerandum est quod, cum aliquae causae effectus diversos producentes communicant in uno effectu, praeter diversos effectus, oportet quod illud commune producant ex virtute alicuius superioris causae cuius illud est proprius effectus. Et hoc ideo quia, cum proprius effectus producat ab aliqua causa secundum suam propriam naturam vel formam, diversae causae habentes diversas naturas et formas oportet quod habeant proprios effectus diversos.

Unde si in aliquo uno effectu conveniunt, ille non est proprius alicuius earum, sed alicuius superioris, in cuius virtute agunt; sicut patet quod diversa complexionata conveniunt in calefaciendo, ut piper, et zinziber, et similia, quamvis unumquodque eorum habeat suum proprium effectum diversum ab effectu alterius. Unde effectum communem oportet reducere in priorem

anterior, de la cual sea [efecto] propio, a saber, al fuego [...]

Ahora bien, todas las causas creadas convienen en un efecto que es el ser, aún cuando cada una en particular tenga efectos propios, en los cuales se distinguen. En efecto, el calor hace que lo cálido sea, y el constructor hace que la casa sea.

Consiguientemente, convienen en que causan el ser, pero difieren en que el fuego causa el fuego, y el constructor causa la casa.

Luego, es preciso que haya una causa superior a todas en cuya virtud todas causen el ser, y el ser sea su efecto propio.

Y esta causa es Dios.

Por su parte, el efecto propio de cada causa procede de la misma según la semejanza de su naturaleza. Consiguientemente, es necesario que el ser sea la substancia o naturaleza de Dios.

I C.G., cap. 22 [206]:

Cada cosa es por su ser. Luego, todo lo que no es su ser, no es por sí necesariamente ser. Ahora bien, Dios es por sí necesariamente ser. Luego, Dios es su ser.

Hay que analizar estos textos en su forma silogística, determinando las premisas mayores y menores, a su vez destacando sus medios probativos y estableciendo su conclusión. En ellos podemos percibir que en Dios su esencia es su ser, lo que nos lleva a intuir la misma simplicidad transcendente de Dios como su atribución prioritaria. Esto tiene algunas implicancias en su despliegue conceptual. Estamos de lleno en la caracterización de Dios en sí mismo como su máxima expresión.

causam cuius sit proprius, scilicet in ignem [...]

Omnes autem causae creatae communicant in uno effectu qui est esse, licet singulae proprios effectus habeant, in quibus distinguuntur. Calor enim facit calidum esse, et aedificator facit domum esse.

Conveniunt ergo in hoc quod causant esse, sed differunt in hoc quod ignis causat ignem, et aedificator causat domum.

Oportet ergo esse aliquam causam superiorem omnibus cuius virtute omnia causent esse, et eius esse sit proprius effectus.

Et haec causa est Deus.

Proprius autem effectus cuiuslibet causae procedit ab ipsa secundum similitudinem suae naturae. Oportet ergo quod hoc quod est esse, sit substantia vel natura Dei.

Unumquodque est per suum esse. Quod igitur non est suum esse, non est per se necesse-esse. Deus autem est per se necesse-esse. Ergo Deus est suum esse.

Todo lo que ha sido desarrollado respecto a la atribución prioritaria de la simplicidad trascendente en Dios constituye un esfuerzo intelectual de penetración de aquello que hace a lo que puede llegar a conocerse de Dios según una intuición humana. La primera reflexión está basada en la presentación de este tema en *I, q. 3, Pról.*, al afirmar:

I, q. 3, Pról.:

Luego, en primer lugar hay que investigar acerca de su simplicidad, por la cual se aparta de él la composición.

Primo ergo inquiratur de simplicitate ipsius, per quam removetur ab eo compositio.

Ahora bien, toda la caracterización del ente finito está signada por la composición, y se ha resuelto en última instancia en el tema VI: *la distinción prioritaria del ente finito*. Por eso la primera reflexión debe trabajar sobre la conjunción de textos que manifiesten la distinción señalada. Aquí presentamos:

II C.G., cap. 15 [926]:

Dios es ente por su esencia, pues es el mismo ser. En cambio, todo otro ente es ente por participación.

Deus autem est ens per essentiam suam: quia est ipsum esse. Omne autem aliud ens est ens per participationem.

I, q. 13, a. 11, c.:

Este nombre El que es es máximamente el nombre propio de Dios por tres razones. En primer término, en razón de su significación. En efecto, no significa alguna forma, sino el mismo ser. De donde, como el ser de Dios es su misma esencia, y esto no le corresponde a ningún otro, como se ha mostrado antes [*I, q. 3, a. 4*], es manifiesto que, entre los otros nombres, éste máxima y propiamente designa a Dios, pues cada uno es nombrado por su forma.

Hoc nomen qui est triplici ratione est maxime proprium nomen Dei. Primo quidem, propter sui significationem. Non enim significat formam aliquam, sed ipsum esse. Unde, cum esse Dei sit ipsa eius essentia, et hoc nulli alii conveniat, ut supra ostensum est, manifestum est quod inter alia nomina hoc maxime proprie nominat Deum, unumquodque enim denominatur a sua forma.

El argumento de autoridad que corresponde al razonamiento recientemente expuesto es el siguiente:

I, q. 13, a.11, s.c.:

Se dice en Ex 3, [13-14] [...] El que es es máximamente el nombre propio de Dios.

Dicitur Exod. III [...] qui est est maxime proprium nomen Dei.

Habiendo ya probado que Dios *es*, ahora podemos indicar la armonía entre aquello a lo cual de manera sublime puede llegar la razón humana y aquello que es conocido por revelación divina sobre Dios.

Volviendo a los textos filosóficos resolutivos de esta máxima expresión de Dios adquieren plena vigencia:

I C.G., cap. 22 [208 - 210]:

Ser designa un cierto acto, pues no se dice que algo es por el hecho de que está en potencia, sino por cuanto está en acto. Ahora bien, todo aquello a lo cual le conviene un acto diverso del mismo existente, se compara al mismo como la potencia al acto, porque el acto y la potencia se dicen el uno para el otro. En consecuencia, si la divina esencia es distinta de su ser, se sigue que la esencia y el ser se tienen como la potencia y el acto. Pues bien, ha sido mostrado que en Dios no hay nada de potencia, sino que el mismo es acto puro. Luego, la esencia de Dios no es distinta de su ser.

Igualmente, todo aquello que no puede existir sino en la medida en la cual convergen varios, está compuesto. Ahora bien, ninguna realidad en la cual una es la esencia y otro el ser, puede existir sino en la medida en la cual convergen varios, a saber, la esencia y el ser.

Luego, toda realidad en la cual una es la esencia y otro el ser, es compuesto. En cambio, Dios no es compuesto, como se

Esse actum quendam nominat: non enim dicitur esse aliquid ex hoc quod est in potentia, sed ex eo quod est in actu. Omne autem cui convenit actus aliquis diversum ab eo existens, se habet ad ipsum ut potentia ad actum: actus enim et potentia ad se invicem dicuntur. Si ergo divina essentia est aliud quam suum esse, sequitur quod essentia et esse se habeant sicut potentia et actus. Ostensum est autem in Deo nihil esse de potentia, sed ipsum esse purum actum. Non igitur Dei essentia est aliud quam suum esse.

Item. Omne illud quod non potest esse nisi concurrentibus pluribus, est compositum. Sed nulla res in qua est aliud essentia et aliud esse, potest esse nisi concurrentibus pluribus, scilicet essentia et esse.

Ergo omnis res in qua est aliud essentia et aliud esse, est composita. Deus autem non est compositus, ut

ha mostrado. Consiguientemente el mismo ser de Dios es su esencia.

Más aún, toda realidad es por cuanto tiene ser. Consiguientemente, ninguna realidad cuya esencia no es su ser, es por su esencia, sino en razón de la participación de algo, a saber, del mismo ser. Ahora bien, lo que es por participación de algo, no puede ser primer ente; porque aquello que algo participa para ser, es anterior a él. En cambio, Dios es el primer ente que no tiene algo anterior. Luego, la esencia de Dios es su ser.

De ahí en adelante, santo Tomás expresa la coincidencia con el dato revelado:

I C.G., cap. 22 [211]:

Moisés fue enseñado por el Señor acerca de esta sublime verdad, a quien al interrogar al Señor Ex 3, [13]: cuando me pregunten ¿cuál es su nombre? ¿Qué les responderé?, el Señor contestó: Yo soy el que soy. Y añadió: Así dirás a los hijos de Israel: Yo soy me ha enviado a vosotros. Así muestra que su nombre propio es el que es. Ahora bien, todo nombre está instituido para significar la naturaleza o esencia de alguna realidad. Por lo que resta que el mismo ser divino es su esencia o naturaleza.

ostensum est. Ipsum igitur esse Dei est sua essentia.

Amplius. Omnis res est per hoc quod habet esse. Nulla igitur res cuius essentia non est suum esse, est per essentiam suam, sed participatione alicuius, scilicet ipsius esse. Quod autem est per participationem alicuius, non potest esse primum ens: quia id quod aliquid participat ad hoc quod sit, est eo prius. Deus autem est primum ens, quo nihil est prius. Dei igitur essentia est suum esse.

Hanc autem sublimem veritatem Moyses a Domino est edoctus, qui cum quaereret a Domino, Exod. 3 dicens: si dixerint ad me filii Israel, quod nomen eius? quid dicam eis? Dominus respondit: Ego sum qui sum. Sic dices filiis Israel: qui est misit me ad vos, ostendens suum proprium nomen esse qui Est. Quodlibet autem nomen est institutum ad significandum naturam seu essentiam alicuius rei. Unde relinquatur quod ipsum divinum esse est sua essentia vel natura.

Complementariamente puede consultarse I C.G., cap. 52 [1273 - 1281].

Podemos llegar ahora a una mejor intelección de las expresiones utilizadas para explicitar el último constitutivo del ente finito. Al presente se comprueba su contrapartida:

Q. D. De verit., q. 21, a. 4, ad 7:

Cuando se dice: ser es propio de Dios, no hay que entender que no haya otro ser que el increado, sino que sólo ese ser se dice propiamente ser, en cuanto que, en razón de su inmutabilidad, no se admite que haya sido o que haya de ser.

En cambio, el ser de la creatura se dice ser por cierta semejanza con respecto a ese primer ser, dado que, en razón de la mutabilidad de la creatura, tiene mezcla de aquello que es haber de ser o haber sido.

O se puede decir que ser es propio de Dios, porque sólo Dios es su ser, aunque otros tengan ser, el cual ser no es el ser divino.

Cum dicitur: esse est proprium Deo; non est intelligendum quod nullum aliud esse sit nisi increatum; sed quod solum illud esse proprie dicitur esse, in quantum ratione suae immutabilitatis non novit fuisse vel futurum esse.

Esse autem creaturae dicitur esse per quamdam similitudinem ad illud primum esse, cum habeat permutationem eius quod est futurum esse vel fuisse, ratione mutabilitatis creaturae.

Vel potest dici, quod esse est proprium Deo, quia solus Deus est suum esse; quamvis alia esse habeant, quod esse non est esse divinum.

I, q. 75, a. 5, ad 4:

Todo participado se compara a quien lo participa como su acto. Ahora bien, es preciso que toda forma creada subsistente por sí participe el ser, puesto que incluso la misma vida, o lo que así quiera llamarse, participa el mismo ser, como dice Dionisio en *Sobre los Nombres Divinos*, cap. V.

Mas el ser participado está limitado a la capacidad del que [lo] participa.

Por lo que sólo Dios, que es su mismo ser, es acto puro e infinito. En cambio, en las substancias intelectuales, hay composición de acto y potencia, aunque no de materia y forma, sino de forma y de ser participado.

Por eso dicen algunos que están compuestos de lo que es y aquello por lo cual es. En efecto, el mismo ser es aquello por lo cual una cosa es.

Omne participatum comparatur ad participans ut actus eius. Quaecumque autem forma creata per se subsistens ponatur, oportet quod participet esse, quia etiam ipsa vita, vel quidquid sic diceretur, participat ipsum esse, ut dicit Dionysius, V cap. De div. Nom.

Esse autem participatum finitur ad capacitatem participantis.

Unde solus Deus, qui est ipsum suum esse, est actus purus et infinitus. In substantiis vero intellectualibus est compositio ex actu et potentia; non quidem ex materia et forma, sed ex forma et esse participato.

Unde a quibusdam dicuntur componi ex quo est et quod est, ipsum enim esse est quo aliquid est.

Este texto ha sido citado para la distinción prioritaria del ente finito en aquello que le corresponde. Ahora podemos expresar el texto completo incluyendo aquello que se refiere de manera explícita a Dios.

Quodlib. III, q. 8, a. un, c.:

Toda substancia creada está compuesta de potencia y acto.

Pues es manifiesto que Dios solo es su ser, como quien existe esencialmente, a saber, en cuanto su ser es su substancia.

Lo cual no puede decirse de ningún otro, pues el ser subsistente no puede ser sino uno, como tampoco lo blanco subsistente puede ser sino uno.

Luego es preciso que toda otra realidad sea ente participativamente, de modo que sean distintos en él la substancia que participa el ser y el mismo ser participado.

Omnis enim substantia creata est composita ex potentia et actu.

Manifestum est enim quod solus Deus est suum esse, quasi essentialiter existens, in quantum scilicet suum esse est eius substantia.

Quod de nullo alio dici potest: esse enim subsistens non potest esse nisi unum, sicut nec albedo subsistens non potest esse nisi unum.

Oportet ergo quod quaelibet alia res sit ens participative, ita quod aliud sit in eo substantia participans esse, et aliud ipsum esse participatum.

Para comprender la diferencia radical entre la distinción real de principios en el ente finito y su identificación en Dios resulta de sumo provecho recurrir a *In De hebdom.*, lec. 2, nn. 21-25; 32; 33; 35. Este texto ha sido transcrito sobre la base de una distinción intencional para probar la distinción real prioritaria del ente finito en los nn. 21-25. La prueba de la distinción real en el ente finito se encuentra explícitamente en el n. 32. Hasta ahí se ha reproducido para explicar el último constitutivo del ente finito. Ahora corresponde agregar los nn. 33-35 que establecen la identificación de esos dos percibidos como distintos sólo intencionalmente en Dios:

In De hebdom., lec. 2, nn. 33-35:

Luego, cuando dice todo simple, muestra cómo se haya [esa distinción] en los simples, en los cuales es necesario que el mismo ser y aquello que es sea uno y el mismo realmente. En efecto, si fuese distinto realmente aquello que es

Deinde cum dicit, omne simplex, ostendit qualiter se habet in simplicibus; in quibus est necesse quod ipsum esse et id quod est, sit unum et idem realiter. Si enim esset aliud realiter id quod est et ipsum esse,

y el mismo ser, ya no sería simple sino compuesto [...]

Ahora bien, sólo será verdaderamente simple aquello que no participa el ser, no ciertamente inherente, sino subsistente. Y esto no puede ser sino uno, porque si el mismo ser no tiene agregado nada distinto fuera de aquello que es ser, como se ha dicho, es imposible que aquello que es el mismo ser, se multiplique por algo diversificante; y dado que no tiene mezclado nada distinto más allá de sí, se sigue que no es receptivo de ningún accidente. Ahora bien, esto simple, uno y sublime es el mismo Dios.

iam non esset simplex, sed compositum [...]

Id autem erit solum vere simplex, quod non participat esse, non quidem inherens, sed subsistens. Hoc autem non potest esse nisi unum; quia si ipsum esse nihil aliud habet admixtum praeter id quod est esse, ut dictum est impossibile est id quod est ipsum esse, multiplicari per aliquid diversificans: et quia nihil aliud praeter se habet admixtum, consequens est quod nullius accidentis sit susceptivum. Hoc autem simplex unum et sublime est ipse Deus.

Agregamos un texto ya citado al hablar de la solución prioritaria del ente finito, que ahora se percibe de manera más explícita en lo que se refiere a Dios:

Q. D. De pot., q. 7, a. 4, c.:

En Dios no hay ninguna diferencia entre quien tiene y lo tenido, o entre quien participa y lo participado; más aún, Él mismo es su naturaleza y su ser; y consiguientemente no puede inherirle nada extraño o accidental.

In Deo autem nulla est differentia habentis et habiti, vel participantis et participati; immo ipse est et sua natura et suum esse; et ideo nihil alienum vel accidentale potest ei inesse.

También cabe expresar esta primera reflexión en los siguientes términos:

Q. D. De pot., q. 7, a. 2, ad 5:

Como se dice en el libro Sobre las Causas, el mismo ser de Dios se distingue y se individúa de cualquier otro ser, por el hecho mismo de que es ser que subsiste por sí, y que no adviene a ninguna naturaleza que sea distinta del mismo ser. Ahora bien, todo otro ser que no es sub-

Sicut dicitur in libro de causis, ipsum esse Dei distinguitur et individuatur a quolibet alio esse, per hoc ipsum quod est esse per se subsistens, et non adveniens alicui naturae quae sit aliud ab ipso esse. Omne autem aliud esse quod non est subsistens, oportet

sistente, es preciso que se individúe por la naturaleza y la substancia que subsiste en tal ser.

quod individuetur per naturam et substantiam quae in tali esse subsistit.

Podemos agregar, a modo de reflexión, cómo la esencia se encuentra en Dios:

Op. De ente et ess., cap. 5, n. 30:

En las substancias hay un triple modo de poseer la esencia.

Invenitur enim triplex modus habendi essentiam in substantiis.

En efecto, algo es, como Dios, cuya esencia es su mismo ser. Y por esto se encuentran algunos filósofos que dicen que Dios no tiene quiddidad o esencia, porque su esencia no es otra que su ser. Y de esto se sigue que el mismo no está en el género, pues todo lo que está en el género es preciso que tenga quiddidad fuera de su ser, dado que la quiddidad o naturaleza de género o de especie no se distingue según la razón de naturaleza en aquellos de los cuales es género o especie, mientras que el ser es diverso en los diversos.

Aliquid enim est, sicut Deus, cuius essentia est ipsummet suum esse; et ideo inveniuntur aliqui philosophi dicentes quod Deus non habet quidditatem vel essentiam, quia essentia sua non est aliud quam esse eius. Et ex hoc sequitur quod ipse non sit in genere, quia omne quod est in genere oportet quod habeat quidditatem praeter esse suum, cum quidditas vel natura generis aut speciei non distinguatur secundum rationem naturae in illis, quorum est genus vel species, sed esse est diversum in diversis.

Si afirmamos que Dios es solamente ser, no es necesario caer en el error de aquellos que dijeron que Dios es ese ser universal por el cual cada realidad formalmente es. Pues, este ser, que es Dios, es de tal condición que no se le puede hacer ninguna adición. De donde, por su misma pureza, es ser distinto de todo otro ser.

Nec oportet, si dicimus quod Deus est esse tantum, ut in illorum errorem incidamus, qui Deum dixerunt esse illud esse universale, quo quaelibet res formaliter est. Hoc enim esse, quod Deus est, huius conditionis est, ut nulla sibi additio fieri possit; unde per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni esse.

Esta es la razón por la cual en el comentario a la novena proposición del libro Sobre las Causas se dice que la individuación de la primera causa, que es solamente ser, es por su pura bondad.

Propter quod in commento IX propositionis libri de Causis dicitur quod individuatio primae causae, quae est esse tantum, est per puram bonitatem eius.

En cambio, el ser común, así como no incluye en su intelección ninguna adición, así tampoco incluye en la misma una precisión de adición, porque, si eso fuese [así] no se podría entender un ser en el cual se agregara algo sobre el ser.

I, q. 3, a. 5, c.:

Algo está en el género de dos maneras. De acuerdo a un primer modo, absoluta y propiamente, como las especies que se contienen bajo el género.

De otro modo, por reducción, como los principios y privaciones, al modo como el punto y la unidad se reducen al género de la cantidad como a principios, mientras la ceguera, y toda privación, se reducen al género de su hábito. Pues bien, de ninguno de estos modos Dios está en el género.

Que no pueda ser especie de algún género se puede mostrar de tres maneras. Primero, porque la especie se constituye de género y diferencia [específica]. Ahora bien, siempre aquello de donde se asume la diferencia que constituye la especie se relaciona a aquello de donde se asume el género como el acto a la potencia. En efecto, animal se asume de la naturaleza sensitiva a modo de concreción, pues se dice animal lo que tiene naturaleza sensitiva. Por su parte, racional se asume de la naturaleza intelectual, porque racional es lo que tiene naturaleza intelectual. Ahora bien, lo intelectual se compara a lo sensitivo como el acto a la potencia. Y de modo semejante es manifiesto por otros.

Esse autem commune sicut in intellectu suo non includit aliquam additionem, ita non includit in intellectu suo praecisionem additionis; quia si hoc esset, nihil posset intelligi esse, in quo super esse aliquid adderetur.

Aliquid est in genere dupliciter. Uno modo simpliciter et proprie; sicut species, quae sub genere continentur.

Alio modo, per reductionem, sicut principia et privationes, sicut punctus et unitas reducuntur ad genus quantitatis, sicut principia; caecitas autem, et omnis privatio, reducitur ad genus sui habitus. Neutro autem modo Deus est in genere.

Quod enim non possit esse species alicuius generis, tripliciter ostendi potest. Primo quidem, quia species constituitur ex genere et differentia. Semper autem id a quo sumitur differentia constituens speciem, se habet ad illud unde sumitur genus, sicut actus ad potentiam. Animal enim sumitur a natura sensitiva per modum concrectionis; hoc enim dicitur animal, quod naturam sensitivam habet, rationale vero sumitur a natura intellectiva, quia rationale est quod naturam intellectivam habet, intellectivum autem comparatur ad sensitivum, sicut actus ad potentiam. Et similiter manifestum est in aliis. Unde, cum in Deo non

En consecuencia, como en Dios no se une la potencia al acto, es imposible que esté en un género como especie.

Segundo, porque, dado que el ser de Dios es su esencia, como se ha mostrado, si Dios estuviera en algún género, sería preciso que su género fuera *ente*, porque el género significa la esencia de la cosa, dado que se predica en él *lo que es*.

Ahora bien, el Filósofo manifestó en el III libro De los Metafísicos, que ente no puede ser género de algo, pues todo género tiene diferencias que son extrañas a la esencia del género, mientras que ninguna diferencia puede encontrarse que esté fuera de ente, porque no-ente no puede ser diferencia.

De donde resta que Dios no está en el género.

Tercero, porque todos los que están en un género convienen en la quiddidad o esencia del género, que se predica de ellos en esta esencia. Difieren, sin embargo, según el ser. Pues no es el mismo ser el del hombre y el del caballo, ni el de este hombre y el de aquel hombre.

Y así es preciso que en todo aquello que está en el género difiera el ser y aquello que es, esto es, la esencia. Ahora bien, en Dios no difiere, como se ha mostrado.

Por lo que es manifiesto que Dios no está en el género como especie.

Y por esto se evidencia que no tiene género, ni diferencias, ni hay definición suya, ni demostración a no ser por los efectos. Porque la definición se realiza por género y diferencia; y el medio de la

adiungatur potentia actui, impossibile est quod sit in genere tanquam species.

Secundo, quia, cum esse Dei sit eius essentia, ut ostensum est, si Deus esset in aliquo genere, oporteret quod genus eius esset ens, nam genus significat essentiam rei, cum praedicatur in eo quod quid est.

Ostendit autem Philosophus in III Metaphys., quod ens non potest esse genus alicuius, omne enim genus habet differentias quae sunt extra essentiam generis; nulla autem differentia posset inveniri, quae esset extra ens; quia non ens non potest esse differentia.

Unde relinquitur quod Deus non sit in genere.

Tertio, quia omnia quae sunt in genere uno, communicant in quidditate vel essentia generis, quod praedicatur de eis in eo quod quid est. Differunt autem secundum esse, non enim idem est esse hominis et equi, nec huius hominis et illius hominis.

Et sic oportet quod quaecumque sunt in genere, differant in eis esse et quod quid est, idest essentia. In Deo autem non differt, ut ostensum est.

Unde manifestum est quod Deus non est in genere sicut species.

Et ex hoc patet quod non habet genus, neque differentias; neque est definitio ipsius; neque demonstratio, nisi per effectum, quia definitio est ex genere et differentia, demonstrationis

demostración es la definición. Que Dios como principio no esté en el género por reducción, es manifiesto por el hecho de que el principio que se reduce a algún género no se extiende más allá de ese género; como el punto no es principio sino de la cantidad continua, y la unidad de la cantidad discreta. Pues bien, Dios es principio de todo ser, como se mostrará después.

De donde no se contiene en un género como principio.

Es conveniente ampliar esta trascendentalidad entitativa indicando cómo Dios no puede considerarse como substancia. Presentamos la objeción correspondiente y su respuesta:

In I Sent., d. 8, q. 4, a. 2, obj. 2; ad 2:

[Objeción] La substancia es lo que no está en el sujeto, sino que es ente por sí. Luego, como a Dios máximamente le convenga esto, aparece que Él mismo está en el género de substancia.

[Resp.] A la segunda objeción hay que afirmar que, según Avicena [Metaph., tract. II, c. 1. Y tract. III, c. 8], no puede darse esta definición de la substancia: substancia es lo que no está en el sujeto. En efecto, ente no es género. Ahora bien, esta negación no [está] en el sujeto nada afirma; de donde, esto que digo el ente no está en el sujeto, no afirma ningún género, porque en todo género es preciso significar alguna quiddidad, como se ha dicho, a cuya intelección no pertenece el ser. Por su parte, ente no dice quiddidad, sino solamente acto de ser, dado que es

autem medium est definitio. Quod autem Deus non sit in genere per reductionem ut principium, manifestum est ex eo quod principium quod reducitur in aliquod genus, non se extendit ultra genus illud, sicut punctum non est principium nisi quantitatis continuae, et unitas quantitatis discretiae. Deus autem est principium totius esse, ut infra ostendetur.

Unde non continetur in aliquo genere sicut principium.

Praeterea, substantia est quod non est in subjecto, sed est ens per se. Cum igitur Deo hoc maxime conveniat, videtur quod ipse sit in genere substantiae.

Ad secundum dicendum, quod ista definitio, secundum Avicenam, non potest esse substantiae: substantia est quae non est in subjecto. Ens enim non est genus. Haec autem negatio non in subjecto nihil ponit; unde hoc quod dico, ens non est in subjecto, non dicit aliquod genus: quia in quolibet genere oportet significare quidditatem aliquam, ut dictum est, de cujus intellectu non est esse. Ens autem non dicit quidditatem, sed solum actum essendi, cum sit principium ipsum; et ideo

su mismo principio. En consecuencia, no se sigue [este razonamiento]: no está en el sujeto, luego, está en el género de substancia. Con todo, esto no corresponde a Dios.

In II Sent., d. 3, q. 1, a. 6, sol.:

Como dice Avicena en su Metafísica [Tract. II, c. 1. Y Tract. VI, c. 5], para que algo esté propiamente en el género de substancia se requiere que sea una realidad que tenga una quiddidad a la cual le corresponda un ser absoluto, de modo que se diga ser por sí o subsistente. Y por esto, de dos modos puede acontecer que algo perteneciente al género de substancia no esté en el género de substancia como especie. O porque esa realidad no tiene otra quiddidad sino su ser, y en razón de esto Dios no está en el género de substancia como especie, como afirma el mismo Avicena [...]

I C.G., cap. 25 [236]:

Para esto hay que decir, a partir de lo dicho, que en la definición de substancia no se incluye ente por sí. Pues, por el hecho de que se dice ente, no puede ser género, porque ya ha sido probado que ente no tiene razón de género.

De modo similar, tampoco por el hecho de que se dice por sí. Porque esto no parece implicar sino negación solamente, pues se dice ente por sí por cuanto no está en otro, lo cual es pura negación, la cual no puede constituir la razón de género, porque así el género no diría qué es la cosa, sino qué no es.

non sequitur: est non in subjecto: ergo est in genere substantiae. Sed hoc Deo non convenit.

Ut Avicenna dicit in sua Metaph., ad hoc quod aliquid sit proprie in genere substantiae requiritur quod sit res quidditatem habens, cui debeat esse absolutum, ut per se esse dicatur vel subsistens: et ideo duobus modis potest contingere quod aliquid ad substantiae genus pertinens, non sit in genere substantiae sicut species: vel quia res illa non habet quidditatem aliam nisi suum esse; et propter hoc Deus non est in genere substantiae sicut species, ut ipse Avicenna dicit [...]

Sed ad hoc dicendum est ex dictis quod in definitione substantiae non est ens per se. Ex hoc enim quod dicitur ens non posset esse genus: quia iam probatum est quod ens non habet rationem generis.

Similiter nec ex hoc quod dicitur per se. Quia hoc non videtur importare nisi negationem tantum: dicitur enim ens per se ex hoc quod non est in alio; quod est negatio pura. Quae nec potest rationem generis constituere: quia sic genus non diceret quid est res, sed quid non est.

En consecuencia es necesario que la razón de substancia se entienda de este modo: que la substancia sea la realidad a la cual le corresponde ser no en el sujeto. El nombre de realidad es puesto por parte de la quiddidad, como el nombre de ente por parte del ser. Y así, en la razón de substancia se entiende que tenga una quiddidad a la cual le corresponda ser no en otro. Ahora bien, esto no le corresponde a Dios, pues no tiene quiddidad salvo su ser. Por tanto, resta que de ningún modo esté en el género de substancia.

Como así tampoco en ningún otro género, dado que se ha mostrado que el mismo no está en el género del accidente.

I, q. 3, a. 5, ad 1:

El nombre de substancia no significa solamente esto que es ser por sí, porque esto que es ser no puede por sí ser género, como está demostrado.

Sino que significa la esencia a la cual le compete ser de esta manera, es decir, ser por sí. Sin embargo, tal ser no es su misma esencia. Y así se evidencia que Dios no está en el género de la substancia.

Q. D. De pot., q. 7, a. 3, ad 4:

Ente por sí no es definición de la substancia, como dice Avicena [III *Metaph.*, c. 8].

Pues ente no puede ser género de algo, como prueba el Filósofo [III *Metaph.*], dado que nada puede agregarse a ente que no lo participe, y la diferencia, por cierto, no debe participar del género. Pero

Oportet igitur quod ratio substantiae intelligatur hoc modo, quod substantia sit res cui conveniat esse non in subiecto; nomen autem rei a quidditate imponitur, sicut nomen entis ab esse; et sic in ratione substantiae intelligitur quod habeat quidditatem cui conveniat esse non in alio. Hoc autem Deo non convenit: nam non habet quidditatem nisi suum esse. Unde relinquitur quod nullo modo est in genere substantiae.

Et sic nec in aliquo genere: cum ostensum sit ipsum non esse in genere accidentis.

Substantiae nomen non significat hoc solum quod est per se esse, quia hoc quod est esse, non potest per se esse genus, ut ostensum est.

Sed significat essentiam cui competit sic esse, idest per se esse, quod tamen esse non est ipsa eius essentia. Et sic patet quod Deus non est in genere substantiae.

Ens per se non est definitio substantiae, ut Avicenna dicit.

Ens enim non potest esse alicuius genus, ut probat philosophus, cum nihil possit addi ad ens quod non participet ipsum; differentia vero non debet participare genus. Sed si substantia possit habere definitionem, non obs-

si la substancia pudiera tener definición, no obstante que es género generalísimo, su definición sería: que la substancia es la realidad a cuya quiddidad le corresponde ser no en otro. Y de este modo, la definición de substancia no conviene a Dios, quien no posee su quiddidad al margen de su ser. Por lo que Dios no está en el género de substancia, sino que está por encima de toda substancia.

tante quod est genus generalissimum, erit eius definitio: quod substantia est res cuius quidditati debetur esse non in aliquo. Et sic non conveniet definitio substantiae Deo, qui non habet quidditatem suam praeter suum esse. Unde Deus non est in genere substantiae, sed est supra omnem substantiam.

Con lo cual, en última instancia, determinamos la trascendentalidad correspondiente a su suma simplicidad.

I, q.3, a. 8, c.:

Sobre esta cuestión [parece que Dios entra en la composición de otros] hubo tres errores. Algunos afirmaron que Dios es el alma del mundo, como aparece a través de Agustín en el VII libro Sobre la Ciudad de Dios; y también a esto se reduce lo que algunos dijeron: que Dios es el alma del primer cielo.

Circa hoc [videtur quod Deus in compositionem aliorum veniat] fuerunt tres errores. Quidam enim posuerunt quod Deus esset anima mundi, ut patet per Augustinum in Lib. VII de Civitate Dei, et ad hoc etiam reducitur, quod quidam dixerunt Deum esse animam primi caeli.

Otros, en cambio, afirmaron que Dios es el principio formal de todas las cosas.

Alii autem dixerunt Deum esse principium formale omnium rerum.

Y se dice que esta fué la opinión de los Almarianos. Pero el tercer error fué el de David de Dinando, quien estúpidamente afirmó que Dios es materia prima.

Et haec dicitur fuisse opinio almarianorum. Sed tertius error fuit David de dinando, qui stultissime posuit Deum esse materiam primam.

Pues bien, todos estos contienen una falsedad manifiesta. No es posible que Dios entre en la composición de algo de algún modo, ni como principio formal, ni como principio material. En primer término, porque antes hemos dicho que Dios es la primera causa eficiente.

Omnia enim haec manifestam continent falsitatem, neque est possibile Deum aliquo modo in compositionem alicuius venire, nec sicut principium formale, nec sicut principium materiale. Primo quidem, quia supra diximus Deum esse primam causam efficientem.

Ahora bien, la causa eficiente no concuerda en identidad numérica con la forma de la realidad producida, sino sólo en la identidad específica, pues el hombre engendra al hombre.

Por su parte, la materia con la causa eficiente no concuerda en identidad numérica, ni en identidad específica, porque esto está en potencia, aquello en cambio, en acto.

En segundo término, porque a Dios, siendo primera causa eficiente, le corresponde obrar primariamente y por sí mismo. Ahora bien, aquello que entra en la composición de algo no es agente primario y de por sí, sino más bien compuesto; pues no obra la mano, sino el hombre por la mano; y el fuego calienta por el calor.

De donde Dios no puede ser parte de algún compuesto.

En tercer término, porque ninguna parte del compuesto puede ser absolutamente primera entre los entes; ni tampoco la materia y la forma, que son las primeras partes de los compuestos. Pues la materia está en potencia, y la potencia es simplemente posterior al acto, como se evidencia de lo dicho.

A su vez, la forma, que es parte del compuesto, es forma participada; pues así como el que participa es posterior a aquello que es por esencia, así también el mismo participado, como el fuego en los que arden, es posterior a aquél que es por esencia.

Pues bien, se ha mostrado que Dios es el primer ente absolutamente.

Causa autem efficiens cum forma rei factae non incidit in idem numero, sed solum in idem specie, homo enim generat hominem.

Materia vero cum causa efficiente non incidit in idem numero, nec in idem specie, quia hoc est in potentia, illud vero in actu.

Secundo, quia cum Deus sit prima causa efficiens, eius est primo et per se agere. Quod autem venit in compositionem alicuius, non est primo et per se agens, sed magis compositum, non enim manus agit, sed homo per manum; et ignis calefacit per calorem.

Unde Deus non potest esse pars alicuius compositi.

Tertio, quia nulla pars compositi potest esse simpliciter prima in entibus; neque etiam materia et forma, quae sunt primae partes compositorum. Nam materia est in potentia, potentia autem est posterior actu simpliciter, ut ex dictis patet.

Forma autem quae est pars compositi, est forma participata, sicut autem participans est posterius eo quod est per essentiam, ita et ipsum participatum; sicut ignis in ignitis est posterior eo quod est per essentiam.

Ostensum est autem quod Deus est primum ens simpliciter.

2. Atributos que siguen a la simplicidad de Dios

Habiendo establecido la suprema simplicidad de Dios, hay que pasar a considerar los atributos que se siguen de tal simplicidad. Hay atributos que siguen inmediatamente a la mencionada simplicidad, y otros que se deducen de esos atributos. Los atributos que siguen inmediatamente a la simplicidad han sido enumerados en el texto de *I, q. 3, Pról.* Puede explicarse tal enumeración. Pasamos a transcribir los textos que se refieren a los atributos inmediatos. Luego desarrollaremos lo que se refiere a los otros atributos. En estos textos encontramos las pruebas que concluyen afirmando estos atributos de Dios. Además encontraremos las nociones metafísicas desarrolladas con anterioridad. De acuerdo al modo de atribuir que se ha explicitado, esas nociones se aplican según una analogía de proporcionalidad intrínseca al ser atribuidas a Dios.

Pasamos entonces en primer término a desarrollar los atributos inmediatos.

I. Perfecto

I, q. 4, a. 1, c.:

Dios es afirmado como primer principio, no material, sino en el género de la causa eficiente; y es preciso que esto sea perfectísimo. Pues, así como la materia en cuanto tal está en potencia, así el agente en cuanto tal está en acto. De donde es preciso que el primer principio activo esté máximamente en acto, y por consiguiente, sea máximamente perfecto. Porque algo se dice que es perfecto en cuanto está en acto, pues se dice perfecto, aquello a lo cual no le falta nada según el modo de su perfección.

Deus autem ponitur primum principium, non materiale, sed in genere causae efficientis, et hoc oportet esse perfectissimum. Sicut enim materia, inquantum huiusmodi, est in potentia; ita agens, inquantum huiusmodi, est in actu. Unde primum principium activum oportet maxime esse in actu, et per consequens maxime esse perfectum. Secundum hoc enim dicitur aliquid esse perfectum, secundum quod est actu, nam perfectum dicitur, cui nihil deest secundum modum suae perfectionis.

Op. De ente et ess., cap. 5, n. 30:

También de modo semejante, aún cuando sea solamente ser, es preciso que

Similiter etiam, quamvis sit esse tantum, non oportet quod deficiat

no le falten las otras perfecciones y superioridades; más aún, tiene todas las perfecciones que están en todos los géneros, por lo que se dice absolutamente perfecto, como afirman el Filósofo y el Comentador en el V libro De los Metafísicos. Pero tiene esas [perfecciones] de modo más excelente que todas las realidades, porque en Él son uno, mientras que en las otras tienen diversidad. Y esto es así porque todas esas perfecciones le convienen según su ser simple, como si alguien, por una cualidad, pudiera producir las operaciones de todas las cualidades, y tuviese en esa sola cualidad todas las cualidades. Así Dios, en su mismo ser tiene todas las perfecciones.

I, q. 4, a. 2, c.:

En Dios están las perfecciones de todas las cosas.

De donde también se dice *universalmente perfecto*, porque no le falta ninguna perfección de las que se encuentran en algún género, como dice el Comentador al V libro *De los Metafísicos*.

Y esto puede considerarse desde dos [perspectivas]. En primer término, porque toda perfección que está en el efecto, es preciso que se encuentre en la causa efectiva, o según la misma razón, si es un agente unívoco, como el hombre engendra al hombre, o de modo más eminente, si es agente equívoco, como en el sol está la semejanza de aquellos que son engendrados por la virtud del sol. Pues es manifiesto que el efecto

ei reliquae perfectiones et nobilitates, immo habet omnes perfectiones, quae sunt in omnibus generibus. Propter quod perfectum simpliciter dicitur, ut Philosophus et Commentator in V Metaphysicae dicunt. Sed habet eas modo excellentiori omnibus rebus, quia in eo unum sunt, sed in aliis diversitatem habent. Et hoc est, quia omnes illae perfectiones conveniunt sibi secundum esse suum simplex; sicut si aliquis per unam qualitatem posset efficere operationes omnium qualitatum, in illa una qualitate omnes qualitates haberet, ita Deus in ipso esse suo omnes perfectiones habet.

In Deo sunt perfectiones omnium rerum.

Unde et dicitur universaliter perfectus, quia non deest ei aliqua nobilitas quae inveniatur in aliquo genere, ut dicit Commentator in V Metaphys.

Et hoc quidem ex duobus considerari potest. Primo quidem, per hoc quod quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa efectiva, vel secundum eandem rationem, si sit agens univocum, ut homo generat hominem; vel eminentiori modo, si sit, agens aequivocum, sicut in sole est similitudo eorum quae generantur per virtutem solis. Manifestum est enim quod effectus praeexistit virtute

preexiste virtualmente en la causa agente. Ahora bien, preexistir en la virtud de la causa agente, no es preexistir de modo más imperfecto, sino de modo más perfecto, aún cuando preexistir en la potencia de la causa material sea preexistir de modo más imperfecto, por el hecho de que la materia en cuanto tal es imperfecta; en cambio, el agente en cuanto tal es perfecto. Luego, dado que Dios es la primera causa efectiva de las cosas, es preciso que las perfecciones de todas las cosas preexistan en Dios según un modo más eminente.

Y esta es la razón que toca Dionisio, cap. 5 *Sobre los Nombres Divinos*, diciendo de Dios que *no es ciertamente esto, ni esto no es, sino que es todo, como causa de todos*.

En segundo término, por lo que ha sido mostrado con anterioridad [q. 3, a. 4], que Dios es el mismo ser subsistente por sí, por lo cual es preciso que contenga en sí toda la perfección de ser. En efecto, es manifiesto que, si algo cálido no tiene toda la perfección de lo cálido, esto ocurre porque el calor no es participado según la razón perfecta; pero si el calor fuese subsistente por sí, no le podría faltar algo de la virtud del calor. De donde, como Dios es el mismo ser subsistente, no le puede faltar nada de la perfección de ser. Ahora bien, las perfecciones de todas las cosas pertenecen a la perfección de ser, pues algo es perfecto en cuanto que de algún modo tiene ser. De donde se concluye que a Dios no le falta la perfección de ninguna realidad.

in causa agente, praeexistere autem in virtute causae agentis, non est praeexistere imperfectiori modo, sed perfectiori; licet praeexistere in potentia causae materialis, sit praeexistere imperfectiori modo, eo quod materia, in quantum huiusmodi, est imperfecta; agens vero, in quantum huiusmodi, est perfectum. Cum ergo Deus sit prima causa effectiva rerum, oportet omnium rerum perfectiones praeexistere in Deo secundum eminentiorem modum.

Et hanc rationem tangit Dionysius, cap. V de div. Nom., dicens de Deo quod non hoc quidem est, hoc autem non est, sed omnia est, ut omnium causa.

Secundo vero, ex hoc quod supra ostensum est, quod Deus est ipsum esse per se subsistens, ex quo oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat. Manifestum est enim quod, si aliquod calidum non habeat totam perfectionem calidi, hoc ideo est, quia calor non participatur secundum perfectam rationem, sed si calor esset per se subsistens, non posset ei aliquid deesse de virtute caloris. Unde, cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi, secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent. Unde sequitur quod nullius rei perfectio Deo desit.

También esta razón la toca Dionisio en el cap. V *Sobre los Nombres Divinos*, diciendo que Dios *no es existente de alguna manera, sino que absoluta e incircunscriptamente todo en sí mismo uniformemente asume el ser*; y luego añade que el mismo es ser para los subsistentes.

II. Infinito

I, q. 7, a. 1, c.:

Hay que considerar que algo se dice infinito por el hecho de que no es finito. Ahora bien, se limita de alguna manera, tanto la materia por la forma, como la forma por la materia. La materia por la forma, en cuanto la materia, antes de que reciba la forma, está en potencia para muchas formas, pero cuando recibe una es delimitada por ella. Por su parte, la forma se limita por la materia, en cuanto que la forma, considerada en sí misma, es común a muchos, pero se hace forma de esta realidad de modo determinado por el hecho de que es recibida en la materia. A su vez la materia se perfecciona por la forma por la cual es limitada, y por esto, lo infinito en cuanto se atribuye a la materia, tiene razón de imperfecto, pues es como materia que no tiene forma. En cambio, la forma no se perfecciona por la materia, sino más bien que por ella se contrae su amplitud, de donde lo infinito en cuanto se tiene por parte de la forma no determinada por la materia, tiene razón de perfecto.

Et hanc etiam rationem tangit Dionysius, cap. V de div. Nom., dicens quod Deus non quodammodo est existens, sed simpliciter et incircumscripte totum in seipso uniformiter esse praeaccipit, et postea subdit quod ipse est esse subsistentibus.

Considerandum est igitur quod infinitum dicitur aliquid ex eo quod non est finitum. Finitur autem quodammodo et materia per formam, et forma per materiam. Materia quidem per formam, in quantum materia, antequam recipiat formam, est in potentia ad multas formas, sed cum recipit unam, terminatur per illam. Forma vero finitur per materiam, in quantum forma, in se considerata, communis est ad multa, sed per hoc quod recipitur in materia, fit forma determinate huius rei. Materia autem perficitur per formam per quam finitur, et ideo infinitum secundum quod attribuitur materiae, habet rationem imperfecti; est enim quasi materia non habens formam. Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam eius amplitudo contrahitur, unde infinitum secundum quod se tenet ex parte formae non determinatae per materiam, habet rationem perfecti.

Ahora bien, aquello que es máximamente formal de todos es el mismo ser, como se evidencia de lo anterior.

Consiguientemente, como el ser divino no es ser recibido en algo, sino que Él mismo es su ser subsistente, como se ha dicho antes, es manifiesto que el mismo Dios es infinito y perfecto.

III. Immutable

I, q. 9, a. 1, c.:

Respondo diciendo que de lo dicho anteriormente se muestra que Dios es totalmente inmutable.

Y en primer término porque se ha mostrado más arriba que hay un primer ente, al que denominamos Dios, y que el tal primer ente es preciso que sea acto puro sin mezcla de ninguna potencia, por el hecho de que la potencia es absolutamente posterior al acto. Ahora bien, todo lo que de algún modo cambia, está de algún modo en potencia.

Por lo que se evidencia que es imposible que Dios de algún modo cambie.

En segundo término, porque todo lo que es movido, bajo un aspecto permanece y bajo otro aspecto pasa, como aquello que es movido de la blancura a la negrura permanece en cuanto a la substancia. Y así en todo aquello que es movido se observa alguna composición.

Ahora bien, ha sido mostrado anteriormente que en Dios no hay ninguna composición, sino que es totalmente

Illud autem quod est maxime formale omnium, est ipsum esse, ut ex superioribus patet.

Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, ut supra ostensum est; manifestum est quod ipse Deus sit infinitus et perfectus.

Respondeo dicendum quod ex praemissis ostenditur Deum esse omnino immutabilem.

Primo quidem, quia supra ostensum est esse aliquod primum ens, quod Deum dicimus, et quod huiusmodi primum ens oportet esse purum actum absque permixtione alicuius potentiae, eo quod potentia simpliciter est posterior actu. Omne autem quod quocumque modo mutatur, est aliquo modo in potentia.

Ex quo patet quod impossibile est Deum aliquo modo mutari.

Secundo, quia omne quod movetur, quantum ad aliquid manet, et quantum ad aliquid transit, sicut quod movetur de albedine in nigredinem, manet secundum substantiam. Et sic in omni eo quod movetur, attenditur aliqua compositio.

Ostensum est autem supra quod in Deo nulla est compositio, sed est

simple. De donde es manifiesto que Dios no puede ser movido.

En tercer término, porque todo lo que es movido, con su movimiento adquiere algo y alcanza aquello que antes no alcanzaba. Ahora bien, dado que Dios es infinito, y que abarca en sí toda la plenitud de la perfección de todo el ser, no puede adquirir algo, ni extenderse a algo a lo cual antes no alcanzaba.

De donde, de ningún modo le compete el movimiento.

Por lo que algunos de los antiguos, como coaccionados por la misma verdad, afirmaron que el primer principio es inmóvil.

IV. Dios es uno

I, q. 11, a. 3, c.:

Que Dios es uno se demuestra de tres maneras.

En primer término, por su simplicidad. En efecto, es manifiesto que aquello de donde algo singular es esto algo, de ningún modo es comunicable a muchos. Pues aquello de donde Sócrates es hombre, puede comunicarse a muchos; pero aquello de donde es este hombre no puede comunicarse sino a uno solo. Luego, si Sócrates fuese hombre por aquello por lo que es este hombre, al igual que no podría haber muchos Sócrates, tampoco podrían haber muchos hombres. Ahora bien, esto le compete a Dios, pues el mismo Dios es su naturaleza, como se ha mostrado anteriormente.

omnino simplex. Unde manifestum est quod Deus moveri non potest.

Tertio, quia omne quod movetur, motu suo aliquid acquirit, et pertingit ad illud ad quod prius non pertingebat. Deus autem, cum sit infinitus, comprehendens in se omnem plenitudinem perfectionis totius esse, non potest aliquid acquirere, nec extendere se in aliquid ad quod prius non pertingebat.

Unde nullo modo sibi competit motus.

Et inde est quod quidam antiquorum, quasi ab ipsa veritate coacti, posuerunt primum principium esse immobile.

Deum esse unum, ex tribus demonstratur.

Primo quidem ex eius simplicitate. Manifestum est enim quod illud unde aliquid singulare est hoc aliquid, nullo modo est multis communicabile. Illud enim unde Socrates est homo, multis communicari potest, sed id unde est hic homo, non potest communicari nisi uni tantum. Si ergo Socrates per id esset homo, per quod est hic homo, sicut non possunt esse plures Socrates, ita non possent esse plures homines. Hoc autem convenit Deo, nam ipse Deus est sua natura, ut supra ostensum est.

Luego, según lo mismo Dios es, y [es] este Dios.

Luego, es imposible que haya muchos dioses.

En segundo término, por la infinitud de su perfección.

Se ha mostrado anteriormente que Dios abarca en sí toda la perfección de ser. Luego, si fuesen muchos dioses, sería preciso que se diversificasen entre sí. Pues algo le convendría a uno y no a otro. Y si esto fuese privación no sería absolutamente perfecto; y por su parte, si esto fuese perfección, le faltaría a otro de ellos. Luego es imposible que haya muchos dioses.

De donde también los antiguos filósofos, como presionados por la misma verdad, al sostener un principio infinito, afirmaron un solo principio.

En tercer término, por la unidad del mundo. En efecto, todo lo que es, se encuentra ordenado entre sí, dado que algunos sirven a otros. Por su parte, los que son diversos no convergen en un orden, sino en cuanto son ordenados por algo uno. Pues es mejor que muchos sean reducidos a un orden por uno que por muchos, porque por sí lo uno es causa de lo uno, y muchos no son causa de uno sino incidentalmente, a saber, en cuanto son de algún modo uno. Luego, dado que aquello que es primero es perfectísimo y por sí, y no por accidente, es necesario que lo primero, que reduce todo a un orden, sea solamente uno. Y éste es Dios.

Secundum igitur idem est Deus, et hic Deus.

Impossibile est igitur esse plures deos.

Secundo vero, ex infinitate eius perfectionis.

Ostensum est enim supra quod Deus comprehendit in se totam perfectionem essendi. Si ergo essent plures dii, oporteret eos differre. Aliquid ergo conveniret uni, quod non alteri. Et si hoc esset privatio, non esset simpliciter perfectus, si autem hoc esset perfectio, alteri eorum deesset. Impossibile est ergo esse plures deos.

Unde et antiqui philosophi, quasi ab ipsa coacti veritate, ponentes principium infinitum, posuerunt unum tantum principium.

Tertio, ab unitate mundi. Omnia enim quae sunt, inveniuntur esse ordinata ad invicem, dum quaedam quibusdam deserviunt. Quae autem diversa sunt, in unum ordinem non convenirent, nisi ab aliquo uno ordinarentur. Melius enim multa reducuntur in unum ordinem per unum, quam per multa, quia per se unius unum est causa, et multa non sunt causa unius nisi per accidens, in quantum scilicet sunt aliquo modo unum. Cum igitur illud quod est primum, sit perfectissimum et per se, non per accidens, oportet quod primum reducens omnia in unum ordinem, sit unum tantum. Et hoc est Deus.

I, q. 11, a. 4, c.:

Dado que lo uno es ente indiviso, para que algo sea máximamente uno, es preciso que sea también máximamente ente y máximamente indiviso. Ahora bien, ambos le competen a Dios. En efecto, es máximamente ente, en cuanto no tiene un ser determinado por alguna naturaleza que le advenga, sino que es el mismo ser subsistente, desde todo punto de vista indeterminado. Es también máximamente indiviso, en cuanto no se divide ni en acto ni en potencia, según cualquier modo de división, dado que es simple desde todo punto de vista, como se ha mostrado antes.

De donde es manifiesto que Dios es máximamente uno.

Cum unum sit ens indivisum, ad hoc quod aliquid sit maxime unum, oportet quod sit et maxime ens et maxime indivisum. Utrumque autem competit Deo. Est enim maxime ens, inquantum est non habens aliquid esse determinatum per aliquam naturam cui adveniat, sed est ipsum esse subsistens, omnibus modis indeterminatum. Est autem maxime indivisum, inquantum neque dividitur actu neque potentia, secundum quemcumque modum divisionis, cum sit omnibus modis simplex, ut supra ostensum est.

Unde manifestum est quod Deus est maxime unus.

Respecto a los atributos que mediatamente siguen a la simplicidad podemos decir que, como se verá por los textos que siguen, hay otros atributos, no deducidos inmediatamente desde la simplicidad, sino desde algunos de los atributos anteriormente enunciados y probados. Por eso estimamos necesario completar las atribuciones a Dios con la indicación de estos atributos, que hemos denominado como mediatamente siguientes de la simplicidad divina. Ellos son: la bondad; la existencia de Dios en las cosas y la eternidad.

I. Bondad

I, q. 4, Pról.:

Y dado que cada uno, en cuanto es perfecto, de igual modo se dice bueno, en primer lugar hay que tratar acerca de la perfección divina, y en segundo lugar acerca de su bondad.

Et quia unumquodque, secundum quod perfectum est, sic dicitur bonum, primo agendum est de perfectione divina; secundo de eius bonitate.

I, q. 6, a. 1, c.:

Ser bueno le corresponde principalmente a Dios.

Bonum esse praecipue Deo convenit.

En efecto, algo es bueno en cuanto es apetecible.

Ahora bien, cada cosa apetece su perfección. Y la perfección y la forma del efecto es cierta semejanza del agente, dado que todo agente obra algo semejante a sí. De donde el mismo agente es apetecible y tiene razón de bien, pues esto es lo que se apetece de algo: participar de su semejanza. Luego, como Dios es la primera causa eficiente de todo, es manifiesto que le compete la razón de bien y de apetecible.

Por lo que Dionisio en el libro Sobre los Nombres Divinos atribuye el bien a Dios como a la primera causa eficiente, diciendo que el bien se dice Dios, como aquello por lo cual todo subsiste.

I, q. 6, a. 2, c.:

Dios es absolutamente el sumo bien, y no solamente en algún género u orden de cosas. Pues, como se ha dicho, a Dios se le atribuye el bien de la siguiente manera: en cuanto todas las perfecciones deseadas fluyen de él como de la primera causa. Pero no fluyen de él como de un agente unívoco, como se evidencia de lo anterior, sino como de un agente que no coincide con sus efectos, ni en la razón de especie, ni en la razón de género. Ahora bien, la semejanza del efecto en la causa unívoca se encuentra de modo uniforme; en cambio, en la causa equívoca se encuentra de modo más excelente, como el calor está de modo más excelente en el sol que en el fuego. Así

Bonum enim aliquid est, secundum quod est appetibile.

Unumquodque autem appetit suam perfectionem. Perfectio autem et forma effectus est quaedam similitudo agentis, cum omne agens agat sibi simile. Unde ipsum agens est appetibile, et habet rationem boni, hoc enim est quod de ipso appetitur, ut eius similitudo participetur. Cum ergo Deus sit prima causa effectiva omnium, manifestum est quod sibi competit ratio boni et appetibilis.

Unde Dionysius, in libro de div. Nom., attribuit bonum Deo sicut primae causae efficienti, dicens quod bonus dicitur Deus, sicut ex quo omnia subsistunt.

Deus est summum bonum simpliciter, et non solum in aliquo genere vel ordine rerum. Sic enim bonum Deo attribuitur, ut dictum est, inquantum omnes perfectiones desideratae effluunt ab eo, sicut a prima causa. Non autem effluunt ab eo sicut ab agente univoco, ut ex superioribus patet, sed sicut ab agente quod non convenit cum suis effectibus, neque in ratione speciei, nec in ratione generis. Similitudo autem effectus in causa quidem univoca invenitur uniformiter, in causa autem aequivoca invenitur excellentius, sicut calor excellentiori modo est in sole quam in igne. Sic ergo oportet quod cum bonum sit

entonces, puesto que el bien está en Dios como en la primera causa no unívoca de todo, es preciso que en él se encuentre de modo excelentísimo. Y en razón de esto se dice Sumo Bien.

in Deo sicut in prima causa omnium non univoca, quod sit in eo excellentissimo modo. Et propter hoc dicitur summum bonum.

II. Sobre la existencia de Dios en las cosas

I, q. 7, Pról.:

Después de la consideración de la perfección divina, hay que considerar acerca de su infinitud, y de su existencia en las cosas, pues a Dios se atribuye que esté en todas partes y en todas las cosas, en cuanto es incircunscriptible e infinito.

Post considerationem divinae perfectionis, considerandum est de eius infinitate, et de existentia eius in rebus, attribuitur enim Deo quod sit ubique et in omnibus rebus, inquantum est incircumscriptibilis et infinitus.

I, q. 8, a. 1, c.:

Dios está en todas las cosas, no ciertamente como parte de la esencia, o como accidente, sino como el agente está presente en aquel en el cual obra. Pues es preciso que todo agente se una a aquel en el cual inmediatamente obra y que esté en contacto con él mediante su virtud, de donde en el VII libro De los Físicos se prueba que lo movido y el que mueve es preciso que sean simultáneos.

Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiae, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit. Oportet enim omne agens coniungi ei in quod immediate agit, et sua virtute illud contingere, unde in VII Physic. probatur quod motum et movens oportet esse simul.

Ahora bien, dado que Dios es el mismo ser por su esencia, es preciso que el ser creado sea su efecto propio, al modo como encender es el efecto propio del fuego. Así pues, Dios causa este efecto en las cosas, no solamente cuando comienzan a ser, sino también mientras se conservan en el ser; como la luz es causada en el aire por el sol mientras el aire permanece iluminado. Luego, mientras

Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius; sicut ignire est proprius effectus ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quandiu in esse conservantur; sicut lumen causatur in aere a sole quandiu aer illuminatus manet. Quandiu igitur

que la cosa tiene el ser, es preciso que Dios esté presente en él, según el modo con el cual tiene el ser. Ahora bien, el ser es aquello que es más íntimo a cualquiera, y lo que más profundamente está en todos, dado que es formal respecto de todos los que en la realidad son, como se ha dicho con anterioridad.

Por lo que es preciso que Dios esté en todas las cosas e íntimamente.

res habet esse, tandiu oportet quod Deus adsit ei, secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt, ut ex supra dictis patet.

Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime.

Por los términos con los cuales se trata esta existencia de Dios en todas las cosas se percibe aquí la conjunción en el ser, por una parte, de Dios como causa subordinante y por otra, de la realidad finita como subordinada. Eso ha sido planteado al hablar de las implicancias de la causa eficiente, y como tal se proyecta su tratamiento a la *resolución desde Dios sobre las realidades finitas*, que es el tema siguiente. Aquí sólo se afirma lo que está expreso en el texto. Y es básico para la consideración del siguiente tema.

III. Dios es eterno

I, q. 9, Pról.:

Consiguientemente hay que considerar acerca de la inmutabilidad y de la eternidad divina, que sigue a la inmutabilidad.

Consequenter considerandum est de immutabilitate et aeternitate divina, quae immutabilitatem consequitur.

I, q. 10, a. 2, c.:

La razón de eternidad sigue a la inmutabilidad, como la razón de tiempo sigue al movimiento, como se ha evidenciado de lo dicho [art. precedente].

Ratio aeternitatis consequitur immutabilitatem, sicut ratio temporis consequitur motum, ut ex dictis patet.

De donde, dado que Dios es máximamente inmutable, le compete máximamente ser eterno. Y no solamente es eterno, sino que es su eternidad, aunque no obstante ninguna otra realidad sea su duración, porque no es su ser.

Unde, cum Deus sit maxime immutabilis, sibi maxime competit esse aeternum. Nec solum est aeternus, sed est sua aeternitas, cum tamen nulla alia res sit sua duratio, quia non est suum esse. Deus autem est suum esse

En cambio, Dios es su ser uniforme, de *uniforme, unde, sicut est sua essentia,* donde, al igual que es su esencia, así es *ita est sua aeternitas.* su eternidad.

Esta prueba incluye la noción de *tiempo*, que no es precisamente metafísica, y la consideramos conocida en la filosofía de la naturaleza. Con todo, la agregamos como *apéndice* de estos contenidos. Tema posterior de reflexión podrá ser la conjunción de eternidad y tiempo, pero no es este el lugar de su consideración.

También se puede apreciar cómo los atributos inmediatos son fácilmente deducibles y no presentan mayor dificultad. En cambio, los atributos mediatos tienen sus problemas concomitantes. El mayor de los cuales es el del mal contrario al bien. Ha sido una de las objeciones inmediatas en contra de las vías para demostrar que Dios es. Remitimos al tema IX: *Demostración que dios es. Las vías*. Allí ha sido tratado como en su lugar propio.

Apéndice

Sobre la noción de eternidad, contrapuesta a la noción de tiempo

I, q. 10, a. 1, c.:

Al conocimiento de la eternidad nos es preciso llegar por el tiempo, que no es otra cosa que el número del movimiento según prioridad y posterioridad. En efecto, dado que en cualquier movimiento hay sucesión, y una parte después de otra, por el hecho de que numeramos lo anterior y lo posterior en el movimiento, conocemos el tiempo, que no es otra cosa que el número de lo anterior y lo posterior en el movimiento. Ahora bien, en aquello que carece de movimiento y se encuentra siempre de la misma manera, no hay que asumir anterioridad y posterioridad. Luego, lo mismo que la razón de tiempo consiste en la numeración de lo anterior y lo posterior en el movimiento, así también en la aprehensión de su uniformidad, que está totalmente fuera del movimiento, consiste la razón de eternidad.

Además, aquellos que son medidos por el tiempo, se dice que tienen principio y fin en el tiempo, como se afirma en el IV libro *De los Físicos*. Y esto en razón de que en todo aquello que se mueve

In cognitionem aeternitatis oportet nos venire per tempus; quod nihil aliud est quam numerus motus secundum prius et posterius. Cum enim in quolibet motu sit successio, et una pars post alteram, ex hoc quod numeramus prius et posterius in motu, apprehendimus tempus; quod nihil aliud est quam numerus prioris et posterioris in motu. In eo autem quod caret motu, et semper eodem modo se habet, non est accipere prius et posterius. Sicut igitur ratio temporis consistit in numeratione prioris et posterioris in motu, ita in apprehensione uniformitatis eius quod est omnino extra motum, consistit ratio aeternitatis.

Item, ea dicuntur tempore mensurari, quae principium et finem habent in tempore, ut dicitur in IV Physic., et hoc ideo, quia in omni eo quod movetur est accipere aliquod princi-

hay que asumir un principio y un fin. En cambio, lo que es totalmente inmutable, como no puede tener sucesión, de igual manera tampoco principio o fin. De este modo pues, la eternidad se conoce desde dos [perspectivas].

En primer término, por el hecho de que aquello que está en la eternidad es interminable, o sea, que carece de principio y fin (dado que a uno y a otro se refiere el término). En segundo término, por el hecho de que la misma eternidad carece de sucesión, existiendo toda simultánea.

pium et aliquem finem. Quod vero est omnino immutabile, sicut nec successionem, ita nec principium aut finem habere potest. Sic ergo ex duobus notificatur aeternitas.

Primo, ex hoc quod id quod est in aeternitate, est interminabile, idest principio et fine carens (ut terminus ad utrumque referatur). Secundo, per hoc quod ipsa aeternitas successione caret, tota simul existens.

Tema XI

Consideración resolutive de la disciplina sapiencial

Hemos explicado todo lo que corresponde estrictamente a un *desarrollo* de *teología filosófica*. Pero al llegar al final de toda la consideración sapiencial, en especial del desarrollo explicitado de la *teología filosófica*, se hace preciso terminar intelectualmente según la vía resolutive. Es la exigencia metodológica de esta disciplina llevada hasta sus últimas consecuencias según el texto ya citado del *In Boeth. De Trin.*, q. 6, a. 1, ad 3 qm. Esta consideración debe hacerse tomando como penetración intelectual última a Dios en si mismo. De ahí que deba encuadrarse dentro de la *teología filosófica*. Y esto máximamente es así, si se ha llegado al término de la orientación causal de esta disciplina. En efecto, tal como ya lo hemos expresado, el orden prioritario de expresión sapiencial en esta consideración causal reside en la relación análoga entre Dios y las creaturas dentro del marco del conocimiento natural. Estas serán las últimas expresiones de la Disciplina Sapiencial atribuidas a Dios y a las realidades finitas.

Por eso, el último tema de *teología filosófica* también podemos expresarlo como la *Resolución desde Dios Sobre Las Realidades Finitas*. Ahora bien, tomando a Dios como principio de penetración intelectual, este tema está comprendido en la perspectiva de intelectualidad planteada en el *Prólogo del Comentario de Santo Tomás a los Libros Metafísicos de Aristóteles*, considerado especialmente como *teología*. Pero como esta perspectiva teológica es final en el contexto global de la disciplina sapiencial, se sigue que esta resolución no sólo debe tenerse como último tema de *teología filosófica*, sino también como final de toda la disciplina sapiencial. La resuelve totalmente. A su vez, se considera como complemento resolutive necesario de lo indicado al presentar las atribuciones de Dios dentro del campo de la filosofía, tal como ha sido planteado en *I*, q. 12, a. 12, c.

Se trata también de entender la exposición hecha con anterioridad desde Dios como primera causa análoga en cuanto *Ipsum Suum Esse*.

La visión resolutive desde Dios puede considerarse desde las dos perspectivas analógicas de tratamiento que han sido planteadas en el conjunto de esta obra. Así tenemos una visión resolutive desde Dios en comparación a la orientación analógica estrictamente metafísica del ente finito. Corresponde a una primera consideración como tema XI. I: *teología filosófica y metafísica del ente finito*. Es la visión resolutive que señala la diferencia entre el ser de Dios en sí mismo y lo que constituye en último término a la realidad finita en cuanto tal. También debe establecer la relación de Dios a las creaturas y de las creaturas a Dios, ya que la relación es, en algún sentido, un término final en la perspectiva de intelectualidad estrictamente metafísico.

La consideración resolutive presentada en esta parte corresponde a la resolución de la orientación analógica del ente finito que termina en la substancia y en la relación y por su parte, a lo que ha podido atribuirse a Dios en sí mismo. Así entonces compara las atribuciones prioritarias de Dios en sí mismo con las soluciones del ente finito. Se trata de una consideración meramente comparativa. Tal comparación se establece según una perspectiva resolutive, que comprende las dos culminaciones: la de la substancia y la de la relación recientemente señaladas en esta orientación analógica. Estos términos intuitivos últimos han sido señalados en *Q. D. De pot.*, q. 7, a. 9, c. al comenzar el tema de la relación. Consecuentemente en primer término se intuye a Dios respecto al sujeto-objeto de la *metafísica* y a la *distinción prioritaria del ente finito*; y en segundo término nos referimos a la *relación* entre Dios y las realidades finitas.

Pero además, hay otra visión resolutive desde Dios que corresponde a la perspectiva causal. Así tenemos tema XI.II: *Visión resolutive causal desde Dios*. Ésta es la más propia como visión resolutive de toda la disciplina causal filosófica. En efecto, parte desde Dios como causa de todo entitativo finito; es la cumbre a la cual se llega en la disciplina sapiencial filosófica que incluye la perspectiva de intelectualidad de la *teología filosófica*, asumiendo lo más preciso de la filosofía en la perspectiva de intelectualidad de la *filosofía primera*. Además hace a la dependencia entitativa de las realidades con respecto a Dios.

Pero a su vez, esta explicitación necesita explicitarse en dos consideraciones. Por un lado, hay que explicitar el que Dios sea primera causa eficiente análoga. Nos referimos a *La producción de las cosas por Dios*. Esto tiene sus peculiaridades y en especial respecto a aquello que hace a la causa al modo de la materia y en lo que hace a la forma; como también, consecuencias respecto a cómo lo operado en la creatura se puede atribuir a Dios. Pero además, en esta

consideración de Dios como causa de todo entitativo finito hay que incluir la causa final. Estamos ante el tratado del *Gobierno divino*, en los límites que la filosofía puede alcanzar. Aún así, se pueden distinguir dos exposiciones. Una está referida a *La conservación en el ser*; la otra, más delicada en las precisiones filosóficas dice referencia al *Movimiento de las cosas por Dios*.

Agregamos a estas consideraciones una reflexión final por las razones que en su lugar daremos.

Más allá de las mencionadas consideraciones quedan algunos temas complementarios de carácter resolutivo. Se trata del ente *per accidens* y del ente de razón. Escapa al objeto propio de la Disciplina Sapiencial que trata del ente de por sí (*per se*) real. Sobre la consideración metafísica posible del ente *per accidens* y del ente de razón se puede consultar *In VI Metaph.*, lec. 2, nn. 1180; 1181; 1190; lec. 3.

Habiendo introducido el tema en su conjunto como una unidad de exposición final de la Disciplina Sapiencial, ahora, para una mayor claridad en la exposición la dividiremos en dos partes. La primera puede enfocarse como *teología filosófica y metafísica del ente finito* en cuanto compara las explicitaciones del conocimiento natural de Dios, que de algún modo hace a su esencia, con la distinción prioritaria del ente finito; y que incluye la relación entre Dios y el ente finito. La segunda toma la orientación causal resolutiva desde Dios, y la denominaremos *Visión resolutiva causal desde Dios*. A estas dos partes vamos a agregar una *reflexión final* que constituirá la tercera parte de este tema. Así entonces:

Tema XI.I

Teología filosófica y metafísica del ente finito

En la exposición del ente finito hemos encontrado dos consideraciones culminantes que nos abren al desarrollo de lo referente a Dios. Una es la de la distinción prioritaria del ente finito, que plantea el principio de causalidad por el cual llegamos a afirmar de Dios que *es*. La otra consideración es la que termina en la relación.

Por esto el tema XI.I. Considerará en primer término lo referente a la intuición resolutive de Dios en sí mismo y su diferencia con lo que metafísicamente es prioritario en el ente finito; y en segundo término, la relación entre Dios y las realidades finitas y entre éstas y Dios.

Lo primero se hace manifiesto en los siguientes textos:

Op. De ente et ess., cap. 5, 30 -31; 33:

En las substancias hay un triple modo de poseer la esencia. En efecto, algo es, como Dios, cuya esencia es su mismo ser. Y por esto se encuentran algunos filósofos que dicen que Dios no tiene quiddidad o esencia, porque su esencia no es otra que su ser. Y de esto se sigue que el mismo no está en el género, pues todo lo que está en el género es preciso que tenga quiddidad fuera de su ser, dado que la quiddidad o naturaleza de género o de especie no se distingue según la razón de naturaleza en aquellos de los cuales es género o especie, mientras que el ser es diverso en los diversos.

Si afirmamos que Dios es solamente ser, no es necesario caer en el error de aquellos que dijeron que Dios es ese ser

Invenitur enim triplex modus habendi essentiam in substantiis. Aliquid enim est, sicut Deus, cuius essentia est ipsummet suum esse; et ideo inveniuntur aliqui philosophi dicentes quod Deus non habet quidditatem vel essentiam, quia essentia sua non est aliud quam esse eius. Et ex hoc sequitur quod ipse non sit in genere, quia omne quod est in genere oportet quod habeat quidditatem praeter esse suum, cum quidditas vel natura generis aut speciei non distinguatur secundum rationem naturae in illis, quorum est genus vel species, sed esse est diversum in diversis.

Nec oportet, si dicimus quod Deus est esse tantum, ut in illorum errorem incidamus, qui Deum dixerunt esse

universal por el cual cada realidad formalmente es. Pues, este ser, que es Dios, es de tal condición que no se le puede hacer ninguna adición. De donde, por su misma pureza, es ser distinto de todo otro ser.

Esta es la razón por la cual en el comentario a la novena proposición del libro Sobre las Causas se dice que la individuación de la primera causa, que es solamente ser, es por su pura bondad.

En cambio, el ser común, así como no incluye en su intelección ninguna adición, así tampoco incluye en la misma una precisión de adición, porque, si eso fuese [así] no se podría entender un ser en el cual se agregara algo sobre el ser.

También de modo semejante, aún cuando sea solamente ser, es preciso que no le falten las otras perfecciones y superioridades; más aún, tiene todas las perfecciones que están en todos los géneros, por lo que se dice absolutamente perfecto, como afirman el Filósofo y el Comentador en el V libro De los Metafísicos. Pero tiene esas [perfecciones] de modo más excelente que todas las realidades, porque en él son uno, mientras que en las otras tienen diversidad. Y esto es así porque todas esas perfecciones le convienen según su ser simple, como si alguien, por una cualidad, pudiera producir las operaciones de todas las cualidades, y tuviese en esa sola cualidad todas las cualidades. Así Dios, en su mismo ser tiene todas las perfecciones.

illud esse universale, quo quaelibet res formaliter est. Hoc enim esse, quod Deus est, huius condicionis est, ut nulla sibi additio fieri possit; unde per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni esse.

Propter quod in commento IX propositionis libri de Causis dicitur quod individuatio primae causae, quae est esse tantum, est per puram bonitatem eius.

Esse autem commune sicut in intellectu suo non includit aliquam additionem, ita non includit in intellectu suo praecisionem additionis; quia si hoc esset, nihil posset intelligi esse, in quo super esse aliquid adderetur.

Similiter etiam, quamvis sit esse tantum, non oportet quod deficient ei reliquae perfectiones et nobilitates, immo habet omnes perfectiones, quae sunt in omnibus generibus. Propter quod perfectum simpliciter dicitur, ut philosophus et Commentator in V Metaphysicae dicunt. Sed habet eas modo excellentiori omnibus rebus, quia in eo unum sunt, sed in aliis diversitatem habent. Et hoc est, quia omnes illae perfectiones conveniunt sibi secundum esse suum simplex; sicut si aliquis per unam qualitatem posset efficere operationes omnium qualitatum, in illa una qualitate omnes qualitates haberet, ita Deus in ipso esse suo omnes perfectiones habet.

De acuerdo a un segundo modo se encuentra la esencia en las substancias intelectuales creadas, en las cuales es distinto el ser y la esencia de las mismas, aunque la esencia no tenga materia.

Por consiguiente su ser no es absoluto, sino recibido y, en consecuencia, limitado y finito según la capacidad de la naturaleza que lo recibe; en cambio, su naturaleza o quiddidad es absoluta, no recibida en alguna materia. De ahí que se dice en el libro Sobre las Causas que las inteligencias son infinitas con respecto a lo inferior y finitas con respecto a lo superior. En efecto, son finitas en cuanto a su ser, que lo reciben de algo superior, mientras que no se limitan con respecto a lo inferior, porque sus formas no están limitadas según la capacidad de alguna materia que las reciba. Consiguientemente, en tales substancias no se encuentra multitud de individuos en una especie, como se ha dicho, salvo en el alma humana en razón del cuerpo al cual se une [...]

Y porque en estas substancias la quiddidad no es lo mismo que el ser, se sigue que se ordenan dentro de los predicamentos, y por esto en ellas se encuentra género, especie y diferencia, aunque sus diferencias propias nos sean desconocidas [...]

De acuerdo a un tercer modo se encuentra la esencia en las substancias compuestas de materia y forma, en las cuales el ser es recibido y finito, porque tienen el ser desde otro y además su na-

Secundo modo invenitur essentia in substantiis creatis intellectualibus, in quibus est aliud esse quam essentia earum, quamvis essentia sit sine materia.

Unde esse earum non est absolutum, sed receptum et ideo limitatum et finitum ad capacitatem naturae recipientis, sed natura vel quidditas earum est absoluta, non recepta in aliqua materia. Et ideo dicitur in libro de causis quod intelligentiae sunt infinitae inferius et finitae superius. Sunt enim finitae quantum ad esse suum, quod a superiori recipiunt, non tamen finiuntur inferius, quia earum formae non limitantur ad capacitatem alicuius materiae recipientis eas. Et ideo in talibus substantiis non invenitur multitudo individuorum in una specie, ut dictum est, nisi in anima humana propter corpus, cui unitur [...]

Et quia in istis substantiis quidditas non est idem quod esse, ideo sunt ordinabiles in praedicamento, et propter hoc invenitur in eis genus et species et differentia, quamvis earum differentiae propriae nobis occultae sint [...]

Tertio modo invenitur essentia in substantiis compositis ex materia et forma, in quibus et esse est receptum et finitum, propter hoc quod ab alio esse habent, et iterum natura vel

turalidad o quiddidad es recibida en una materia determinada. Por esta razón, son finitas tanto respecto a lo superior como a lo inferior, y en ellas es posible la multiplicación de individuos en una especie a causa de la división de la materia determinada.

Quodlib. III, q. 8, a. un, c.:

Pues es manifiesto que Dios solo es su ser, como quien existe esencialmente, a saber, en cuanto su ser es su substancia.

Lo cual no puede decirse de ningún otro, pues el ser subsistente no puede ser sino uno, como tampoco lo blanco subsistente puede ser sino uno.

Luego es preciso que toda otra realidad sea ente participativamente, de modo que sean distintos en él la substancia que participa el ser y el mismo ser participado.

Ahora bien, todo participante se refiere a lo participado como la potencia al acto, de donde la substancia de cualquier realidad creada se refiere a su ser como la potencia al acto. Así pues, toda substancia creada está compuesta de potencia y acto, esto es, de aquello que es y de ser, como afirma Boecio en el libro *Sobre las semanas*, como lo blanco se compone de aquello que es blanco y de la blancura.

También cabe afirmar:

Comentario al libro *Sobre las Causas*, Prop. VI, lec. VI, n. 175:

Pues bien, según los Platónicos, la causa primera está por encima del ente, en

quidditas earum est recepta in materia signata. Et ideo sunt finitae et superius et inferius, et in eis iam propter divisionem materiae signatae possibilis est multiplicatio individuorum in una specie.

Manifestum est enim quod solus Deus est suum esse, quasi essentialiter existens, in quantum scilicet suum esse est eius substantia.

Quod de nullo alio dici potest: esse enim subsistens non potest esse nisi unum, sicut nec albedo subsistens non potest esse nisi unum.

Oportet ergo quod quaelibet alia res sit ens participative, ita quod aliud sit in eo substantia participans esse, et aliud ipsum esse participatum.

Omne autem participans se habet ad participatum, sicut potentia ad actum; unde substantia cuiuslibet rei creatae se habet ad suum esse, sicut potentia ad actum. Sic ergo omnis substantia creata est composita ex potentia et actu, id est ex eo quod est et esse, ut Boetius dicit in Lib. de Heb., sicut album componitur ex eo quod est album, et albedine.

cuanto la esencia de la bondad y de la unidad, que es la causa primera, excede aún al mismo ente separado [...] pero según la verdad de la cosa, la causa primera está por encima del ente, en cuanto es el mismo ser infinito. Pues ente se dice aquello que participa de modo finito el ser, y esto es proporcionado a nuestro entendimiento, cuyo objeto es la quiddidad de la cosa, como se dice en el III libro *Sobre el Alma*. De donde solamente lo que tiene quiddidad que participa el ser es entendible por nuestro entendimiento. En cambio, la quiddidad de Dios es el mismo ser, de donde está por encima del entendimiento.

quantum essentia bonitatis et unitatis, quae est causa prima, excedit etiam ipsum ens separatum [...] sed secundum rei veritatem causa prima est supra ens in quantum est ipsum esse infinitum, ens autem dicitur id quod finite participat esse, et hoc est proportionatum intellectui nostro cuius obiectum est quod quid est ut dicitur in III de Anima, unde illud solum est capabile ab intellectu nostro quod habet quidditatem participantem esse; sed Dei quidditas est ipsum esse, unde est supra intellectum.

Consideramos que estos textos conforman la vía resolutive de la atribución prioritaria a la simplicidad divina. Por su parte, los textos transcritos al hablar de la *distinción prioritaria del ente finito* son complementarios a los pasajes aquí presentados. Nos remitimos a los mismos por cuanto manifiestan la armonía entre lo que se puede decir del *último constitutivo del ente finito* y de un *conocimiento natural de Dios*.

Además el valor del conocimiento filosófico de las realidades finitas, que es consecuencia de lo recientemente afirmado, lo encontramos en:

II. C. G., cap. 4 [871; 872; 873]

La filosofía humana las considera [a las realidades creadas] en cuanto que son tales; por lo que se encuentran diversas partes de la filosofía según los diversos géneros de cosas [...]

En efecto, el Filósofo considera aquello que les conviene según su naturaleza propia, como por ejemplo al fuego [le corresponde] elevarse hacia arriba [...]

Nam philosophia humana eas considerat secundum quod huiusmodi sunt: unde et secundum diversa rerum genera diversae partes philosophiae inveniuntur [...]

Philosophus namque considerat illa quae eis secundum naturam propriam conveniunt: sicut igni ferri sursum [...]

Pues el Filósofo asume las argumentaciones desde las propias causas de las cosas.

Nam Philosophus argumentum assumit ex propriis rerum causis.

En segundo lugar presentamos la relación de Dios a las realidades finitas y de éstas a Dios. Damos por supuesta aquí la explicación sobre la *relación*, desarrollada en el tema correspondiente de *metafísica*. En especial, debe atenderse en lo expuesto allí la distinción entre la relación real y la relación de razón, y la distinción entre la relación predicamental y la así llamada *relación trascendental*. Entendemos por *relación predicamental* la que está dada por la inhesión, consideramos *relación trascendental* la que hace a una dependencia entitativa por parte de aquello a lo cual se refiere. Y desde esta perspectiva debe entenderse la relación de las realidades finitas a Dios. Es el tema que nos ocupa ahora.

Evidentemente encontramos aquí dos puntos. El primero, por tratarse de la vía resolutive desde Dios, hace a la relación de Dios a las realidades finitas. El segundo, por el contrario, hace a la relación de las realidades finitas a Dios. En cuanto a lo primero presentamos:

I, q. 45, a. 3, ad 1:

La creación activamente significada designa la acción divina, que es su esencia con relación a la creatura. Pero la relación en Dios hacia la creatura no es real, sino solamente racional.

Creatio active significata significat actionem divinam, quae est eius essentia cum relatione ad creaturam. Sed relatio in Deo ad creaturam non est realis, sed secundum rationem tantum.

Quodlib. I, q. 2, a. 1, c.:

Hay que afirmar como principio general que ninguna relación de Dios a la creatura existe realmente en Dios, sino que es una referencia sólo de razón, porque Dios está por encima de todo orden de la creatura, y es la medida de toda creatura, de la que depende toda creatura, y no a la inversa. Y esto le conviene mucho más que a lo cognoscible respecto de la ciencia, en el cual por estas causas no hay relación real a la ciencia.

Hoc enim est universaliter tenendum, quod nulla relatio Dei ad creaturam realiter in Deo existit, sed est respectus rationis tantum, quia Deus est supra omnem ordinem creaturae, et mensura omnis creaturae, a qua dependet omnis creatura, et non e converso: multo magis quam hoc conveniat scibili respectu scientiae, in quo propter has causas non est relatio realis ad scientiam.

Esta parte del texto es conclusiva respecto a todo un desarrollo anterior sobre la *relación*, el cual ha sido transcripto en el tema correspondiente. Agregamos ahora:

II C.G, cap. 12 [912 - 914]:

Tales relaciones que son hacia sus efectos no pueden estar realmente en Dios.

Pues no pueden estar en él como los accidentes en el sujeto, dado que en él no hay accidente alguno, como está expuesto en el libro primero. Tampoco pueden ser la misma substancia de Dios. En efecto, dado que los relativos son los que según su ser se refieren en cierta manera a otro, como dice el Filósofo en Los predicamentos [cap. V, 1,2; 6 a.], sería necesario que la substancia de Dios, por lo mismo que es, se dijese hacia otro. Ahora bien, aquello mismo que se dice es hacia otro, en cierta manera depende de eso, dado que no puede ser ni entenderse sin él. Consiguientemente sería preciso que la substancia de Dios fuese dependiente de algo extrínseco. Y de esta manera no sería por sí mismo necesariamente ser, como se ha mostrado en el I libro. Consecuentemente tales relaciones no son reales en Dios.

Además, se ha mostrado en el I libro [cap. 13] que Dios es la primera medida de todos los entes. En consecuencia, Dios se compara a todos los entes como lo cognoscible con respecto a nuestra ciencia, y que es su medida; porque por el hecho de que la realidad es o no es, la opinión u oración es verdadera o falsa,

Huiusmodi autem relationes quae sunt ad suos effectus, realiter in Deo esse non possunt.

Non enim in eo esse possent sicut accidentia in subiecto: cum in ipso nullum sit accidens ut in primo libro ostensum est. Nec etiam possent esse ipsa Dei substantia. Cum enim relativa sint quae secundum suum esse ad aliud quodammodo se habent, ut Philosophus dicit in Praedicamentis, oporteret quod Dei substantia hoc ipsum quod est ad aliud diceretur. Quod autem ipsum quod est ad aliud dicitur, quodammodo ab ipso dependet: cum nec esse nec intelligi sine eo possit. Oporteret igitur quod Dei substantia ab alio extrinseco esset dependens. Et sic non esset per seipsum necesse-esse, ut in primo libro ostensum est. Non sunt igitur huiusmodi relationes secundum rem in Deo.

Item. Ostensum est in primo quod Deus omnium entium est prima mensura. Comparatur igitur Deus ad alia entia sicut scibile ad scientiam nostram, quod eius mensura est: nam ex eo quod res est vel non est, opinio et oratio vera vel falsa est, secundum philosophum in Praedicamentis.

según el Filósofo en el libro De los Predicamentos [cap. III, 22; 4 a].

Ahora bien, aún cuando lo cognoscible se diga relativamente respecto a la ciencia, sin embargo, la relación no es real en lo cognoscible, sino solamente en la ciencia; por lo que, según el Filósofo en el V libro *De los Metafísicos* [IV, 15, 8, 102 a.], lo cognoscible se dice relativamente, no porque él se refiera, sino porque lo otro se refiere a él. Consiguientemente las mencionadas relaciones no están realmente en Dios.

Q. D. De verit., q. 3, a. 2, ad 8:

La relación que hay entre Dios y la creatura no está en Dios según la realidad. Sin embargo, está en Dios según nuestro entendimiento. Y de modo semejante puede estar en Él según su entendimiento, a saber, por cuanto entiendo el respecto de las cosas a su esencia. Y así esos respectos están en Dios como entendidos por Él.

Scibile autem licet ad scientiam relative dicatur, tamen relatio secundum rem in scibili non est, sed in scientia tantum: unde secundum philosophum, in V Metaph., scibile dicitur relative, non quia ipsum refertur, sed quia aliud refertur ad ipsum. Dictae igitur relationes in Deo non sunt realiter.

Relatio quae est inter Deum et creaturam, non est in Deo secundum rem; est tamen in Deo secundum intellectum nostrum; et similiter potest esse in eo secundum intellectum suum, prout scilicet, intelligit respectum rerum ad essentiam suam; et sic respectus illi sunt in Deo ut intellecti ab ipso.

En segundo término debe asumirse la relación de las realidades finitas a Dios. Al hablar de la relación, en la parte estrictamente metafísica, hemos indicado cómo la última implicancia de lo real en la relación está dada por la relación de la realidad finita en su dependencia a Dios. Nos animamos a expresar dicha relación como *relación creatural*. Allí sólo referimos los textos, por cuanto esta consideración escapaba a los límites de una metafísica en su estricta perspectiva de intelectualidad. En efecto, esta relación, que está dada por una dependencia entitativa a su término y no por una dependencia entitativa de inhesión, abre a la consideración de las causas como dependencia del efecto respecto a la misma. Así entonces, la visión resolutive de la relación correspondiente supone desarrollado el tratamiento de las causas, el cual de esta manera termina en la *teología filosófica*. Por eso, la visión resolutive de la rela-

ción en dependencia entitativa real a su término, debe ser considerada en esta última. Esto se confirma en cuanto que la dependencia entitativa se resuelve en última instancia en el *ser*. Entonces, asumiendo a Dios como *Ipsum Suum Esse*, y causa primera de todo entitativo finito, la relación por dependencia entitativa desde o por el término debe establecerse con precisión encuadrada como relación de la creatura a Dios. Es lo que ahora presentamos. Y este es el lugar propio de su explicitación. Tenemos aquí las fundamentaciones determinantes de la relación creatural:

II C. G., cap. 11 [906]:

No puede entenderse que algo se diga relativamente a otro a no ser que a la inversa eso otro se diga relativamente a lo primero. Pues bien, las otras realidades se dicen relativamente a Dios, puesto que son dependientes de Él según su ser, el cual reciben de Dios, como se ha mostrado.

Así pues, a la inversa, Dios se dirá relativamente a las creaturas.

Non potest intelligi aliquid relative dici ad alterum nisi e converso illud relative diceretur ad ipsum. Sed res aliae relative dicuntur ad Deum: utpote secundum suum esse, quod a Deo habent, ut ostensum est, ab ipso dependentes.

Deus igitur e converso relative ad creaturas dicitur.

I, q. 45, a. 3, c.:

La creación pone algo en lo creado solamente según la relación. Porque lo que es creado, no se realiza por movimiento o cambio. En efecto, lo que se realiza por movimiento o cambio, se hace desde algo preexistente, lo cual acontece en las producciones particulares de algunos entes, pero esto no puede acontecer en la producción de todo el ser desde la causa universal de todos los entes, la cual es Dios. Luego, Dios creando produce las cosas sin movimiento.

Ahora bien, quitado el movimiento de la acción y la pasión no queda sino la relación [...]

Creatio ponit aliquid in creato secundum relationem tantum. Quia quod creatur, non fit per motum vel per mutationem. Quod enim fit per motum vel mutationem, fit ex aliquo praeexistenti, quod quidem contingit in productionibus particularibus aliquidorum entium; non autem potest hoc contingere in productione totius esse a causa universali omnium entium, quae est Deus. Unde Deus, creando, producit res sine motu.

Subtracto autem motu ab actione et passione, nihil remanet nisi relatio [...]

Por lo que se concluye que la creación en la creatura no es sino una cierta relación al Creador como al principio de su ser; así como en la pasión que es con movimiento está implicada la relación al principio del movimiento.

Unde relinquitur quod creatio in creatura non sit nisi relatio quaedam ad creatorem, ut ad principium sui esse; sicut in passione quae est cum motu, importatur relatio ad principium motus.

Con lo cual llegamos a las precisiones propias de la relación creatural:

Q. D. De pot., q. 3, a. 3:

En tercer lugar se investiga si la creación es realmente algo en la creatura, y si es, qué es.

Tertio quaeritur utrum creatio sit aliquid realiter in creatura, et si est, quid sit.

De ahí ponemos la objeción propia a la perspectiva filosófica del tema:

Q. D. De pot., q. 3, a. 3, obj. 3:

Más aún, todo aquello que es, o es substancia o es accidente. Ahora bien, la creación no es substancia, dado que no es ni materia, ni forma, ni compuesto, como puede evidenciarse fácilmente. Tampoco es accidente, porque el accidente sigue a su sujeto, y la creación es naturalmente anterior a lo creado, lo cual no supone para sí ningún sujeto.

Praeterea, omne quod est, vel est substantia vel accidens. Sed creatio non est substantia, cum non sit nec materia neque forma neque compositum, ut de facili patere potest: nec etiam accidens, quia accidens sequitur suum subiectum; creatio autem est naturaliter prior creato, quod nullum sibi supponit subiectum.

Consiguientemente, la creación no es algo en la naturaleza de las cosas.

Ergo creatio non est aliquid in rerum natura.

La respuesta a esta objeción da la precisión correspondiente:

Q. D. De pot., q. 3, a. 3, ad 3:

A lo tercero hay que decir que esa relación es accidente; y considerada según su ser, en cuanto inhiere al sujeto, es posterior a la realidad creada, como el accidente es posterior al sujeto, en el

Ad tertium dicendum, quod illa relatio accidens est, et secundum esse suum considerata, prout inhaeret subiecto, posterius est quam res creata; sicut accidens subiecto, intellectu et

conocimiento y en la naturaleza, aun cuando no es un accidente tal que esté causado por los principios del sujeto. En cambio, si se considera según su razón, puesto que la mencionada relación surge de la acción del agente, así es en cierta manera anterior al sujeto, como la misma acción divina es su causa próxima.

natura, posterius est; quamvis non sit tale accidens quod causetur ex principiis subiecti. Si vero consideretur secundum suam rationem, prout ex actione agentis innascitur praedicta relatio, sic est quodammodo prior subiecto, sicut ipsa divina actio, est eius causa proxima.

Pero estimamos que hay que agregar a esto:

Q. D. De pot., q. 3, a.3, ad 7:

Aquello de lo cual se adquiere principalmente la relación de la creación es la realidad subsistente, de la cual difiere la misma relación de creación, la cual también es creatura, no principalmente, sino como de modo secundario, como algo co-creado.

Quod id ex quo acquiritur relatio creationis principaliter, est res subsistens, a qua differt ipsa creationis relatio, quae et ipsa creatura est; et non principaliter, sed quasi secundario, sicut quid concreatum.

Consideramos que estos son los términos más precisos según Santo Tomás de lo que así puede denominarse como relación trascendental en su expresión máxima. También la encontramos participadamente en toda relación de efecto a causa, que es la que nos ha llevado a la orientación causal que culmina en la teología filosófica. No están dados en función de la esencia. Cabe, sin embargo, establecer su connotación con los términos de la substancia a la que le corresponde ser por sí.

Una vez que hemos desarrollado lo referente a la teología filosófica y a la metafísica del ente finito en sí mismas siguiendo sus dos consideraciones culminantes, nos queda por tratar finalmente la orientación causal resolutive en la segunda parte del tema XI.

Tema XI.II.

Visión resolutive causal desde Dios

Esta consideración es la más propia en el orden resolutive, por cuanto hace a la dependencia entitativa de las realidades finitas con respecto a Dios, y a Dios que es causa de todo entitativo finito. Por su parte se deben tener como sustrato notional los temas sobre las causas que son aplicables a Dios. Así mismo, supone no sólo el tema de las causas extrínsecas sino también el desarrollo probativo de las vías. Ahora bien, Dios como término atributivo de las vías es *primera causa eficiente* y además como *inteligente causa final*. Por eso, se ha atribuido a Dios el ser *causa eficiente* y el ser *causa final*, lo cual nos lleva a dividir esta consideración en dos partes. La primera se refiere a Dios como primera causa eficiente analogante. La segunda corresponde a la inclusión de la causa final en la eficiencia y puede titularse como *Gobierno divino*. Pasamos a los desarrollos consiguientes.

A. Dios como primera causa eficiente analogante

El título y su consideración se plantean según la visión resolutive causal y se lo hace en primer término desde Dios. En esta perspectiva Dios es causa eficiente primera y analogante. En cuanto primera causa eficiente analogante hace a la producción de las cosas en el ser. La producción y las cosas producidas no pueden darse sin una determinación esencial ordenada o según una jerarquía de esencias. Desde aquí también se puede titular esta consideración como *Producción de las cosas desde o por el Primer Principio*. Esta expresión puede utilizarse también como título para el desarrollo de este tema.

Para el desarrollo correspondiente se asume el tema de la *causa eficiente* y el de las *vías*. Subrayamos en estos temas los siguientes tópicos: el carácter extrínseco de la causa eficiente, acentuado por la trascendentalidad de la simplicidad divina; la dependencia entitativa del efecto con respecto a la causa, que, en lo que hace a la relación de la creatura a Dios, debe plantearse en tanto Dios es máximamente *causa essendi*; el adagio *todo agente obra en cuanto está en acto (omne agens agit in quantum est actu)*; en consecuencia, los términos y no-

ciones de las vías, principalmente de la segunda y cuarta, como consideración axial. Aclaremos que no entra en esta parte la quinta vía.

En este sentido estimamos como muy indicativo:

Op. De ente et ess., cap. 4, n. 27:

Todo aquello que le conviene a algo, o es causado por los principios de su naturaleza, como lo risible en el hombre, o adviene de algún principio extrínseco, como la luz en el aire de la influencia del sol. Pues bien, no puede ser que el mismo ser sea causado por la misma forma o quiddidad de la cosa, y digo como [causado] por la causa eficiente, porque de esta manera una cosa sería causa de sí misma y una realidad se produciría a sí misma en el ser, lo cual es imposible.

Así pues, es necesario que toda realidad de esta índole, cuyo ser es distinto de su naturaleza, tenga el ser desde otro.

Y porque todo aquello que es por otro se reduce a aquello que es por sí como a la causa primera, es preciso que haya una realidad que sea causa del ser respecto a todas las realidades, por el hecho de que ella misma es solamente ser. De lo contrario se iría al infinito en las causas, por cuanto toda realidad que no es solamente ser, tiene una causa de su ser, como se ha dicho. En consecuencia, queda manifiesto que la inteligencia es forma y ser y que tiene el ser desde el primer ente, que es solamente ser. Y esto es la causa primera, que es Dios.

Omne autem quod convenit alicui vel est causatum ex principiis naturae suae, sicut risibile in homine, vel advenit ab aliquo principio extrinseco, sicut lumen in aere ex influenza solis. Non autem potest esse quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma vel quidditate rei (dico sicut a causa efficiente) quia sic aliqua res esset sui ipsius causa et aliqua res seipsam in esse produceret, quod est impossibile.

Ergo oportet quod omnis talis res, cuius esse est aliud quam natura sua habeat esse ab alio.

Et quia omne, quod est per aliud, reducitur ad illud quod est per se sicut ad causam primam, oportet quod sit aliqua res, quae sit causa essendi omnibus rebus, eo quod ipsa est esse tantum. Alias iretur in infinitum in causis, cum omnis res, quae non est esse tantum, habeat causam sui esse, ut dictum est. Patet ergo quod intelligentia est forma et esse et quod esse habet a primo ente, quod est esse tantum. Et hoc est causa prima, quae Deus est.

La otra perspectiva introductoria hace al modo de planteo de la cuestión que lleva a determinar la noción de *creación* en lo que filosóficamente se puede

decir. En efecto, mientras la noción de *causa eficiente* ha sido establecida por inducción, no corresponde aquí proceder de esta manera. De suyo, el procedimiento resolutivo incluye entender la producción de las cosas finitas desde Dios como primera causa eficiente análoga en tanto causa del ser (*causa essendi*). Así, no es una inducción sino una consideración resolutiva.

Por ahora podemos referir sobre este tópico:

Q. D. De verit., q. 21, a. 5, ad 5:

La creatura no solamente depende de Dios según su esencia, sino según su ser.

Creatura non solum est a Deo secundum essentiam suam, sed secundum esse suum.

Después se ampliará esta doctrina al hablar de la conservación en el ser.

También es muy indicativo el siguiente texto por cuanto manifiesta el modo de abordar el tema y la asunción y superación de las corrientes filosóficas primarias de Aristóteles y Platón:

I, q. 44, a. 1, c.:

Es necesario afirmar que todo aquello que de cualquier modo es, procede de Dios. En efecto, si se encuentra algo en algo por participación, es necesario que esté causado en él por aquello a lo cual [eso] le conviene esencialmente, como el hierro se hace ardiente por el fuego.

Ahora bien, se ha mostrado anteriormente, al considerar la simplicidad divina, que Dios es el mismo ser subsistente por sí.

Y aún más, se ha mostrado que el ser subsistente no puede ser sino uno; como si la blancura fuese subsistente, no podría ser sino una, dado que las blancuras se multiplican según quienes las reciben. Queda consiguientemente que todas las cosas a diferencia de Dios no son su ser, sino que participan el ser. En consecuen-

Necesse est dicere omne quod quocumque modo est, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit; sicut ferrum fit ignitum ab igne.

Ostensum est autem supra, cum de divina simplicitate ageretur, quod Deus est ipsum esse per se subsistens.

Et iterum ostensum est quod esse subsistens non potest esse nisi unum, sicut si albedo esset subsistens, non posset esse nisi una, cum albedines multiplicentur secundum recipientia. Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse. Necesse est igitur om-

cia, es necesario que todo lo que se diversifica según la diversa participación del ser, para ser más perfectamente o menos perfectamente, es causado por un primer ente, que es perfectísimamente.

De donde Platón afirmó que es necesario antes que toda multitud establecer la unidad.

Y Aristóteles dice en el II libro *De los Metafísicos* que aquello que es máximamente ente y máximamente verdadero es causa de todo ente y de todo verdadero, como aquello que es máximamente cálido, es causa de toda calidez.

Este es un texto clave por las indicaciones hechas en su introducción. Podemos agregar para explicarlo los siguientes pasajes:

Comp. Theol., Lib. 1, cap. 68:

El primer efecto de Dios en las cosas es el mismo ser, al cual presuponen todos los otros efectos, y sobre el cual se fundamentan. Ahora bien, es necesario que todo lo que de algún modo es, sea desde Dios. Es así que en todas las cosas ordenadas se encuentra comúnmente lo siguiente: que aquello que es primero y perfectísimo en algún orden, es causa de aquellos que se encuentran en ese orden con posterioridad; como el fuego, que es máximamente cálido, es causa de la calidez en los restantes cuerpos cálidos. Pues siempre se observa que lo imperfecto tiene origen en lo perfecto, como la simiente en los animales y las plantas. Es así que se ha mostrado con anterioridad que Dios es el ente primero y perfectísimo, de don-

nia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est.

Unde et Plato dixit quod necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem.

Et Aristoteles dicit, in II Metaphys., quod id quod est maxime ens et maxime verum, est causa omnis entis et omnis veri, sicut id quod maxime calidum est, est causa omnis caliditatis.

Primus autem effectus Dei in rebus est ipsum esse, quod omnes alii effectus praesupponunt, et supra quod fundantur. Necesse est autem omne quod aliquo modo est, a Deo esse. In omnibus autem ordinatis hoc communiter invenitur, quod id quod est primum et perfectissimum in aliquo ordine, est causa eorum quae sunt post in ordine illo; sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa caliditatis in reliquis corporibus calidis. Semper enim imperfecta a perfectis inveniuntur habere originem, sicut semina ab animalibus et plantis. Ostensum est autem supra, quod Deus est primum et perfectissimum ens: unde oportet quod sit

de es preciso que sea causa del ser respecto a todos los que tienen el ser.

causa essendi omnibus quae esse habent.

II C. G., cap. 15 [926]:

Lo que se dice por esencia es causa de todo lo que se dice por participación, como el fuego es causa de todo lo que arde en cuanto tal. Es así, que Dios es ente por su esencia, pues es el mismo ser. En cambio, todo otro ente es ente por participación; porque el ente que es su ser, no puede ser sino uno [...] Luego, Dios es causa de ser para todos los otros.

Quod per essentiam dicitur, est causa omnium quae per participationem dicuntur: sicut ignis est causa omnium ignitorum in quantum huiusmodi. Deus autem est ens per essentiam suam: quia est ipsum esse. Omne autem aliud ens est ens per participationem: quia ens quod sit suum esse non potest esse nisi unum [...] Deus igitur est causa essendi omnibus aliis.

I, q. 45, a. 1, c.:

No solamente hay que considerar la emanación de algún ente particular desde algún agente particular, sino también la emanación de todo ente desde la causa universal, que es Dios; y a esta emanación la designamos con el nombre de creación. Ahora bien, lo que procede según la emanación particular no se presupone a la emanación, como, si se genera un hombre, no hubo hombre con anterioridad, sino que el hombre se hace del no-hombre, y lo blanco de lo no-blanco. De donde, si se considera la emanación de todo ente universal desde el primer principio, es imposible que se presuponga algún ente a esta emanación. Ahora bien, es lo mismo nada que ningún ente. Luego, así como la generación del hombre es desde el no-ente que es no-hombre, así la creación, que es emanación de todo ser, es desde el no-ente que es nada.

Non solum oportet considerare emanationem alicuius entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus, et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis. Quod autem procedit secundum emanationem particularem, non praesupponitur emanationi, sicut, si generatur homo, non fuit prius homo, sed homo fit ex non homine, et album ex non albo. Unde, si consideretur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est quod aliquod ens praesupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil quod nullum ens. Sicut igitur generatio hominis est ex non ente quod est non homo, ita creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil.

Con este texto hemos llegado a la noción primaria de *creación* dentro del límite de lo filosófico. Surge del modo de planteo de la cuestión. Es su conclusión o coronación. Además, esta noción es la base a partir de la cual podemos establecer las peculiaridades propias de Dios como primera causa eficiente analogante.

Marcamos el hablar de *peculiaridades propias* por cuanto se atribuye a esta causalidad divina el ser causa eficiente analogante suprema. Por consiguiente es parcialmente igual como causa eficiente. De esta manera incluye el núcleo propio de toda causa eficiente. Pero también es parcialmente distinta. Aquí es donde hay que marcar lo propio y peculiar de la causa divina. Por su parte, a partir de los textos arriba transcriptos como introductorios podemos percibir que se debe plantear desde la participación. No se toma como inducción que se hace desde la acción o el hacerse (*actio, fieri*), o sea el movimiento. En efecto, se trata de una causa eficiente que es tal del modo más propio en lo que respecta al ser. Esto explica que en el texto *I, q. 45, a. 1, c.* se pudo expresar como *emanación*. Notamos que este vocablo debe ser entendido de acuerdo a las explicaciones ya expuestas de la participación y de la transcendentalidad divina. Como causa eficiente es máximamente extrínseca. En este sentido podemos hablar de la emanación de todo ente desde la causa universal en la que nada puede presuponerse.

Extraemos, entonces, con los textos de santo Tomás dos peculiaridades propias de la producción de las realidades finitas por el primer principio. Una es la exclusión del movimiento. La otra peculiaridad se refiere a la exclusión de todo presupuesto en lo creado. La primera peculiaridad consiste en excluir la atribución del movimiento. Eso lo encontramos expresamente en:

I, q. 45, a. 2, ad 2:

La creación no es cambio, sino solamente según el modo de entender. Pues pertenece a la razón de cambio el que algo idéntico se encuentre de modo diverso ahora y antes. Pues a veces es el mismo ente en acto encontrándose de manera diversa ahora y antes, como en los movimientos según la cantidad, la cualidad y el lugar. En cambio, a veces es el mismo ente solamente en potencia,

Creatio non est mutatio nisi secundum modum intelligendi tantum. Nam de ratione mutationis est, quod aliquid idem se habeat aliter nunc et prius, nam quandoque est idem ens actu, aliter se habens nunc et prius, sicut in motibus secundum quantitatem et qualitatem et ubi; quandoque vero est idem ens in potentia tantum, sicut in mutatione secundum subs-

como en el cambio según la substancia, cuyo sujeto es la materia. Pero en la creación, por la cual se produce toda la substancia de las cosas, no se puede asumir algo idéntico que se encuentre diversamente ahora y antes, sino solamente según la intelección, como si se entendiese alguna realidad que con anterioridad no fuese totalmente, y después [lo] fuese. Pero como la acción y la pasión convienen en la substancia del movimiento, y difieren solamente según diversas referencias, como se dice en el III libro *De los Físicos*, es preciso que, quitado el movimiento, no queden sino las diversas referencias en quien crea y en lo creado.

Pero como el modo de significar sigue al modo de entender, como se ha dicho, la creación está significada a modo de cambio, y por esto se dice que crear es hacer desde la nada.

Aunque hacer y ser hecho convienen en esto más que cambiar y ser cambiado, porque hacer y ser hecho implican hábito de causa a efecto y de efecto a causa, mientras que el cambio [lo implica] como consecuencia.

Complementan la doctrina de este texto:

II C.G., cap. 17 [948]:

Los extremos del movimiento y del cambio corresponden al mismo orden; o porque están bajo un mismo género, como los contrarios, al modo como se manifiesta en el movimiento de aumento y de alteración y el de desplazamiento

tantiam, cuius subiectum est materia. Sed in creatione, per quam producitur tota substantia rerum, non potest accipi aliquid idem aliter se habens nunc et prius, nisi secundum intellectum tantum; sicut si intelligatur aliqua res prius non fuisse totaliter, et postea esse. Sed cum actio et passio conveniunt in substantia motus, et differant solum secundum habitudines diversas, ut dicitur in III Physic., oportet quod, subtracto motu, non remaneant nisi diversae habitudines in creante et creato.

Sed quia modus significandi sequitur modum intelligendi, ut dictum est, creatio significatur per modum mutationis, et propter hoc dicitur quod creare est ex nihilo aliquid facere.

Quamvis facere et fieri magis in hoc conveniant quam mutare et mutari, quia facere et fieri important habitudinem causae ad effectum et effectus ad causam, sed mutationem ex consequenti.

Extrema motus vel mutationis cadunt in eundem ordinem: vel quia sunt sub uno genere, sicut contraria, ut patet in motu augmenti et alterationis et secundum locum lationis; vel quia communicant in una potentia

en el lugar; o porque convergen en una potencia de materia, como la privación y la forma en la generación y la corrupción.

Ahora bien, ninguno de los dos [órdenes] puede decirse en la creación; pues allí no hay potencia, ni algo del mismo género que se anteponga a la creación, como se ha probado. Consiguientemente, no hay allí, ni movimiento ni cambio.

II C.G., cap. 18 [953]:

Sin embargo parece que la creación es un cierto cambio solamente según el modo de entender, a saber, en cuanto nuestro entendimiento asume una y la misma realidad como no existente con anterioridad y luego como existente.

Q. D. De pot., q. 3, a. 3, ad 8:

El movimiento se reduce al género de su [mismo] término, en cuanto se procede de la potencia al acto, pues, en el mismo movimiento el término del movimiento está en potencia, y la potencia y el acto se reducen a idéntico género. En cambio, en la creación no hay salida de la potencia al acto, y por ello no es similar.

Q. D. De pot., q. 3, a. 2, c.:

En cualquier cambio se requiere que haya algo idéntico común a ambos términos del cambio. En efecto, si los términos opuestos del cambio no convienen en algo igual, no puede llamarse tránsito de uno a otro. Pues en el nombre de cambio y de tránsito se designa algo idéntico que se encuentra de modo diverso ahora

materiae, ut privatio et forma in generatione et corruptione.

Neutrum autem potest dici in creatione: potentia enim ibi non est, nec aliquid eiusdem generis quod praesupponatur creationi, ut probatum est. Igitur non est ibi neque motus neque mutatio.

Videtur tamen creatio esse mutatio quaedam secundum modum intelligendi tantum: in quantum scilicet intellectus noster accipit unam et eandem rem ut non existentem prius, et postea existentem.

Motus reducitur ad genus sui termini, in quantum proceditur de potentia in actum: nam in ipso motu terminus motus est in potentia, et potentia et actus reducuntur ad idem genus. In creatione autem non est exitus de potentia in actum; et ideo non est simile.

In mutatione qualibet requiritur quod sit aliquid idem commune utrique mutationis termino. Si enim termini mutationis oppositi in nullo eodem convenirent, non posset vocari transitus ex uno in alterum. In nomine enim mutationis et transitus designatur aliquid idem, aliter se habere

y antes. Y además los mismos términos del cambio no pueden acontecer simultáneamente¹, lo cual se requiere para que sean términos del cambio, en cuanto se refieren a lo mismo. Porque acontece que dos contrarios son simultáneos si se refieren a sujetos diversos.

Luego acontece a veces que ambos términos del cambio son un sujeto común existente en acto, y entonces hay propiamente movimiento, como acaece en la alteración y el aumento y la disminución y en el cambio de lugar. Pues, en todos estos movimientos el sujeto uno y el mismo existente en acto, cambia de lo opuesto a lo opuesto.

Pero, a veces, el sujeto común es el mismo a ambos términos, no como ente en acto, sino solamente como ente en potencia, como acaece en la generación y la corrupción sin más ni más. En efecto, el sujeto de la forma sustancial y de la privación es la materia prima, que no es ente en acto; de donde ni la generación ni la corrupción se dicen propiamente movimientos, sino ciertos cambios.

Por su parte, a veces no es un sujeto común existente ni en acto ni en potencia; sino que es el mismo tiempo continuo, en cuya primera parte es un opuesto y en la segunda otro, como cuando decimos que esto se hace desde esto, es decir, después de esto, como si de la mañana se hace el mediodía.

nunc et prius; et etiam ipsi mutationis termini non sunt incontinentes, quod requiritur ad hoc ut sint mutationis termini, nisi in quantum referuntur ad idem. Nam duo contraria si ad diversa subiecta referantur, contingit simul esse.

Quandoque ergo contingit quod utriusque mutationis termino est unum commune subiectum actu existens; et tunc proprie est motus; sicut accidit in alteratione et augmento et diminutione et loci mutatione. Nam in omnibus his motibus subiectum unum et idem actu existens, de opposito in oppositum mutatur.

Quandoque vero est idem commune subiectum utriusque termino, non quidem ens actu, sed ens in potentia tantum, sicut accidit in generatione et corruptione simpliciter. Formae enim substantialis et privationis subiectum est materia prima, quae non est ens actu: unde nec generatio nec corruptio proprie dicuntur motus, sed mutationes quaedam.

Quandoque vero non est aliquod subiectum commune neque actu neque potentia existens; sed est idem tempus continuum, in cuius prima parte est unum oppositum et in secunda aliud, ut cum dicimus hoc fieri ex hoc, id est post hoc, sicut ex mane fit meridies.

¹ *Incontinentes, id est qui non possunt simul esse.* Cfr. Q. D. De verit., q. 28, a. 9, obj. 9 (Nota del editor).

Pero esto no se llama propiamente cambio sino por semejanza, en cuanto imaginamos al tiempo como tal, al modo de sujeto de aquello que se realizan en el tiempo.

Ahora bien, en la creación no hay nada común respecto a alguno de los mencionados modos. Pues no hay un sujeto común existente en acto, ni en potencia. Además, el tiempo no es el mismo si hablamos de la creación del universo, pues antes del mundo no había tiempo. Pero se observa que hay un sujeto común según la sola imaginación, a saber, en cuanto imaginamos un tiempo común mientras que el mundo no era y después de haber sido producido en el ser. Así como fuera del universo no hay ninguna magnitud real, pero podemos imaginarla, así también antes del principio del mundo no hubo ningún tiempo, aunque sea posible imaginarlo. Y en cuanto a esto, la creación según la verdad, propiamente hablando, no tiene razón de cambio, sino solamente según cierta imaginación, no propiamente, sino por semejanza.

Habiendo excluido el movimiento tenemos el modo propio de hablar de la creación, en lo que se refiere a esta peculiaridad.

Q. D. De pot., q. 3, a. 3, c.:

La creación puede ser asumida activa y pasivamente. Si se asume activamente, designa así la acción de Dios, que es su esencia, con relación a la creatura, la cual

Sed haec non proprie vocatur mutatio, sed per similitudinem, prout ipsum tempus imaginamur quasi subiectum eorum quae in tempore aguntur.

In creatione autem non est aliquid commune aliquo praedictorum modorum. Neque enim est aliquod commune subiectum actu existens, neque potentia. Tempus etiam non est idem, si loquamur de creatione universi; nam ante mundum tempus non erat. Invenitur tamen aliquod commune subiectum esse secundum imaginationem tantum, prout scilicet imaginamur unum tempus commune dum mundus non erat, et postquam mundus in esse productus est. Sicut enim extra universum non est aliqua realis magnitudo, possumus tamen eam imaginari; ita et ante principium mundi non fuit aliquod tempus, quamvis sit possibile ipsum imaginari: et quantum ad hoc creatio secundum veritatem, proprie loquendo, non habet rationem mutationis, sed solum secundum imaginationem quamdam; non proprie, sed similitudinariae.

Creatio potest sumi active et passive. Si sumatur active, sic designat Dei actionem, quae est eius essentia, cum relatione ad creaturam; quae

no es relación real, sino solamente según la razón.

En cambio, si se toma en sentido pasivo, dado que la creación propiamente hablando no es cambio, como se ha dicho anteriormente, no puede decirse que sea algo en el género de la pasión, sino que está en el género de la relación.

Lo dicho se manifiesta de la siguiente manera: en todo verdadero cambio y movimiento se encuentra un doble proceso. Uno desde un término del movimiento a otro, como desde la blancura a la negrura; otro desde el agente al paciente, como desde quien obra a lo hecho. Pero estos procesos no se tienen de modo semejante en el moverse mismo y en el término del movimiento. En efecto, en el mismo moverse aquello que es movido deja un término del movimiento y accede a otro, lo cual no se da en el término del movimiento, como se evidencia en aquello que es movido de la blancura a la negrura, porque en el mismo término del movimiento ya no accede a la negrura, sino que comienza a ser negro. De modo semejante, mientras está en el mismo moverse, el paciente o lo hecho es modificado por el agente, pero cuando está en el término del movimiento no es modificado posteriormente por el agente, sino que a lo hecho sigue cierta relación al agente, en cuanto tiene el ser desde el mismo, y en cuanto en cierto modo es semejante a él, como en el término de la generación humana al nacimiento se sigue la filiación.

non est realis relatio, sed secundum rationem tantum.

Si autem passive accipiatur, cum creatio, sicut iam supra dictum est, proprie loquendo non sit mutatio, non potest dici quod sit aliquid in genere passionis, sed est in genere relationis.

Quod sic patet. In omni vera mutatione et motu invenitur duplex processus. Unus ab uno termino motus in alium, sicut ab albedine in nigredinem; alius ab agente in patiens, sicut a faciente in factum. Sed hi processus non similiter se habent in ipso moveri, et in termino motus. Nam ipso moveri, id quod movetur recedit ab uno termino motus et accedit ad alterum; quod non est in termino motus; ut patet in eo quod movetur de albedine in nigredinem: quia in ipso termino motus iam non accedit in nigredinem, sed incipit esse nigrum. Similiter dum est in ipso moveri, patiens vel factum transmutatur ab agente; cum autem est in termino motus, non ulterius transmutatur ab agente, sed consequitur factum quamdam relationem ad agentem, prout habet esse ab ipso, et prout est ei simile quoquomodo, sicut in termino generationis humanae consequitur natus filiationem.

Pues bien, la creación, como se ha dicho, no puede asumirse como un ser movido, lo cual está antes del término del movimiento, sino que se asume como ya hecho; de donde en la misma creación no se incluye un acceso al ser, ni transmutación por quien crea, sino solamente comienzo de ser, y relación al creador de quien tiene el ser; y así la creación no es realmente otra cosa que cierta relación a Dios con la novedad de ser.

Creatio autem, sicut dictum est, non potest accipi ut moveri, quod est ante terminum motus, sed accipitur ut in facto esse; unde in ipsa creatione non importatur aliquis accessus ad esse, nec transmutatio a creante, sed solummodo inceptio essendi, et relatio ad creatorem a quo esse habet; et sic creatio nihil est aliud realiter quam relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi.

De aquí podemos pasar ahora la otra peculiaridad, la cual se basa en la producción de la totalidad entitativa, tal como puede expresarse desde Dios, o como la ausencia de todo presupuesto, tal como puede enunciarse desde lo creado.

Esta peculiaridad se puede plantear primero de modo genérico y hace a la dependencia entitativa desde Dios. Así afirmamos:

Q. D. De verit., q. 21, a. 5, ad 5:

La creatura no solamente depende de Dios según su esencia, sino también según su ser.

Creatura non solum est a Deo secundum essentiam suam, sed secundum esse suum.

Q. D. De pot., q. 3, a. 1, ad 17:

Dios simultáneamente da el ser y produce aquello que recibe el ser, y así no es preciso que obre desde algo preexistente.

Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit: et sic non oportet quod agat ex aliquo praexistenti.

Q. D. De pot., q. 3, a. 5, ad 2:

Por cuanto el ser se atribuye a la quiddidad, se dice que, no solamente el ser, sino la misma quiddidad son creados, porque antes de que tenga el ser, nada es, a no ser tal vez en la mente del creador, donde no hay creatura sino esencia creadora.

Ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur: quia antequam esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia.

Estos textos han sido transcritos en el tema referido a *la distinción prioritaria del ente finito*. Allí comportaban una última reflexión sobre los términos de la solución del ente finito, y en tal sentido, implicaban un trasfondo de pensamiento tomista que afecta al nexo armónico entre la solución estrictamente metafísica y la propia de la *teología filosófica*. Ahora, habiendo ya establecido la descripción esencial de Dios como última deducción de las vías que incluye la causalidad, estos textos adquieren todo su significado. Éste es entonces el lugar propio de su consideración. Los estimamos prioritarios en relación a la peculiaridad propia de la causalidad divina.

Desde estas formulaciones primarias podemos percibir sus inclusiones más particularizadas.

Q. D. De pot., q. 3, a. 1, ad 12:

Ni la materia, ni la forma, ni el accidente se dicen propiamente hechos; sino que aquello que se hace es la realidad subsistente.

En efecto, dado que el hacerse termina en el ser, propiamente le conviene hacerse a aquello a lo cual le conviene ser por sí, o sea, a la realidad subsistente. De donde ni la materia, ni la forma, ni el accidente se dice propiamente que son creados, sino que son cocreados. Al contrario, propiamente es creada la realidad subsistente, cualquiera que sea.

Neque materia neque forma neque accidens proprie dicuntur fieri; sed id quod fit est res subsistens.

Cum enim fieri terminetur ad esse, proprie ei convenit fieri cui convenit per se esse, scilicet rei subsistenti: unde neque materia neque forma neque accidens proprie dicuntur creari, sed concreari. Proprie autem creatur res subsistens, quaecumque sit.

Q. D. De pot., q. 3, a. 5, ad 3:

La materia prima no es creada por sí; pero de esto no se sigue que no sea creada bajo la forma; pues así tiene el ser en acto.

Materia prima per se non creatur; sed ex hoc non sequitur quod non creetur sub forma; sic enim habet esse in actu.

I, q. 45, a. 4, c.:

Ser creado es un modo de ser hecho, como se ha dicho.

Ahora bien, el hacerse se ordena al ser de la cosa. Luego, compete propiamente

Creari est quoddam fieri, ut dictum est.

Fieri autem ordinatur ad esse rei. Unde illis proprie convenit fieri et

ser hechos y ser creados a aquellos a los que conviene ser, lo cual, por cierto, concierne propiamente a los subsistentes, ya sean simples como las substancias separadas, ya sean compuestas como las substancias materiales. Pues el ser compete propiamente al que tiene el ser, y este es el subsistente en su ser. En cambio, las formas, los accidentes y otros tales no se dicen entes como si los mismos fueran, sino porque por ellos algo es, como la blancura se dice ente en razón de que por ella el sujeto es blanco.

De donde, según el Filósofo, el accidente más propiamente se dice del ente que ente.

Consiguientemente, así como los accidentes, las formas y otros tales, que no subsisten, son más coexistentes que entes, así deben decirse más cocreados que creados.

En cambio, propiamente creados son los subsistentes.

II C. G., cap. 16 [943]:

La materia prima de algún modo es, porque es ente en potencia. Ahora bien, Dios es causa de todo lo que existe, como se ha mostrado más arriba. Así pues, Dios es causa de la materia prima, a la cual nada preexiste.

Luego, la acción divina no requiere una naturaleza preexistente.

creari, quibus convenit esse. Quod quidem convenit proprie subsistentibus, sive sint simplicia, sicut substantiae separatae; sive sint composita, sicut substantiae materiales. Illi enim proprie convenit esse, quod habet esse; et hoc est subsistens in suo esse. Formae autem et accidentia, et alia huiusmodi, non dicuntur entia quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est; ut albedo ea ratione dicitur ens, quia ea subiectum est album.

Unde, secundum Philosophum, accidens magis proprie dicitur entis quam ens.

Sicut igitur accidentia et formae, et huiusmodi, quae non subsistunt, magis sunt coexistentia quam entia; ita magis debent dici concreata quam creata.

Proprie vero creata sunt subsistentia.

Materia prima aliquo modo est: quia est ens in potentia. Deus autem est causa omnium quae sunt, ut supra ostensum est. Deus igitur est causa materiae primae. Cui nulla praeexistit.

Divina igitur actio naturam praeexistentem non requirit.

Esto está en correspondencia con lo que ha sido presentado en *metafísica* como encuadre para solucionar en último término el constitutivo íntimo del ente finito. Hace también a la distinción profundamente con-

siderada entre substancia y accidentes. Lleva esta correspondencia hasta resolver como prioritario en *metafísica* la consideración de la substancia. En efecto, ella es propiamente la realidad a la cual le compete el ser. Además, lo propio de la substancia es subsistir. Debemos cotejar esto con el texto del *In X Metaph.*, lec. 3, n. 1979. De ahí que lo que es propiamente la realidad creada, o lo que es creado por Dios, primordialmente es la realidad subsistente, como aquí se percibe resolutivamente, con las indicaciones de lo co-creado.

Después de haber presentado de modo general la peculiaridad de esta producción como de totalidad entitativa, corresponde hacer una reflexión particular sobre su contenido en cuanto a la causa al modo de la materia y en cuanto a la causa formal. Se trata de aclarar cómo se tiene la causa al modo de la materia y cómo se tiene la causa formal en esta producción. Por su parte, respecto a la causa eficiente que tiene virtud propia en el orden finito, deberá ser tratada al considerar el gobierno divino que encauza un movimiento de perfeccionamiento de la misma realidad finita. En lo que se refiere a la causa final, debe ser directamente estudiada al considerar el gobierno divino por las razones que se expresaran en su momento. Queda entonces, en la vía resolutiva, preguntarse sobre el papel que aquí juegan las causas consideradas como intrínsecas y que no competen de ningún modo a Dios.

En lo que se tiene por parte de la causa al modo de la materia.

II C.G., cap. 16 [939]:

Todo agente que requiere al obrar la materia preyacente, tiene la materia proporcionada a su acción, de modo que todo lo que está en la virtud del agente, está todo en la potencia de la materia. De lo contrario no podría llevar al acto todo lo que está en su virtud activa, y así tendría en vano la virtud para aquello [que produce]. Ahora bien, la materia no tiene tal proporción a Dios. En efecto, en la materia no hay potencia para cualquier cantidad, como se evidencia por el Filósofo en el III libro *De los Físicos*

Omne agens quod in agendo requirit materiam praeiacentem, habet materiam proportionatam suae actioni, ut quicquid est in virtute agentis, totum sit in potentia materiae: alias non posset in actum producere quicquid est in sua virtute activa, et sic frustra haberet virtutem ad illa. Materia autem non habet talem proportionem ad Deum. Non enim in materia est potentia ad quantitatem quamcumque, ut patet per Philosophum, in III Physicorum: cum tamen divina potentia sit

[cap. VI, 5; 206 b], siendo así que la potencia divina es absolutamente infinita [...] Consiguientemente, Dios no requiere materia preyciente desde la cual obre por necesidad.

simpliciter infinita [...] Deus igitur non requirit materiam praeiacentem ex qua de necessitate agat.

De esta manera se establece la intelección al decir *de la nada* (*ex nihilo*).

Q. D. De pot., q. 3, a. 1, ad 7:

Cuando se dice que algo está hecho de la nada, hay un doble sentido, como aparece a través de Anselmo en su Monólogo [cc. V y VIII].

En efecto, la negación implicada en nada puede negar la preposición de, o puede estar incluida bajo la preposición. Pues bien, si niega la preposición, aún puede haber un doble sentido. Uno, que la negación se extienda al todo, y no solamente la preposición sea negada, sino también el verbo, como si se dijese que algo está hecho de la nada porque no está hecho, como podemos decir del que calla que no habla de nada; y así podemos decir con respecto a Dios que hace de la nada, porque de ninguna manera hace, aún cuando este modo de hablar no sea el acostumbrado. El otro sentido es que permanece afirmado el verbo, y la negación se extiende sólo a la preposición, y consiguientemente se diga que algo está hecho de la nada porque ciertamente se hace, pero no preexiste algo de lo cual sea hecho, como decimos que alguien se entristece de nada porque no tiene causa de su tristeza; y de este modo se dice que por creación algo se

Cum dicitur aliquid fieri ex nihilo, duplex est sensus, ut patet per Anselmum in suo Monologo.

Nam negatio importata in nihilo potest negare praepositionem ex, vel potest includi sub praepositione. Si autem neget praepositionem, adhuc potest esse duplex sensus: unus, ut negatio feratur ad totum, et negetur non solum praepositio, sed etiam verbum, ut si dicatur aliquid ex nihilo fieri quia non fit, sicut de tacente possumus dicere quod de nihilo loquitur: et sic de Deo possumus dicere quod de nihilo fit, quia omnino non fit; quamvis iste modus loquendi non sit consuetus. Alius sensus est, ut verbum remaneat affirmatum, sed negatio feratur solum ad praepositionem; et ideo dicatur aliquid ex nihilo fieri, quia fit quidem, sed non praeeexistit aliquid ex quo fiat; sicut dicimus aliquem tristari ex nihilo, quia non habet tristitiae suae causam: et hoc modo per creationem dicitur aliquid ex nihilo fieri. Si vero praepositio includit

hace de la nada. En cambio, si la preposición incluye la negación, entonces hay un doble sentido: uno verdadero y otro falso. Ciertamente falso, si la afirmación implica relación a la causa, pues el no-ente de ningún modo puede ser causa del ente. Pero verdadero, si implica solamente orden, como si se dijese que algo está hecho de la nada porque está hecho después de la nada, lo cual también es verdadero en la creación.

Con lo cual se concluye el modo propio de entender la expresión sustitutiva de aquello que se tendría respecto a la causa al modo de la materia. La misma doctrina la encontramos en:

I, q. 45, a. 1, ad 3:

Cuando se dice que algo está hecho de la nada, esta preposición de no designa la causa material, sino solamente el orden; como cuando se dice que de la mañana se hace el mediodía, esto es, después de la mañana se hace el mediodía. Pero hay que entender que esta preposición de puede incluir la negación implicada en esto que digo nada, o ser incluida por ella. Si [se trata] del primer modo, entonces permanece afirmado y se muestra su orden, que es al no-ser precedente. En cambio, si la negación incluye la preposición, entonces el orden es negado y el sentido es: está hecho de la nada, esto es, no se hace desde algo, como si se dijese, este habla de nada porque no habla de algo. Y ambos modos se verifican cuando se dice algo se hace de la nada. Pero de acuerdo al primer

negationem, tunc est duplex sensus: unus verus, et alius falsus. Falsus quidem, si positio importet habitudinem causae (non ens enim esse nullo modo potest causa entis); verus autem, si importet ordinem tantum, ut dicatur aliquid fieri ex nihilo quia fit post nihilum, quod etiam verum est in creatione.

Cum dicitur aliquid ex nihilo fieri, haec praepositio ex non designat causam materialem, sed ordinem tantum; sicut cum dicitur, ex mane fit meridies, idest, post mane fit meridies. Sed intelligendum est quod haec praepositio ex potest includere negationem importatam in hoc quod dico nihil, vel includi ab ea. Si primo modo, tunc ordo remanet affirmatus, et ostenditur ordo eius, quod est ad non esse praecedens. Si vero negatio includat praepositionem, tunc ordo negatur, et est sensus, fit ex nihilo, idest non fit ex aliquo; sicut si dicitur, iste loquitur de nihilo, quia non loquitur de aliquo. Et utroque modo verificatur, cum dicitur ex nihilo aliquid fieri. Sed primo modo, haec praepositio ex importat ordinem, ut

modo, esta preposición de implica orden, como se ha dicho, y de acuerdo al segundo modo, implica habitud de causa material, la cual es negada.

dictum est, secundo modo, importat habitudinem causae materialis, quae negatur.

A lo cual agregamos:

Q. D. De pot., q. 3, a. 1, ad 4:

Cuando se hace algo de la nada, el no-ser, o la nada, no se comporta a modo de paciente, salvo por accidente, sino más bien a modo de opuesto a aquello que se hace por la acción.

Cum fit aliquid ex nihilo, non esse, sive nihil, non se habet per modum patientis nisi per accidens, sed magis per modum oppositi ad id quod fit per actionem.

Q. D. De pot., q. 3, a. 1, ad 16:

Si la expresión de designa la causa, no se hace algo desde lo opuesto, salvo por accidente, a saber, en razón del sujeto.

Si ly ex nominet causam, non fit aliquid ex opposito nisi per accidens, ratione scilicet subiecti.

En cambio, si designa orden, entonces algo se hace desde lo opuesto, aún por sí. De donde también la privación se dice que es principio del hacerse, pero no del ser. Ahora bien, de este modo se dice que algo se hace de la nada.

Si vero nominet ordinem, tunc fit aliquid ex opposito etiam per se; unde et privatio dicitur principium esse fiendi, sed non essendi. Hoc autem modo dicitur aliquid fieri ex nihilo.

También queda planteado aquello que se tiene por parte de la forma. Se puede establecer desde dos perspectivas. Por un lado, percibiendo a Dios como causa cuyo efecto propio es el ser (*causa essendi*). Así, el problema se da con respecto a las determinaciones actuales esenciales que constituyen las propias perfecciones entitativas de las realidades finitas. Por otro lado, se puede asumir la cuestión por parte de la causa formal intrínseca de la realidad limitada. En este sentido hay una jerarquía de perfecciones limitadas.

Respecto a la primera perspectiva el tema se refiere con precisión a la determinación de las formas que en el todo entitativo son potencias participantes y limitantes del ser. La determinación de las formas juega en esta perspectiva desde lo que analógicamente se podría llamar *una causa formal extrínseca en Dios*. Lo que entendemos se puede decir aquí filosóficamente como formulación básica es:

I, q. 44, a. 3, c.:

Hay que considerar que para la producción de alguna realidad es necesario el ejemplar para que el efecto consiga una forma determinada, porque el artífice produce una determinada forma en la materia en razón del ejemplar al que percibe atentamente, ya sea ese ejemplar al que intuye exteriormente, ya sea el ejemplar concebido interiormente por la mente. Ahora bien, es manifiesto que aquellos que son hechos naturalmente alcanzan determinadas formas.

A su vez, es preciso que esta determinación de las formas se reduzca, como al primer principio, a la sabiduría divina, que ha pensado el orden del universo, el cual consiste en la distinción de las cosas. En consecuencia, es preciso afirmar que en la sabiduría divina están las razones de todas las cosas, a las que más arriba llamamos ideas, esto es, formas ejemplares existentes en la mente divina, las cuales, aunque se multipliquen según la referencia a las cosas, sin embargo no son realmente distintas de la esencia divina, [y] en razón de su semejanza puede ser participada diversamente por distintas cosas. Así pues, el mismo Dios es el primer ejemplar de todo.

Considerandum est quod ad productionem alicuius rei ideo necessarium est exemplar, ut effectus determinatam formam consequatur, artifex enim producit determinatam formam in materia, propter exemplar ad quod inspicit, sive illud sit exemplar ad quod extra intuetur, sive sit exemplar interius mente conceptum. Manifestum est autem quod ea quae naturaliter fiunt, determinatas formas consequuntur.

Haec autem formarum determinatio oportet quod reducatur, sicut in primum principium, in divinam sapientiam, quae ordinem universi excogitavit, qui in rerum distinctione consistit. Et ideo oportet dicere quod in divina sapientia sunt rationes omnium rerum, quas supra diximus ideas, id est formas exemplares in mente divina existentes. Quae quidem licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia, prout eius similitudo a diversis participari potest diversimode. Sic igitur ipse Deus est primum exemplar omnium.

Notamos cómo en este texto aparecen afirmaciones respecto a la sabiduría divina, que, por un lado, asumen atributos operativos de Dios hasta ahora no explicitados, y por otro, estamos frente a un punto límite con la teología revelada que razona con argumentos de conveniencia. Queda, sin embargo, su valor filosófico. Pero a su vez, estas afirmaciones plantean problemas de la *teodicea* acuñados explícitamente por Leibniz sobre el mejor de los mundos

posibles. Esto escapa a los márgenes de esta obra. De todos modos podemos encontrar afirmaciones de Santo Tomás sobre este particular.

Q. D. De pot., q. 3, a. 16, ad 19:

No es contra la justicia que se den cosas desiguales a los iguales, a no ser cuando a alguien se le restituye lo debido, lo cual no se puede decir en la primera creación de las cosas. En efecto, lo que se da por propia liberalidad, puede darse más o menos según el arbitrio de quien da, y de acuerdo a lo que su sabiduría busca.

Non enim est contra iustitiam quod inaequalia aequalibus dentur nisi quando alicui redditur debitum; quod in prima rerum creatione non potest dici. Quod enim ex propria liberalitate datur, potest dari plus vel minus secundum arbitrium dantis, et secundum quod eius sapientia requirit.

Q. D. De pot., q. 3, a. 16, ad 17:

El universo que es producido por Dios es óptimo respecto de aquello que es, pero no respecto de aquello que Dios puede hacer.

Universum quod est a Deo productum, est optimum respectu eorum quae sunt, non tamen respectu eorum quae Deus facere potest.

Notamos con esto cómo también aparece expresada la libertad del obrar divino. Tanto la referencia a la sabiduría divina, como a su libertad son expresiones límites en el conocimiento filosófico. Hasta aquí llegamos porque estamos en esos límites del conocimiento natural del hombre.

En cuanto a asumir la forma por parte de la misma causa formal intrínseca de la realidad limitada podemos expresar lo siguiente:

Q. D. De pot., q. 3, a. 1, ad 12:

Ni la materia, ni la forma, ni el accidente se dicen propiamente hechos; sino que aquello que se hace es la realidad subsistente.

Neque materia neque forma neque accidens proprie dicuntur fieri; sed id quod fit est res subsistens.

En efecto, dado que el hacerse termina en el ser, propiamente le conviene hacerse a aquello a lo cual le conviene ser por sí, o sea, a la realidad subsistente. De donde ni la materia, ni la forma, ni el

Cum enim fieri terminetur ad esse, proprie ei convenit fieri cui convenit per se esse, scilicet rei subsistenti: unde neque materia neque forma neque accidens proprie dicuntur creari, sed concreari. Proprie

accidente se dice propiamente que son creados, sino que son cocreados. Al contrario, propiamente es creada la realidad subsistente, cualquiera que sea.

Q. D. De pot., q. 3, a. 4, ad 7:

La forma puede ser considerada de dos maneras. De un modo, en cuanto está en potencia, y así la materia es cocreada por Dios sin que intervenga ninguna acción dispositiva de la naturaleza. De otro modo, en cuanto está en acto, y así no es creada, sino que es educida de la potencia de la materia por un agente natural, de donde no es preciso que la naturaleza haga algo dispositivamente para que algo sea creado.

Sin embargo, dado que hay una forma natural que es producida en el ser por creación, a saber, el alma racional, cuya naturaleza dispone la materia, hay que saber que, cuando la obra de la creación suprime la materia, algo se dice que es creado de dos maneras. En efecto, algunos son creados sin ninguna materia previa, ni de la cual [procede], ni en la cual [es], como los ángeles y los cuerpos celestes; y para la creación de estos, la naturaleza no puede obrar nada dispositivamente. En cambio, otros son creados, y aunque no hay una materia presupuesta de la cual procedan, sin embargo sí se da una materia presupuesta en la cual existan, como las almas humanas. En consecuencia, por esa parte por la cual tienen materia en la cual [son], la naturaleza puede obrar dispositivamente; sin em-

autem creatur res subsistens, quaecumque sit.

Forma potest considerari dupliciter: uno modo secundum quod est in potentia; et sic a Deo materia concreatur, nulla disponentis naturae actione interveniente. Alio modo secundum quod est in actu; et sic non creatur, sed de potentia materiae educitur per agens naturale; unde non oportet quod natura aliquid agat dispositive ad hoc quod aliquid creetur.

Quia tamen aliqua forma naturalis est quae per creationem in esse producitur, scilicet anima rationalis, cuius materiam natura disponit; ideo sciendum est, quod cum creatio nis opus materiam tollat, dupliciter aliquid creari dicitur. Nam quaedam creantur nulla materia praesupposita, nec ex qua nec in qua, sicut Angeli et corpora caelestia; et ad horum creationem natura nihil operari potest dispositive. Quaedam vero creantur, etsi non praesupposita materia ex qua sint, praesupposita tamen materia in qua sint, ut animae humanae. Ex parte ergo illa qua habent materiam in qua, natura potest dispositive operari; non tamen quod ad ipsam substantiam creati, naturae actio se extendat.

bargo, no de tal modo que la acción de la naturaleza se extienda a la misma substancia de lo creado.

Conviene también remitirnos aquí a lo afirmado por Santo Tomás sobre la forma en cuanto se educe de la potencialidad de la materia (*forma educitur a potentialitate materiae*) y completar su visión integral sobre el particular. En el texto aquí transcrito se presenta una solución propia de este tema.

Después de haber establecido las peculiaridades propias de Dios como causa eficiente primera analogante, se pueden sacar algunas consecuencias de la producción de las cosas por el primer principio. Unas hacen directamente a las atribuciones correspondientes. Otras hacen a las incidencias de esta producción.

En cuanto a las atribuciones correspondientes el Angélico Doctor dice:

I, q. 45, a. 5, c.:

Crear no puede ser acción propia sino sólo de Dios. En efecto, es preciso reducir los efectos más universales a las causas más universales y primeras. Pues bien, entre todos los efectos, el más universal es el mismo ser. Consiguientemente, es preciso que sea el efecto propio de la causa primera y más universal, que es Dios.

Por lo que también se dice en el libro Sobre las Causas que ni la inteligencia o el alma noble da el ser, sino en cuanto obra mediante la operación divina.

Ahora bien, el producir el ser absolutamente, no en cuanto es éste o tal, pertenece a la razón de creación. De donde es manifiesto que la creación es la acción propia del mismo Dios.

Pero acontece que algo participa la acción propia de otra realidad, no por virtud propia, sino instrumentalmente, en cuanto obra en virtud de del otro, como

Creare non potest esse propria actio nisi solius Dei. Oportet enim universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere. Inter omnes autem effectus, universalissimum est ipsum esse. Unde oportet quod sit proprius effectus primae et universalissimae causae, quae est Deus.

Unde etiam dicitur libro de Causis, quod neque intelligentia vel anima nobilis dat esse, nisi in quantum operatur operatione divina.

Producere autem esse absolute, non in quantum est hoc vel tale, pertinet ad rationem creationis. Unde manifestum est quod creatio est propria actio ipsius Dei.

Contingit autem quod aliquid participet actionem propriam alicuius alterius, non virtute propria, sed instrumentaliter, in quantum agit in

el aire tiene por virtud del fuego el calentar y encender.

Y según esto, algunos han opinado que, aunque la creación sea la acción propia de la causa universal, sin embargo, alguna de las causas inferiores, en cuanto obra en virtud de la primera causa, puede crear.

Y así Avicena afirmó que la primera substancia separada, creada por Dios, crea otra después de sí, y la substancia del orbe y su alma, y que la substancia del orbe crea la materia de los cuerpos inferiores.

Y también según esta forma [de entender] el Maestro afirma en la V distinción del IV libro de las Sentencias, que Dios puede comunicar la potencia de crear a la creatura, de modo que cree por ministerio, no por propia autoridad.

Pero esto no puede ser. Porque la causa segunda instrumental no participa la acción de la causa superior a no ser en cuanto que por algo que le es propio obra dispositivamente en orden al efecto del agente principal. Luego, si allí nada obrara según aquello que le es propio, en vano se la aplicaría para obrar, ni sería preciso que hubiese determinados instrumentos para determinadas acciones.

En efecto, vemos así que el serrucho al cortar la madera, lo cual posee por la propiedad de su forma, produce la forma del banco, que es efecto propio del agente principal. En cambio, aquello que es efecto propio de Dios Creador es aquello que se presupone a todos los

virtute alterius; sicut aer per virtutem ignis habet calefacere et ignire.

Et secundum hoc, aliqui opinati sunt quod, licet creatio sit propria actio universalis causae, tamen aliqua inferiorum causarum in quantum agit in virtute primae causae, potest creare.

Et sic posuit Avicenna quod prima substantia separata, creata a Deo, creat aliam post se, et substantiam orbis, et animam eius; et quod substantia orbis creat materiam inferiorum corporum.

Et secundum hunc etiam modum magister dicit, in V dist. IV Sent., quod Deus potest creaturae communicare potentiam creandi, ut creet per ministerium, non propria auctoritate.

Sed hoc esse non potest. Quia causa secunda instrumentalis non participat actionem causae superioris, nisi in quantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad effectum principalis agentis. Si igitur nihil ibi ageret secundum illud quod est sibi proprium, frustra adhiberetur ad agendum, nec oporteret esse determinata instrumenta determinatarum actionum.

Sic enim videmus quod securis, scindendo lignum, quod habet ex proprietate suae formae, producit scamni formam, quae est effectus proprius principalis agentis. Illud autem quod est proprius effectus Dei creantis, est illud quod praesupponitur omnibus

otros, a saber, el ser absolutamente. En consecuencia, algo no puede obrar dispositiva e instrumentalmente en orden a este efecto, dado que la creación no procede desde algo presupuesto que pueda disponerse por la acción de un agente instrumental. Así pues, es imposible que el crear le convenga a alguna creatura, ni por virtud propia, ni instrumentalmente o por ministerio.

aliis, scilicet esse absolute. Unde non potest aliquid operari dispositive et instrumentaliter ad hunc effectum, cum creatio non sit ex aliquo praesupposito, quod possit disponi per actionem instrumentalis agentis. Sic igitur impossibile est quod alicui creaturae conveniat creare, neque virtute propria, neque instrumentaliter sive per ministerium.

I, q. 45, a. 5, ad 1:

Ningún ente creado puede producir algún ente absolutamente, sino en cuanto causa el ser en esto; y así es preciso que se entienda con anterioridad aquello por lo cual algo es esto, en la acción por la cual produce algo similar a sí.

Nullum igitur ens creatum potest producere aliquod ens absolute, nisi in quantum esse causat in hoc, et sic oportet quod praeintelligatur id per quod aliquid est hoc, actioni qua facit sibi simile.

En II C. G., cap. 21, se demuestra que crear es una acción propia sólo de Dios. Esta doctrina se puede ampliar con el texto que ya ha sido transcripto de modo parcial:

Q. D. De pot., q. 3, a. 4, c.:

La creación designa la potencia activa por la cual las cosas son producidas en el ser, y por consiguiente, es sin un presupuesto de materia preexistente y de cualquier agente anterior, pues estas solas causas se presuponen a la acción. Porque la forma de lo engendrado es el término de la acción de quien engendra, y la misma es también fin de la generación, la cual según el ser no precede sino que sigue a la acción.

Creatio nominat activam potentiam, qua res in esse producuntur; et ideo est absque praesuppositione materiae praexistentis et alicuius prioris agentis: hae enim solae causae praesupponuntur ad actionem. Nam forma geniti est terminus actionis generantis, et ipsa est etiam finis generationis quae secundum esse non praecedit sed sequitur actionem.

Pues bien, que la creación no presuponga la materia se evidencia por la misma razón del nombre. En efecto, se

Quod enim creatio materiam non praesupponat, patet ex ipsa nominis ratione. Dicitur enim creari quod ex nihilo fit. Quod etiam non prae-

dice que es creado aquello que se hace de la nada. También que no presuponga una causa agente anterior se muestra por lo que dice Agustín [In III *De Trin.*, c. VIII], donde prueba que los ángeles no son creadores porque obran desde las simientes puestas en la naturaleza, que son las virtudes activas en la naturaleza.

Consiguientemente, si la creación se asume estrictamente así, consta que la creación no puede convenirle sino al primer agente, pues la causa segunda no obra sino por influencia de la causa primera, y así, toda acción de la causa segunda es a partir de la presuposición de la causa agente [...]

Ahora bien, el primer efecto es el mismo ser que se presupone a todos los otros efectos, y él no presupone ningún otro efecto. Y por esto es preciso que dar el ser en cuanto tal sea el efecto de la sola causa primera según la propia virtud. Y [si] cualquier otra causa da el ser, tiene esto en cuanto está en ella la virtud y la operación de la primera causa, y no por propia virtud. Tal como también el instrumento realiza la acción instrumental, no por virtud de la propia naturaleza, sino por virtud de quien [la] mueve, como el calor natural engendra la carne viviente por virtud del alma, pero por virtud de la propia naturaleza solamente caliente y disuelve [...]

Pues bien, dado que la potencia de toda creatura es finita, es imposible que alguna creatura obre en orden a la

supponat aliquam priorem causam agentem, patet ex hoc quod Augustinus dicit, ubi probat Angelos non esse creatores, quia operantur ex seminibus naturae inditis quae sunt virtutes activae in natura.

Si igitur sic stricte creatio accipitur, constat quod creatio non potest nisi primo agenti convenire, nam causa secunda non agit nisi ex influentia causae primae; et sic omnis actio causae secundae est ex praesuppositione causae agentis [...]

Primus autem effectus est ipsum esse, quod omnibus aliis effectibus praesupponitur et ipsum non praesupponit aliquem alium effectum; et ideo oportet quod dare esse in quantum huiusmodi sit effectus primae causae solius secundum propriam virtutem; et quaecumque alia causa dat esse, hoc habet in quantum est in ea virtus et operatio primae causae, et non per propriam virtutem; sicut et instrumentum efficit actionem instrumentalem non per virtutem propriae naturae, sed per virtutem moventis; sicut calor naturalis per virtutem animae generat carnem vivam, per virtutem autem propriae naturae solummodo calefacit et dissolvit [...]

Cum autem omnis creaturae potentia sit finita, impossibile est quod aliqua creatura ad creationem opere-

creación, aún como instrumento. Pues la creación requiere virtud infinita en la potencia de la cual surge.

tur, etiam quasi instrumentum. Nam creatio infinitam virtutem requirit in potentia a qua egreditur.

Este texto en su totalidad incluye otras connotaciones de índole histórica y de teología revelada. Escapa al propósito de este trabajo. Además, gran parte de sus argumentos están tomados, no desde Dios, sino desde las creaturas.

Por último, como atribución señalamos:

Q. D. De pot., q. 3, a. 5, ad 1:

Aún cuando la causa primera, que es Dios, no integra la esencia de las cosas creadas, sin embargo el ser, que está en las cosas creadas, no puede entenderse sino como procedente del ser divino, como tampoco puede entenderse el efecto propio a no ser como procedente de la causa propia.

Licet causa prima, quae Deus est, non intret essentiam rerum creatarum; tamen esse, quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino; sicut nec proprius effectus potest intelligi nisi ut deductus a causa propria.

Lo dicho con anterioridad tiene sus incidencias. Ellas son, en primer lugar, haber percibido a Dios como bueno y encontrar la presencia del mal en el mundo; luego, haber percibido a Dios como eterno y preguntarse en consecuencia acerca de la producción o no en el tiempo. Estos temas hacen a las consecuencias de dos atributos secundarios de Dios.

El primer tema ha sido planteado al tratar la tesis de la demostrabilidad de Dios en el texto de las *Q. D. De verit.*, q. 10, a. 12, obj. 9 y 10 [2], y al presentar las dificultades para probar que Dios es: *I*, q. 2, a. 3, obj. 1. También en esos lugares hemos podido presentar la solución a esta objeción en la medida en la cual filosóficamente puede alcanzarse. Más allá de estas indicaciones filosóficas se puede consultar *I*, qq. 48 – 49 y *III C. G.*, caps. 4-14.

Tal como ya aparece en *I*, q. 2, a. 3, ad 1, el problema no se resuelve plenamente en los márgenes de una filosofía. Su solución abarca otros aspectos que precisamente pueden considerarse como incidentales al objeto de la *metafísica* por cuanto el mal es causa incidental tal como se ha explicado anteriormente. De ahí que no se transcriban estos textos aquí. Estimamos que su tratamiento pertenece a una consideración complementaria.

Respecto al segundo tema enunciado, nos animamos a decir en un principio que, tomada la producción desde Dios, no se sigue la creación en el

tiempo. Por parte de la creatura encontramos la temporalidad como medida del movimiento. Aparecen argumentos que no son apodícticos en el orden filosófico. Más aún, hacen a una consideración complementaria de lo que es el objeto propio de la *metafísica*. Por eso estimamos que su tratamiento pertenece también a una consideración complementaria. Los argumentos sobre esta cuestión se pueden encontrar en *II C. G.*, caps. 31-38. Aquí percibimos argumentos en pro y en contra de la temporalidad, tanto por parte de la criatura como por parte del Creador, como así también por parte de lo que analógicamente se puede decir de la misma como acción creativa.

Consideramos que la reflexión filosófica no puede ir más allá en estas determinaciones. Este es uno de los límites al que se puede llegar filosóficamente, y no puede ser traspasado sin caer en un abuso de la filosofía. Aquí sólo hemos dado indicaciones de reflexión para los temas y no un desarrollo de los mismos. El desarrollo correspondiente está fuera de los alcances de la filosofía.

B. Dios como primera causa eficiente y principalmente final: Gobierno Divino

Al presentar a Dios como causa de todo entitativo finito se ha distinguido entre ser primera causa eficiente analogante sin otro aditamento y ser también causa final. Por eso, después de haber explicitado en el punto A: *Dios como primera causa eficiente analogante*, corresponde ahora incluir la causa final. Es a esta inclusión a la que denominamos *gobierno divino*, y lo que ahora pasamos a desarrollar. Sin embargo, cabe aclarar que en el ámbito de la filosofía no se puede tener una comprensión total del gobierno divino. Estimamos que para la correcta intelección filosófica del mismo se hace necesario explicitarlo a través de: a) los precedentes determinativos; b) las notas comprensivas del gobierno divino; c) los modos particulares del gobierno divino.

a) Precedentes determinativos

En efecto, se llega a la intelección del gobierno divino desde algunos precedentes determinativos asumidos desde Dios. Procedemos así por el carácter resolutivo que se ha dado a este tema. Como tales precedentes se debe tomar en primer término y como punto de partida *I*, q. 2, a. 3, c. [5ª vía], texto que ha sido transcripto en el lugar correspondiente. Como complementos que nos conducen a profundizar la intelección correspondiente podemos agregar:

I, q. 44, a. 4, c.:

Todo agente obra en razón de un fin; de lo contrario desde la acción del agente no se seguiría más esto que aquello, salvo por casualidad [...]

Pero al primer agente, que es solamente agente, no le corresponde obrar en razón de la adquisición de algún fin, sino que solamente intenta comunicar su perfección, que es su bondad. Y cada creatura intenta conseguir su perfección, que es semejanza de la perfección y de la bondad divinas. Así pues, la bondad divina es el fin de todas las cosas.

Omne agens agit propter finem, alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud, nisi a casu [...]

Sed primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicuius finis; sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est eius bonitas. Et unaquaeque creatura intendit consequi suam perfectionem, quae est similitudo perfectionis et bonitatis divinae. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium.

Q. D. De pot., q. 3, a. 15, c.:

Sin ninguna duda hay que afirmar que Dios produce las creaturas en el ser por el libre albedrío de su voluntad, sin ninguna necesidad natural. Lo cual puede ser manifiesto ahora por cuatro razones. La primera de las cuales es la siguiente: es preciso afirmar que el universo tiene algún fin, de lo contrario todas las cosas en el universo acaecerían por casualidad, a no ser que se diga que las primeras creaturas no existen en razón de un fin, sino por necesidad natural, mientras que las creaturas posteriores existen en razón de un fin. Como también afirmaba Demócrito que los cuerpos celestes fueron hechos por casualidad, en cambio, los inferiores [fueron hechos] por causas determinadas. Lo cual se prueba como falso en el II libro *De los Físicos*, por el hecho de que aquellos que son más nobles, no pueden ser menos ordenados que los

Absque omni dubio, tenendum est quod Deus ex libero arbitrio suae voluntatis creaturas in esse produxit nulla naturali necessitate. Quod potest esse manifestum ad praesens quatuor rationibus: quarum prima est, quod oportet dicere universum aliquem finem habere: alias omnia in universo casu acciderent; nisi forte diceretur, quod primae creaturae non sunt propter finem, sed ex naturali necessitate; posteriores vero creaturae sunt propter finem; sicut et Democritus ponebat caelestia corpora esse a casu facta, inferiora vero a causis determinatis, quod improbat in II Phys., per hoc quod ea quae sunt nobiliora, non possunt esse minus ordinata quam indigniora. Necesse est igitur dicere, quod in produc-

más indignos. Luego, es necesario decir que en la producción de las creaturas por Dios se intenta algún fin.

Pues bien, se observa que tanto la voluntad como la naturaleza obran por un fin, pero diversamente. En efecto, la naturaleza, dado que no conoce ni el fin, ni la razón de *fin*, ni la proporción al fin de aquello que conduce al fin, no puede fijarse de antemano un fin, ni moverse, ordenarse o dirigirse a sí mismo hacia un fin; lo cual ciertamente le compete al que obra por voluntad, al cual le corresponde entender tanto el fin como todo lo mencionado arriba.

De donde el agente por voluntad de tal modo obra en razón de un fin que se preestablece el fin, y en cierta manera se mueve a sí mismo al fin, ordenando sus acciones al mismo.

En cambio, la naturaleza tiende al fin como movida y dirigida por otro que entiende y quiere, como se evidencia en la flecha, que tiende a un objetivo determinado en razón de la dirección del arquero, y de este modo afirmaron los filósofos que la obra de la naturaleza es obra de la inteligencia.

Ahora bien, siempre lo que es por otro es posterior a aquello que es por sí. De donde es necesario que el primero que ordena al fin haga esto por voluntad, y de este modo Dios ha producido las creaturas en el ser por voluntad, no por naturaleza [...]

La segunda razón se establece porque la naturaleza está determinada a

tionem creaturarum a Deo sit aliquis finis intentus.

Invenitur autem agere propter finem et voluntas et natura, sed aliter et aliter. Natura enim, cum non cognoscat nec finem nec rationem finis, nec habitudinem eius, quod est ad finem in finem, non potest sibi praestituere finem, nec se in finem movere aut ordinare vel dirigere; quod quidem competit agenti per voluntatem, cuius est intelligere et finem et omnia praedicta.

Unde agens per voluntatem sic agit propter finem, quod praestituit sibi finem, et seipsum quodammodo in finem movet, suas actiones in ipsum ordinando.

Natura vero tendit in finem sicut mota et directa ab alio intelligente et volente, sicut patet in sagitta, quae tendit in signum determinatum propter directionem sagittantis; et per hunc modum a philosophis dicitur, quod opus naturae est opus intelligentiae.

Semper autem quod est per aliud, est posterius eo quod est per se. Unde oportet quod primum ordinans in finem, hoc faciat per voluntatem; et ita Deus per voluntatem creaturas in esse produxit, non per naturam [...]

Secunda vero ratio est, quia natura est determinata ad unum. Cum au-

uno. Pues dado que todo agente produce algo semejante a sí, es preciso que la naturaleza tienda a producir aquella semejanza que se da de modo determinado en uno. Ahora bien, dado que la igualdad está causada por la unidad, y la desigualdad por la multitud que se presenta de modos diversos, razón por la cual no hay algo igual a otro sino de acuerdo a un solo modo, mientras que lo desigual conforme a muchos grados, la naturaleza siempre hace algo semejante a sí, salvo por defecto de la virtud activa, o de la receptiva o pasiva. Pero el defecto de la potencia pasiva no afecta a Dios, por cuanto él no necesita materia, y además su virtud no es deficiente, sino infinita [...] Ni puede decirse que la virtud divina esté determinada a uno solo, dado que es infinita.

De donde, puesto que la virtud divina se extiende hasta establecer diversos grados de desigualdad en las creaturas, el hecho de que ha constituido a la creatura en un grado determinado, fue por arbitrio de su voluntad, y no por necesidad natural.

La tercera razón se presenta, porque, dado que todo agente obra de algún modo algo semejante a sí, es preciso que el efecto de alguna manera preexista en su causa.

Ahora bien, todo lo que está en algo está en él al modo de aquello en lo cual está, de donde, como el mismo Dios es intelecto, las creaturas preexisten en él de modo inteligible [...] Pues bien, aque-

tem omne agens sibi simile producat, oportet quod natura ad illam similitudinem tendat producendam quae est determinate in uno. Cum autem aequalitas ab unitate causetur, inaequalitas vero ex multitudine quae vario modo se habet (ratione cuius non est aliquid alteri aequale nisi uno modo, inaequale vero secundum multos gradus) natura semper facit sibi aequale, nisi sit propter defectum virtutis activae, vel receptivae sive passivae. Defectus autem passivae potentiae Deo non praeiudicat, cum ipse materiam non requirat; nec iterum virtus sua est deficiens, sed infinita [...] Nec potest dici quod divina virtus ad unum determinetur tantum, cum sit infinita.

Unde cum divina virtus se extendat ad diversos gradus inaequalitatis in creaturis constituendos; quod in hoc gradu determinato creaturam constituit, ex arbitrio voluntatis fuit, non ex naturali necessitate.

Tertia ratio est, quia cum omne agens agat sibi simile aliquo modo, oportet quod effectus in sua causa aliquo modo praeexistat.

Omne autem quod est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est; unde cum ipse Deus sit intellectus, creaturae in ipso intelligibiliter praeexistunt [...]. Quod autem est in intellectu, non

llo que está en el intelecto no es producido sino mediante la voluntad, pues la voluntad es ejecutora del intelecto, y lo inteligible mueve a la voluntad. Y así es preciso que las realidades creadas procedan de Dios por la voluntad.

La cuarta razón se establece porque, según el Filósofo [en IX *Metaph*] hay una doble acción. Una que se constituye en el mismo agente, y es perfección y acto del agente, como entender, querer y otros tales. Otra, en cambio, que sale desde el agente hacia un paciente extrínseco, y es perfección y acto del que padece, como calentar, mover y otros semejantes. Pues bien, la acción de Dios no puede entenderse al modo de esta segunda acción, por cuanto, dado que su acción es su esencia, no sale fuera de sí mismo. Por lo que es preciso que se entienda al modo de la primera acción, que no está sino en el que entiende y quiere, o también en quien siente, lo cual tampoco corresponde a Dios, porque la acción del sentido, aunque no tienda a algo extrínseco, se da sin embargo desde la acción de lo extrínseco. En consecuencia, Dios obra todo lo que obra fuera de sí, por el hecho de que entiende y quiere [...] Consecuentemente, es necesario afirmar que toda creatura proviene de Dios por voluntad, y no por necesidad de la naturaleza.

producitur nisi mediante voluntate: voluntas enim est executrix intellectus et intelligibile voluntatem movet; et ita oportet quod res creatae a Deo processerint per voluntatem.

Quarta ratio est, quia, secundum Philosophum, duplex est actio: quaedam quae consistit in ipso agente, et est perfectio et actus agentis, ut intelligere, velle et huiusmodi: quaedam vero quae egreditur ab agente in patiens extrinsecum et est perfectio et actus patientis, sicut calefacere, movere et huiusmodi. Actio autem Dei non potest intelligi ad modum huiusmodi secundae actionis, eo quod, cum actio sua sit eius essentia, non egreditur extra ipsum: unde oportet quod intelligatur ad modum primae actionis quae non est nisi in intelligente et volente, vel etiam sentiente; quod etiam in Deum non cadit: quia actio sensus licet non tendat in aliquid extrinsecum, est tamen ab actione extrinseci. Per hoc igitur Deus agit quidquid extra se agit, quod intelligit et vult [...] Necessarium est igitur dicere omnem creaturam a Deo processisse per voluntatem, et non per necessitatem naturae.

Con este texto aparecen los atributos operativos. Ellos son: potencia o virtud infinita; Dios como agente no puede ser sino inteligente; consiguientemente obra con voluntad libre. Estos atributos operativos no han sido presentados por deducción a partir de los atributos entitativos. En efecto, consideramos

que *los atributos operativos no se deducen desde los entitativos*; y por consiguiente no pertenecen a la consideración de la noción que filosóficamente podemos tener de Dios *deducida desde su simplicidad transcendente*. En cambio, al plantear *resolutivamente la inclusión de la causa final en la causa eficiente divina*, aparecen necesariamente las atribuciones divinas indicadas en el texto y que corresponden a los denominados *atributos operativos*. Filosóficamente esto es todo lo que se puede afirmar, y no se puede pretender ir más allá. Según lo indicado anteriormente sería un abuso de la filosofía.

b) Notas comprensivas del gobierno divino

Como siguiente paso para la intelección del gobierno divino, se pueden presentar sus notas comprensivas. Ellas se manifiestan con precisión en:

I, q. 103, a. 1, c.:

En efecto, vemos en las realidades naturales que alcanzan lo que es mejor, o siempre o en la mayoría de los casos, lo cual no sucedería a no ser que las cosas naturales fuesen dirigidas al fin del bien por alguna providencia, lo cual es gobernar. De donde el mismo orden determinado de las cosas demuestra manifiestamente el gobierno del mundo; como si alguien, al entrar en una casa bien ordenada, sopesa la razón del ordenador por el mismo orden de la casa; como, habiéndolo dicho Aristóteles, lo introduce Tulio en su libro *Sobre la naturaleza de los dioses*.

En segundo término, aparece lo mismo desde la consideración de la bondad divina, por la cual las cosas son producidas en el ser, como se evidencia por lo dicho anteriormente.

En efecto, como *a los óptimos les corresponde producir lo óptimo*, no le conviene a la suma bondad de Dios que no conduz-

Videmus enim in rebus naturalibus provenire quod melius est, aut semper aut in pluribus, quod non contingeret, nisi per aliquam providentiam res naturales dirigerentur ad finem boni, quod est gubernare. Unde ipse ordo certus rerum manifeste demonstrat gubernationem mundi, sicut si quis intraret domum bene ordinatam, ex ipsa domus ordinatione ordinatoris rationem perpenderet; ut, ab Aristotele dictum, Tullius introducit in libro de Natura deorum.

Secundo autem apparet idem ex consideratione divinae bonitatis, per quam res in esse productae sunt, ut ex supra dictis patet.

Cum enim optimi sit optima producere, non convenit summae Dei bonitati quod res productas ad perfectum

ca a lo perfecto a las realidades producidas. Ahora bien, la última perfección de cada cosa consiste en la consecución del fin. De donde pertenece a la divina bondad que, así como ha producido las cosas en el ser, así también las conduzca al fin. Lo cual es gobernar.

Es muy explícita la noción de *gobierno divino* en los siguientes textos:

I, q. 103, a. 3, c.:

El gobierno no es otra cosa que la dirección de los gobernados hacia el fin, el cual es algún bien.

I, q. 103, a. 5, c.:

Según la misma razón le compete a Dios ser gobernador de las cosas y causa de ellas, porque a Él concierne producir la cosa y darle la perfección, lo cual es propio del gobernante. Es así que Dios es causa, no ciertamente de un género particular de cosas, sino [causa] universal de todo ente, como se ha mostrado antes.

Por consiguiente, así como nada puede haber que no sea creado por Dios, así nada puede haber que no esté sometido a su gobierno.

Esto se manifiesta también por razón del fin. En efecto, tanto se extiende el gobierno de alguien cuanto puede extenderse el fin del gobierno. Es así que el fin del gobierno divino es su misma bondad [...]

Luego, así como nada puede haber que no se ordene a la bondad divina como al fin [...] es imposible que alguno de los entes se substraiga del gobierno divino.

non perducat. Ultima autem perfectio uniuscuiusque est in consecutione finis. Unde ad divinam bonitatem pertinet ut, sicut produxit res in esse, ita etiam eas ad finem perducat. Quod est gubernare.

Gubernatio nihil aliud est quam directio gubernatorum ad finem, qui est aliquod bonum.

Secundum eandem rationem competit Deo esse gubernatorem rerum, et causam earum, quia eiusdem est rem producere, et ei perfectionem dare, quod ad gubernantem pertinet. Deus autem est causa non quidem particularis unius generis rerum, sed universalis totius entis, ut supra ostensum est.

Unde sicut nihil potest esse quod non sit a Deo creatum, ita nihil potest esse quod eius gubernationi non subdatur.

Patet etiam hoc idem ex ratione finis. Intantum enim alicuius gubernatio se extendit, inquantum se extendere potest finis gubernationis. Finis autem divinae gubernationis est ipsa sua bonitas [...]

Unde cum nihil esse possit quod non ordinetur in divinam bonitatem sicut in finem [...] impossibile est quod aliquod entium subtrahatur gubernationi divinae.

Consiguientemente, tonta ha sido la opinión de los que afirman, que estos inferiores corruptibles, o también los singulares, o las mismas realidades humanas no son gobernados por Dios.

I, q. 103, a. 5, ad 2:

El gobierno es cierta modificación de los gobernados por el gobernante. Pues todo movimiento es *acto de lo movido por quien mueve*, como se dice en el III libro *De los Físicos*.

Ahora bien, todo acto está proporcionado a aquel de quien es el acto. Y de este modo, es necesario que las distintas realidades movidas sean movidas diversamente, aún conforme a la moción de uno que mueve. Así pues, de acuerdo a un arte de Dios que gobierna, las realidades son gobernadas diversamente según su diversidad.

En efecto, algunas según su naturaleza obran por sí mismas, como quienes tienen el dominio de sus actos, y éstas son gobernadas por Dios, no sólo por el hecho de que son movidas por el mismo Dios que obra interiormente en ellas, sino también por el hecho de que son conducidas por Él al bien y alejadas del mal por preceptos y prohibiciones, premios y penas. Así pues, las creaturas irracionales, que solamente son obradas, y no obran, no son gobernadas de este modo por Dios.

Stulta igitur fuit opinio dicentium quod haec inferiora corruptibilia, vel etiam singularia, aut etiam res humanae non gubernantur a Deo.

Gubernatio est quaedam mutatio gubernatorum a gubernante. Omnis autem motus est actus mobilis a movente, ut dicitur in III Physic.

Omnis autem actus proportionatur ei cuius est actus. Et sic oportet quod diversa mobilia diversimode moveantur, etiam secundum motionem unius motoris. Sic igitur secundum unam artem Dei gubernantis, res diversimode gubernantur, secundum earum diversitatem.

Quaedam enim secundum suam naturam sunt per se agentia, tanquam habentia dominium sui actus, et ista gubernantur a Deo non solum per hoc quod moventur ab ipso Deo in eis interius operante, sed etiam per hoc quod ab eo inducuntur ad bonum et retrahuntur a malo per praecepta et prohibitiones, praemia et poenas. Hoc autem modo non gubernantur a Deo creaturae irracionales, quae tantum aguntur, et non agunt.

Además, debemos afirmar dos inclusiones comprendidas en el gobierno divino:

I, q. 103, a. 6, c.:

En el gobierno hay que considerar dos [aspectos], a saber, la razón de *gobierno*, que es la misma providencia, y la ejecución. Así pues, en lo que pertenece a la razón de *gobierno*, Dios gobierna inmediatamente todo. Pero en lo que pertenece a la ejecución del gobierno, Dios gobierna algunas cosas mediante otras.

In gubernatione duo sunt consideranda, scilicet ratio gubernationis, quae est ipsa providentia; et executio. Quantum igitur ad rationem gubernationis pertinet, Deus immediate omnia gubernat, quantum autem pertinet ad executionem gubernationis, Deus gubernat quaedam mediantibus aliis.

c) Los modos particulares de gobierno divino

En los siguientes textos encontramos la explicitación de los modos particulares del gobierno divino.

I, q. 103, a. 4, ad 1:

El orden del universo incluye en sí tanto la conservación de las diversas cosas instituidas por Dios, como su movimiento. Porque según estos dos [aspectos] se encuentra orden en las cosas, a saber, en cuanto una es mejor que otra, y en cuanto una es movida por otra.

Ordo universi includit in se et conservationem rerum diversarum a Deo institutarum, et motionem earum, quia secundum haec duo invenitur ordo in rebus, secundum scilicet quod una est melior alia, et secundum quod una ab alia movetur.

Este texto rige la distinción que santo Tomás establece entre la I, q. 104 y la q. 105. Por eso:

I, q. 104, prol.:

Luego hay que considerar acerca de los efectos del gobierno divino en especial. Y sobre esto se investigarán cuatro [asuntos]. Primero, [a. 1] si las creaturas necesitan ser conservadas por Dios en el ser.

Deinde considerandum est de effectibus divinae gubernationis in speciali. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum creaturae indigeant ut conserventur in esse a Deo.

I, q. 105, prol.:

Consiguientemente, hay que considerar acerca del segundo efecto del gobierno divino, que es la modificación de las

Deinde considerandum est de secundo effectu gubernationis divinae qui est mutatio creaturarum. Et

creaturas. Y en primer término, acerca de la modificación de las creaturas por Dios. *primo, de mutatione creaturarum a Deo.*

Estos textos están directamente incluidos en la *Suma de Teología*. Para nuestro propósito extraemos algunas indicaciones de índole filosófica.

1. Respecto a la conservación en el ser

Asumimos esta consideración como resolutive desde la causalidad divina y podemos afirmar lo siguiente:

I, q. 104, a. 1, c.:

Es necesario decir, tanto según la fe como según la razón, que las creaturas son conservadas por Dios en el ser.

Para evidenciar esto, hay que considerar que algo es conservado por otro de dos maneras. Según un primer modo, indirecta e incidentalmente, como se dice que conserva una cosa aquel que quita lo que daña, por ejemplo, se dice que alguien conserva a un niño, cuando lo custodia para que no caiga en el fuego. Y así se dice también que Dios conserva algunas cosas, pero no todas, porque hay algunas que no tienen elementos dañinos que sea necesario quitar para la conservación de la cosa. Según otro modo, se dice que alguien conserva alguna realidad por sí y directamente, a saber, en cuanto que aquello que es conservado depende de quien lo conserva de tal modo que sin él no puede existir. Y de este modo todas las creaturas necesitan de la conservación divina. En efecto, el ser de cualquier creatura depende de Dios, hasta tal punto que no podrían subsistir ni por un momento, sino que

Necesse est dicere, et secundum fidem et secundum rationem, quod creaturae conservantur in esse a Deo.

Ad cuius evidentiam, considerandum est quod aliquid conservatur ab altero dupliciter. Uno modo, indirecte et per accidens, sicut ille dicitur rem conservare, qui removet corrumpens; puta si aliquis puerum custodiat ne cadat in ignem, dicitur eum conservare. Et sic etiam Deus dicitur aliqua conservare, sed non omnia, quia quaedam sunt quae non habent corrumpentia, quae necesse sit remove ad rei conservationem. Alio modo dicitur aliquid rem aliquam conservare per se et directe, inquantum scilicet illud quod conservatur, dependet a conservante, ut sine eo esse non possit. Et hoc modo omnes creaturae indigent divina conservatione. Dependet enim esse cuiuslibet creaturae a Deo, ita quod nec ad momentum subsistere possent, sed in nihilum redigerentur, nisi operatione divi-

se reducirían a nada, si no fuesen conservadas en el ser por la operación de la virtud divina, como dice Gregorio.

Y esto se puede poner de manifiesto de la siguiente manera. Todo efecto depende de su causa en cuanto es su causa. Pero hay que considerar que un agente es causa de su efecto según el hacerse solamente, y no directamente según su ser. Lo cual acontece tanto en las realidades artificiales como en las naturales. En efecto, el constructor es causa de la casa en cuanto a su hacerse, y no directamente en cuanto a su ser.

Pues, es manifiesto que el ser de la casa sigue a su forma, y la forma de la casa es composición y orden, la cual forma sigue a la virtud natural de algunas cosas. En efecto, lo mismo que el cocinero cocina el alimento aplicando una virtud natural activa, a saber, el fuego, así también el constructor hace la casa aplicando cemento, piedras y maderas, que son receptivos y conservadores de la tal composición y orden. De donde el ser de la casa depende de las naturalezas de estas cosas, como el hacerse de la casa depende de la acción del constructor. Y con una razón similar hay que considerar en las realidades naturales. Porque si un agente no es causa de la forma en cuanto tal, no será por sí causa del ser que sigue a tal forma, sino que será causa del efecto sólo en cuanto al hacerse.

Ahora bien, es manifiesto que si dos son de la misma especie, uno no pue-

nae virtutis conservarentur in esse, sicut Gregorius dicit.

Et hoc sic perspicitur potest. Omnis enim effectus dependet a sua causa, secundum quod est causa eius. Sed considerandum est quod aliquod agens est causa sui effectus secundum fieri tantum, et non directe secundum esse eius. Quod quidem contingit et in artificialibus, et in rebus naturalibus. Aedificator enim est causa domus quantum ad eius fieri, non autem directe quantum ad esse eius.

Manifestum est enim quod esse domus consequitur formam eius, forma autem domus est compositio et ordo, quae quidem forma consequitur naturalem virtutem quarundam rerum. Sicut enim coquus coquit cibum adhibendo aliquam virtutem naturalem activam, scilicet ignis; ita aedificator facit domum adhibendo caementum, lapides et ligna, quae sunt susceptiva et conservativa talis compositionis et ordinis. Unde esse domus dependet ex naturis harum rerum, sicut fieri domus dependet ex actione aedificatoris. Et simili ratione est considerandum in rebus naturalibus. Quia si aliquod agens non est causa formae in quantum huiusmodi, non erit per se causa esse quod consequitur ad talem formam, sed erit causa effectus secundum fieri tantum.

Manifestum est autem quod, si aliqua duo sunt eiusdem speciei, unum

de ser por sí causa de la forma del otro en cuanto es tal forma, porque así sería causa de la propia forma, dado que la razón de ambos es la misma. Pero puede ser causa de la tal forma en cuanto está en la materia, es decir, que esta materia adquiere esta forma. Y esto es ser causa en cuanto al hacerse, como cuando el hombre engendra al hombre, y el fuego al fuego. Consiguientemente, cada vez que un efecto natural es apto para recibir la impresión del agente conforme a la misma razón según la cual está en el agente, entonces el hacerse del efecto depende del agente, pero no el ser del mismo. Pero a veces al efecto no le corresponde recibir la impresión del agente conforme la misma razón según la cual está en el agente, como se evidencia en todos los agentes que no producen [algo] semejante según la especie, como los cuerpos celestes son causa de la generación de los cuerpos inferiores disímiles según la especie. Y tal agente puede ser causa de la forma según la razón de tal forma, y no solamente en cuanto que se adquiere en esta materia, y por consiguiente es causa no sólo del hacerse, sino del ser.

Luego, así como el hacerse de la cosa no puede permanecer al cesar la acción del agente que es causa del efecto según el hacerse, así tampoco puede permanecer el ser de la cosa al cesar la acción del agente que es causa del efecto, no solamente según el hacerse, sino también según el ser.

non potest esse per se causa formae alterius, inquantum est talis forma, quia sic esset causa formae propriae, cum sit eadem ratio utriusque. Sed potest esse causa huiusmodi formae secundum quod est in materia, idest quod haec materia acquirat hanc formam. Et hoc est esse causa secundum fieri; sicut cum homo generat hominem, et ignis ignem. Et ideo quando-cumque naturalis effectus est natus impressionem agentis recipere secundum eandem rationem secundum quam est in agente, tunc fieri effectus dependet ab agente, non autem esse ipsius. Sed aliquando effectus non est natus recipere impressionem agentis secundum eandem rationem secundum quam est in agente, sicut patet in omnibus agentibus quae non agunt simile secundum speciem; sicut caelestia corpora sunt causa generationis inferiorum corporum dissimilium secundum speciem. Et tale agens potest esse causa formae secundum rationem talis formae, et non solum secundum quod acquiritur in hac materia, et ideo est causa non solum fieri, sed essendi.

Sicut igitur fieri rei non potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectus secundum fieri; ita nec esse rei potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectus non solum secundum fieri, sed etiam secundum esse.

Y esta es la razón por la cual el agua calentada retiene el calor al cesar la acción del fuego, en cambio, no permanece el aire iluminado ni por un momento al cesar la acción del sol. Naturalmente, puesto que la materia del agua es receptiva del calor del fuego según la misma razón con la que está en el fuego, se sigue que, si perfectamente alcanza la forma del fuego, retendrá siempre el calor. Pero, si participa imperfectamente algo de la forma del fuego según cierta incoación, no permanecerá siempre el calor, sino por un tiempo, en razón de la débil participación del principio del calor. En cambio, al aire de ningún modo le corresponde recibir la luz según la misma razón según la cual está en el sol, a saber, como si recibiese la forma del sol, que es principio de la luz. Y por esto, dado que no tiene raíz en el aire, inmediatamente cesa la luz al cesar la acción del sol.

Pues bien, así se comporta toda creatura con respecto a Dios, como el aire ante el sol que [lo] ilumina.

En efecto, así como el sol es brillante por su naturaleza, y el aire se hace luminoso participando la luz del sol, no obstante no participar la naturaleza del sol, así solo Dios es ente por su esencia, porque su esencia es su ser, mientras que toda creatura es ente participativamente por cuanto su esencia no es su ser.

Et haec est ratio quare aqua calefacta retinet calorem, cessante actione ignis; non autem remanet aer illuminatus, nec ad momentum, cessante actione solis. Quia scilicet materia aquae susceptiva est caloris ignis secundum eandem rationem qua est in igne, unde si perfecte perducatur ad formam ignis, retinebit calorem semper; si autem imperfecte participet aliquid de forma ignis secundum quandam inchoationem, calor non semper remanebit, sed ad tempus, propter debilem participationem principii caloris. Aer autem nullo modo natus est recipere lumen secundum eandem rationem secundum quam est in sole, ut scilicet recipiat formam solis, quae est principium luminis, et ideo, quia non habet radicem in aere, statim cessat lumen, cessante actione solis.

Sic autem se habet omnis creatura ad Deum, sicut aer ad solem illuminantem.

Sicut enim sol est lucens per suam naturam, aer autem fit luminosus participando lumen a sole, non tamen participando naturam solis; ita solus Deus est ens per essentiam suam, quia eius essentia est suum esse; omnis autem creatura est ens participative, non quod sua essentia sit eius esse.

Este texto ha sido transcrito en parte al hablar de la diversidad de causas eficientes en razón de la causación. Ahora hemos transcrito el texto en su

totalidad filosófica incluyendo la indicación de su armonía con la fe. Es que aquí encontramos la visión global resolutive de Dios como causa que conserva las realidades finitas en el ser. Es el primer modo, hablando en particular, de gobierno divino. Manifiesta, además, la importancia de la *causa essendi*, que se ha percibido a través de todo el proceso de teología filosófica.

Completan esta visión resolutive:

I, q. 104, a. 1, ad 1:

El ser sigue por sí a la forma de la creatura, pero supuesto el influjo de Dios, como la luz sigue a lo diáfano del aire, supuesto el influjo del sol.

Esse per se consequitur formam creaturae, supposito tamen influxu Dei, sicut lumen sequitur diaphanum aeris, supposito influxu solis.

I, q. 104, a. 1, ad 2:

Dios no puede comunicar a creatura alguna el que se conserve en el ser, cesando su operación [la de Dios], así como no le puede comunicar el que [Él] no sea causa de que aquello sea.

Deus non potest communicare alicui creaturae ut conservetur in esse, sua operatione cessante; sicut non potest ei communicare quod non sit causa esse illius.

En efecto, la creatura necesita ser conservada por Dios, en tanto y en cuanto el ser del efecto depende de la causa del ser. De donde no hay semejanza respecto al agente que no es causa del ser, sino solamente del hacerse.

Intantum enim indiget creatura conservari a Deo, inquantum esse effectus dependet a causa essendi. Unde non est simile de agente quod non est causa essendi, sed fieri tantum.

Pueden considerarse como tratamientos complementarios de esta conservación en el ser, considerada resolutive desde la causalidad divina, lo concerniente a la correcta comprensión de la contingencia de las realidades finitas. Esta correcta comprensión conlleva el tema de la posibilidad de aniquilación por parte de Dios, ya sea planteado como diversas posibilidades *ad non esse*, ya sea como límites metafísicos de la reducción de las cosas a nada. A nuestro modo de ver, hace a un análisis posterior. No está enfocado desde la causalidad divina. Explicita las características de la contingencia de la realidad finita, que constituyen atributos del mismo como consecuencias de *la solución primordial del ente finito*. De ahí que haya sido presentada como una intelección adicional del ente contingente al tratar la tercera vía. Notamos que

en ese lugar no hace al argumento probativo de la vía, sino al punto de partida de la misma, analizado metafísicamente. De todos modos se puede consultar con provecho: *II C. G.*, cap. 30; *Q. D. De pot.*, q. 5, a. 3, c.

2. Respecto al movimiento de las cosas por Dios

Respecto al movimiento de las cosas por Dios (*de motione rerum a Deo*), se pueden hacer algunas afirmaciones desde el plano filosófico del conocimiento.

Así, acerca del modo como Dios obra en todo operante, y tomando como fundamento de la consideración la doctrina de las causas, aparece:

I, q. 105, a. 5, c.:

Algunos entendieron que Dios obre en todo el que opera de modo que ninguna virtud creada obre algo en las cosas, sino que solo Dios obra todo inmediatamente, por ejemplo, que no sería el fuego el que calienta, sino Dios en el fuego, y de modo semejante [habría que entenderlo] respecto a todas las otras cosas.

Pero esto es imposible. En primer término, porque de esta manera se quitaría de las realidades creadas el orden de la causa y de lo causado, lo cual llega hasta la impotencia de quien crea, pues, de la virtud del agente depende que comunique la virtud de obrar a su efecto. En segundo término, porque las virtudes operativas que se encuentran en las cosas serían inútilmente atribuidas a las mismas si por ellas nada se obrara. Aún más, todas las realidades creadas parecerían en cierta medida ser inútiles si fuesen destituidas de su propia operación, dado que toda realidad es en razón de su operación. En efecto, siempre lo imperfecto es en razón de lo más perfecto, pues lo

Deum operari in quolibet operante aliqui sic intellexerunt, quod nulla virtus creata aliquid operaretur in rebus, sed solus Deus immediate omnia operaretur; puta quod ignis non calefaceret, sed Deus in igne, et similiter de omnibus aliis.

Hoc autem est impossibile. Primo quidem, quia sic subtraheretur ordo causae et causati a rebus creatis. Quod pertinet ad impotentiam creantis, ex virtute enim agentis est, quod suo effectui det virtutem agendi. Secundo, quia virtutes operativae quae in rebus inveniuntur, frustra essent rebus attributae, si per eas nihil operarentur. Quinimmo omnes res creatae viderentur quodammodo esse frustra, si propria operatione destituerentur, cum omnis res sit propter suam operationem. Semper enim imperfectum est propter perfectius, sicut igitur materia est propter formam, ita forma, quae est actus primus, est propter suam opera-

mismo que la materia es en razón de la forma, así también la forma, que es acto primero, es en razón de su operación, que es acto segundo, y de este modo la operación es el fin de la realidad creada. Así pues, hay que entender que Dios obra en las cosas, aun cuando las mismas realidades tengan su propia operación.

Para mejor entender esto, hay que considerar que, habiendo cuatro géneros de causas, la materia no es principio de la acción, sino que se comporta como sujeto que recibe el efecto de la acción. En cambio, el fin, el agente y la forma se comportan como principio de la acción, pero con un cierto orden. Pues, en primer término, el principio de la acción es el fin, que mueve al agente. Luego, en segundo término, el agente. En tercer término, su forma, que es aplicada por el agente a obrar, aún cuando el mismo agente obre por su forma; como se evidencia en las realidades artificiales. Pues, el artífice es movido a obrar por el fin, que es lo mismo obrado, por ejemplo, el arca o el lecho, y aplica el serrucho a la acción, el cual corta por su filo.

Así pues, Dios obra en cada operante según estas tres [consideraciones].

Y en primer término, según la razón de *fin*. En efecto, dado que toda operación es en razón de un bien verdadero o aparente, nada es o aparece bueno sino en cuanto participa de alguna semejanza del sumo bien, que es Dios. Se sigue que el mismo Dios es causa como fin de cualquier operación. De modo semejan-

tionem, quae est actus secundus; et sic operatio est finis rei creatae. Sic igitur intelligendum est Deum operari in rebus, quod tamen ipsae res propriam habeant operationem.

Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, cum sint causarum quatuor genera, materia quidem non est principium actionis, sed se habet ut subiectum recipiens actionis effectum. Finis vero et agens et forma se habent ut actionis principium, sed ordine quodam. Nam primo quidem, principium actionis est finis, qui movet agentem; secundo vero, agens; tertio autem, forma eius quod ab agente applicatur ad agendum (quamvis et ipsum agens per formam suam agat); ut patet in artificialibus. Artifex enim movetur ad agendum a fine, qui est ipsum operatum, puta arca vel lectus; et applicat ad actionem securim quae incidit per suum acumen.

Sic igitur secundum haec tria Deus in quolibet operante operatur.

Primo quidem, secundum rationem finis. Cum enim omnis operatio sit propter aliquod bonum verum vel apparens; nihil autem est vel apparet bonum, nisi secundum quod participat aliquam similitudinem summi boni, quod est Deus; sequitur quod ipse Deus sit cuiuslibet operationis

te también, hay que considerar que, si hay muchos agentes ordenados, siempre el agente segundo obra en virtud del primero, pues el primer agente mueve al segundo a obrar. Y de acuerdo a esto, todos obran en virtud del mismo Dios, y de este modo, Él es causa de las acciones de todos los agentes. En tercer término, hay que considerar que Dios mueve las cosas no solamente a obrar, como aplicando las formas y las virtudes de las cosas a la operación, al modo como también el artífice aplica el serrucho para cortar, quién sin embargo no le da la forma al serrucho, sino que también da la forma a las creaturas que obran y las mantiene en el ser. De donde, no solamente es causa de las acciones en cuanto da la forma que es principio de la acción, como quien engendra se dice que es causa del movimiento de los cuerpos pesados y livianos, sino también como quien conserva las formas y las virtudes de las cosas, al modo como el sol se dice ser causa de la manifestación de los colores, en cuanto da y conserva la luz mediante la cual se manifiestan los colores. Y dado que la forma de la cosa es interna a la misma, y tanto más cuanto se considera como anterior y más universal, y Dios es propiamente causa del mismo ser universal en todas las cosas, porque entre todo es más íntimo a las cosas, se sigue que Dios obra en todos íntimamente.

causa ut finis. Similiter etiam considerandum est quod, si sint multa agentia ordinata, semper secundum agens agit in virtute primi, nam primum agens movet secundum ad agendum. Et secundum hoc, omnia agunt in virtute ipsius Dei; et ita ipse est causa actionum omnium agentium. Tertio, considerandum est quod Deus movet non solum res ad operandum, quasi applicando formas et virtutes rerum ad operationem, sicut etiam artifex applicat securim ad scindendum, qui tamen interdum formam securi non tribuit; sed etiam dat formam creaturis agentibus, et eas tenet in esse. Unde non solum est causa actionum in quantum dat formam quae est principium actionis, sicut generans dicitur esse causa motus gravium et levium; sed etiam sicut conservans formas et virtutes rerum; prout sol dicitur esse causa manifestationis colorum, in quantum dat et conservat lumen, quo manifestantur colores. Et quia forma rei est intra rem, et tanto magis quanto consideratur ut prior et universalior; et ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus; sequitur quod Deus in omnibus intime operetur.

Reconocemos que este texto en la historia del tomismo ha dado lugar a interpretaciones muy diversas, incluso a discusiones desde posturas contra-

puestas. No asumimos una en contraposición a otras. Solamente, según las características de esta obra, nos hemos limitado a presentar el texto de santo Tomás. Lo que sí podemos aclarar son algunos ítems. Por un lado, queda planteado cómo se puede *intentar ver* desde Dios la moción de las realidades finitas. Ciertamente implica una superioridad ontológica según una analogía de proporcionalidad intrínseca en Dios. Por otro lado, en tanto en las realidades finitas hay movimiento. El movimiento ha sido el punto de partida inductivo para la consideración de la causa eficiente dentro del marco del ente finito. Esto lleva a asumir exposiciones hechas sobre la causa eficiente, la cual queda abierta a una subordinación causal *per se* en cuanto al *ser*. Referimos como textos prioritarios para la reflexión que se puede hacer sobre el particular:

In V Metaph., lec. 2, n. 765.

De un tercer modo se dice *causa* de donde es el primer principio del cambio y de la quietud; y ésta es la causa moviente o eficiente.

Dice *del movimiento* o también *de la quietud* porque el movimiento natural y la quietud natural se reducen a la misma causa, y de modo semejante la quietud violenta y el movimiento violento. Pues, por la misma causa por la cual algo se mueve localmente, se detiene en un lugar. [Dice] *como quien aconseja es causa* pues por el consejero comienza el movimiento en aquel que obra según el consejo para la conservación de una cosa. Y de modo semejante, el padre es causa del hijo. Con ambos ejemplos toca los dos principios del movimiento desde los cuales se hacen todas las cosas, a saber, el propósito en el consejero, y la naturaleza en el padre. Y universalmente toda realidad que obra es causa de lo hecho de este modo, y toda realidad que produce cambio de lo cambiado.

Tertio modo dicitur causa unde primum est principium permutationis et quietis; et haec est causa movens, vel efficiens.

Dicit autem, motus, aut etiam quietis, quia motus naturalis et quies naturalis in eadem causam reducuntur, et similiter quies violenta et motus violentus. Ex eadem enim causa ex qua movetur aliquid ad locum, quiescit in loco. Sicut consiliator est causa. Nam ex consiliatore incipit motus in eo, qui secundum consilium agit ad rei conservationem. Et similiter pater est causa filii. In quibus duobus exemplis duo principia motus tetigit ex quibus omnia fiunt, scilicet propositum in consiliatore, et naturam in patre. Et universaliter omne faciens est causa facti per hunc modum, et permutans permutati.

III C. G., cap. 67 [2419]:

En todas las causas agentes ordenadas, es preciso siempre que las causas siguientes obren en virtud de la causa primera, como en las realidades naturales los cuerpos inferiores obran en virtud de los cuerpos celestes, y en las realidades voluntarias todos los artífices inferiores obran según el imperio del supremo arquitecto. Ahora bien, en el orden de las causas agentes, Dios es la primera causa, como ha sido mostrado al principio. Luego, todas las causas agentes inferiores obran en virtud del mismo [Dios]. Ahora bien, causa de la acción es aún más aquello en virtud de lo cual se obra, que aquello que obra, como el agente principal más que el instrumento.

Así pues, Dios es causa aún más principal de cualquier acción que las causas agentes segundas.

In omnibus causis agentibus ordinatis semper oportet quod causae sequentes agant in virtute causae primae: sicut in rebus naturalibus corpora inferiora agunt in virtute corporum caelestium; et in rebus voluntariis omnes artifices inferiores operantur secundum imperium supremi architectoris. In ordine autem causarum agentium Deus est prima causa, ut in primo ostensum est. Ergo omnes causae inferiores agentes agunt in virtute ipsius. Causa autem actionis magis est illud cuius virtute agitur quam etiam illud quod agit: sicut principale agens magis quam instrumentum.

Deus igitur principalius est causa cuiuslibet actionis quam etiam secundae causae agentes.

Además es conveniente ampliar los términos del texto correspondiente a I, q. 105, a. 5, c. con:

Q. D. De pot., q. 3, a. 7, c.:

Hay que conceder sin más que Dios obra en la naturaleza y en la voluntad que obran. Pero algunos no entendiendo esto cayeron en el error, atribuyendo a Dios de tal modo toda operación de la naturaleza que la realidad absolutamente natural nada obraría por virtud propia. Y para afirmar esto han sido movidos por diversas razones.

En efecto, algunos hablando de la ley de los Mauros, como narra el Rabí Moi-

Simpliciter concedendum est Deum operari in natura et voluntate operantibus. Sed quidam hoc non intelligentes, in errorem inciderunt: attribuentes Deo hoc modo omnem naturae operationem quod res penitus naturalis nihil ageret per virtutem propriam; et ad hoc quidem ponendum sunt diversis rationibus moti.

Quidam enim loquentes in lege Maurorum, ut Rabbi Moyses narrat,

sés, afirmaron que todas las tales formas naturales son accidentes, y dado que el accidente no puede pasar a otro sujeto, consideraban imposible que la realidad natural, por su forma propia, estableciese de alguna manera una forma similar en otro sujeto. Por lo que decían que el fuego no calienta, sino que Dios crea el calor en la realidad calentada.

Pero, si se objetaba contra ellos que, por la aplicación del fuego a lo que tiene capacidad de ser calentado, siempre se sigue el calentamiento, salvo que incidentalmente haya algún impedimento del fuego, lo que muestra que el fuego es causa por sí del calor, afirmaban que Dios estableció las cosas de tal modo que en ellas se observase este acontecer: que Él sólo causase el calor una vez aplicado el fuego, y no que el fuego aplicado hiciese algo para calentar.

Esta postura es manifiestamente opuesta al sentido, pues dado que el sentido no siente sino por cuanto padece desde lo sensible (lo cual es manifiesto en el tacto y en los otros sentidos, aunque en la vista haya duda en razón de aquellos que dicen que la visión se produce remitiendo hacia el exterior), se sigue que el hombre no sentiría el calor del fuego, si por un fuego agente no hubiese semejanza del calor del fuego en el órgano de sentir.

En efecto, si esa especie de calor se produjese en el órgano por otro agente, el tacto, aunque sintiese el calor, no sentiría el calor del fuego, ni sentiría que el

dixerunt, omnes huiusmodi naturales formas accidentia esse: et cum accidens in aliud subiectum transire non possit, impossibile reputabant quod res naturalis per formam suam aliquo modo induceret similem formam in alio subiecto; unde dicebant quod ignis non calefacit, sed Deus creat calorem in re calefacta.

Sed si obiiceretur contra eos, quod ex applicatione ignis ad calefactibile, semper sequatur calefactio, nisi per accidens esset aliquid impedimentum igni, quod ostendit ignem esse causam caloris per se; dicebant, quod Deus ita statuit ut iste cursus servaretur in rebus, quod nunquam ipse calorem causaret nisi apposito igne; non quod ignis appositus aliquid ad calefactionem faceret.

Haec autem positio est manifeste repugnans sensui: nam cum sensus non sentiat nisi per hoc quod a sensibili patitur (quod etsi in visu sit dubium, propter eos qui visum extra mittendo fieri dicunt, in tactu et in aliis sensibus est manifestum), sequitur quod homo non sentiat calorem ignis si per ignem agentem non sit similitudo caloris ignis in organo sentiendi.

Si enim illa species caloris in organo ab alio agente fieret, tactus etsi sentiret calorem, non tamen sentiret calorem ignis nec sentiret ignem esse

fuego es cálido, que es lo que el sentido juzga, cuyo juicio sobre el sensible propio no se equivoca.

También [esta postura] es opuesta a la razón, por la cual se muestra que en las realidades naturales nada es inútil.

Pues si las realidades naturales nada obraran, serían inútiles las formas y virtudes naturales que le son conferidas, como si el cuchillo no cortase, inútilmente tendría el filo. También sería inútil requerir la aplicación del fuego a la madera si Dios sin el fuego quemara las maderas.

Además, es opuesto a la bondad divina, que es comunicativa de sí. De donde sucede que las cosas obran algo semejante a Dios no solamente en el ser, sino también en el obrar. En cambio, la razón que en favor de sí presentan [los que tal postura afirman] es totalmente inconsistente. En efecto, cuando se dice que el accidente no pasa de un sujeto a otro sujeto, se entiende del mismo accidente numéricamente considerado, y no que un accidente semejante según la especie pueda ser introducido en otro sujeto en virtud del accidente que inhiere a algún sujeto natural. Y es preciso que esto acontezca en toda acción natural. También es falso lo que suponen: que todas las formas son accidentes. Porque así no habría en las realidades naturales ningún ser substancial, cuyo principio no puede ser la forma accidental, sino solamente la sustancial. Además, no habría generación ni corrupción, y se seguirían muchos otros inconvenientes [...]

calidum, cum tamen hoc iudicet sensus, cuius iudicium in proprio sensibili non errat.

Repugnat etiam rationi, per quam ostenditur in rebus naturalibus nihil esse frustra.

Nisi autem res naturales aliquid agerent, frustra essent eis formae et virtutes naturales collatae: sicut si cultellus non incideret, frustra haberet acumen. Frustra etiam requireretur appositio ignis ad ligna, si Deus absque igne ligna combureret.

Repugnat etiam divinae bonitati, quae sui communicativa est; ex quo factum est quod res Deo similes fierent non solum in esse, sed etiam in agere. Ratio vero quam pro se inducunt, est omnino frivola. Nam cum dicitur accidens de subiecto in subiectum aliud non transire, intelligitur de accidente eodem secundum numerum, non quia simile accidens secundum speciem possit induci in aliud subiectum virtute accidentis quod alicui subiecto naturali inest. Et hoc est necesse in omni actione naturali contingere. Falsum etiam est quod supponunt, omnes formas esse accidentia: quia sic nullum esset in rebus naturalibus esse substantiale, cuius principium forma accidentalis esse non potest, sed substantialis tantum. Periret etiam generatio et corruptio, et multa alia inconuenientia sequerentur [...]

Luego, no hay que entender de tal manera que Dios obra en toda realidad natural, como si la realidad natural nada obrase, sino que Dios obra en la misma naturaleza o voluntad operante; cómo pueda entenderse esto, por cierto, debe mostrarse.

Pues hay que saber que una realidad puede decirse *causa de la acción* de otra realidad de múltiples maneras.

De acuerdo a un primer modo, porque le da la virtud de obrar, como se dice en el IV libro *De los Físicos*, que quien produce mueve lo pesado y lo liviano en cuanto da la virtud por la cual se sigue tal movimiento. Y de este modo Dios obra todas las acciones de la naturaleza, porque ha dado a las realidades naturales las virtudes por las cuales pueden obrar, no solamente como quien produce da la virtud a lo pesado y a lo liviano y no la conserva ulteriormente, sino como quien mantiene continuamente la virtud en el ser, porque es causa de la virtud conferida, no solamente en cuanto al hacerse, como el que engendra, sino también en cuanto al ser. De modo que puede decirse que Dios es causa de la acción en cuanto causa y conserva en el ser la virtud natural [...]

Según un tercer modo, se dice que una realidad es causa de la acción de otra en cuanto la mueve a obrar. En lo cual no se entiende un don o una conservación de la virtud activa, sino la aplicación de la virtud a la acción, como el hombre es causa de la incisión del cuchillo por el

Non ergo sic est intelligendum quod Deus in omni re naturali operetur, quasi res naturalis nihil operetur; sed quia in ipsa natura vel voluntate operante Deus operatur: quod quidem qualiter intelligi possit, ostendendum est.

Sciendum namque est, quod actionis alicuius rei res alia potest dici causa multipliciter.

Uno modo quia tribuit ei virtutem operandi; sicut dicitur in IV Physic., quod generans movet grave et leve, in quantum dat virtutem per quam consequitur talis motus: et hoc modo Deus agit omnes actiones naturae, quia dedit rebus naturalibus virtutes per quas agere possunt, non solum sicut generans virtutem tribuit gravi et levi, et eam ulterius non conservat, sed sicut continue tenens virtutem in esse, quia est causa virtutis collatae, non solum quantum ad fieri sicut generans, sed etiam quantum ad esse, ut sic possit dici Deus causa actionis in quantum causat et conservat virtutem naturalem in esse [...]

Tertio modo dicitur una res esse causa actionis alterius in quantum movet eam ad agendum; in quo non intelligitur collatio aut conservatio virtutis activae, sed applicatio virtutis ad actionem; sicut homo est causa incisionis cultelli ex hoc ipso quod ap-

hecho mismo que aplica el filo del cuchillo para cortar, moviéndolo.

Y porque la naturaleza inferior [que es] agente no obra sino [en cuanto es] movida, dado que tales cuerpos inferiores son modificadores [en tanto que] modificados, mientras que el cielo es modificador no modificado, y sin embargo no es moviente sino en cuanto movido, y esto no cesa hasta que se llegue a Dios, se sigue por necesidad que Dios es causa de la acción de cualquier realidad natural como quien mueve y aplica la virtud para obrar.

Pero, aún más, encontramos que según el orden de las causas se da el orden de los efectos, que es necesario en razón de la semejanza del efecto y de la causa. Ni la causa segunda puede [alcanzar] el efecto de la causa primera por virtud propia, aunque sea instrumento de la causa primera respecto a ese efecto. Pues el instrumento es en cierta manera causa del efecto de la causa principal, no por la forma o la virtud propia, sino en cuanto participa algo de la virtud de la causa principal por su movimiento, como el hacha no es causa de la cosa artificada por la forma o virtud propia, sino por la virtud del artífice desde donde se mueve y la participa en cierta manera.

Por lo que, de acuerdo a un cuarto modo, uno es causa de la acción de otro como el agente principal es causa de la acción del instrumento, y de este modo también es preciso decir que Dios es causa de toda acción de la realidad na-

plicat acumen cultelli ad incidendum movendo ipsum.

Et quia natura inferior agens non agit nisi mota, eo quod huiusmodi corpora inferiora sunt alterantia alterata; caelum autem est alterans non alteratum, et tamen non est movens nisi motum, et hoc non cessat quousque perveniatur ad Deum: sequitur de necessitate quod Deus sit causa actionis cuiuslibet rei naturalis ut movens et applicans virtutem ad agendum.

Sed ulterius invenimus, secundum ordinem causarum, esse ordinem effectuum, quod necesse est propter similitudinem effectus et causae. Nec causa secunda potest in effectum causae primae per virtutem propriam, quamvis sit instrumentum causae primae respectu illius effectus. Instrumentum enim est causa quodammodo effectus principalis causae, non per formam vel virtutem propriam, sed in quantum participat aliquid de virtute principalis causae per motum eius, sicut dolabra non est causa rei artificatae per formam vel virtutem propriam, sed per virtutem artificis a quo movetur et eam quoquomodo participat.

Unde quarto modo unum est causa actionis alterius, sicut principale agens est causa actionis instrumenti; et hoc modo etiam oportet dicere, quod Deus est causa omnis actionis rei naturalis. Quanto enim aliqua causa

tural. En efecto, una causa es tanto más eminente, en tanto más común y más eficaz, y en tanto es más eficaz, penetra más profundamente en el efecto, y desde una potencia más remota lo reduce al acto.

Ahora bien, en cada realidad natural encontramos que es ente y que es realidad natural, y que es de tal o cual naturaleza. De los cuales, lo primero es común a todos los entes; lo segundo, a todas las realidades naturales; lo tercero, a una especie; y lo cuarto, si agregamos los accidentes, es propio de este individuo. Luego, este individuo, obrando, no puede constituir otro semejante en especie a no ser en cuanto es instrumento de esa causa que se refiere a toda la especie, y aún más, a todo el ser de la naturaleza inferior. Y en razón de esto, nada obra en lo específico en estas realidades inferiores sino por virtud del cuerpo celeste, ni algo obra en orden al ser sino por virtud de Dios.

Pues el mismo ser es el efecto más común, primero y más íntimo a todos los otros efectos. Y por esto, a solo Dios compete tal efecto según la propia virtud. De donde también, como se dice en el libro *Sobre las Causas*, la inteligencia no da el ser sino en cuanto hay en ella una virtud divina.

Así pues, Dios es causa de toda acción en cuanto cualquier agente es instrumento de la virtud divina que obra. En consecuencia, si consideramos los agentes supuestos, cualquier agente particular es inmediato respecto a su efecto. En

est altior, tanto est communior et efficacior, et quanto est efficacior, tanto profundius ingreditur in effectum, et de remotiori potentia ipsum reducit in actum.

In qualibet autem re naturali invenimus quod est ens et quod est res naturalis, et quod est talis vel talis naturae. Quorum primum est commune omnibus entibus; secundum omnibus rebus naturalibus; tertium in una specie; et quartum, si addamus accidentia, est proprium huic individuo. Hoc ergo individuum agendo non potest constituere aliud in simili specie nisi prout est instrumentum illius causae, quae respicit totam speciem et ulterius totum esse naturae inferioris. Et propter hoc nihil agit ad speciem in istis inferioribus nisi per virtutem corporis caelestis, nec aliquid agit ad esse nisi per virtutem Dei.

Ipsium enim esse est communissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus; et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus: unde etiam, ut dicitur in Lib. De Causis, intelligentia non dat esse, nisi prout est in ea virtus divina.

Sic ergo Deus est causa omnis actionis, prout quodlibet agens est instrumentum divinae virtutis operantis. Sic ergo si consideremus supposita agentia, quodlibet agens particulare est immediatum ad suum effectum.

cambio, si consideramos la virtud por la cual se realiza la acción, así la virtud de la causa superior será más inmediata al efecto que la virtud de la [causa] inferior, pues la virtud inferior no se une al efecto sino por virtud de la [causa] superior. De donde se dice en el libro *Sobre las Causas*, que la virtud de la causa primera obra prioritariamente en lo causado, y penetra más vehementemente en el mismo.

Así pues, es preciso que la virtud divina esté presente a cualquier realidad agente, como es preciso que la virtud del cuerpo celeste esté presente a cualquier cuerpo agente que sea elemento. Pero difiere en lo siguiente: dondequiera que está la virtud divina, está la esencia divina, pero la esencia del cuerpo celeste no está dondequiera que está su virtud. Y además, Dios es su virtud, no así el cuerpo celeste.

Y por esto, puede decirse que Dios obra en cualquier realidad, en cuanto toda realidad necesita de su virtud para obrar. En cambio, no puede propiamente decirse que el cielo siempre obra en el cuerpo que es elemento, aunque por su virtud el cuerpo que es elemento obre. Así entonces, Dios es causa de la acción de todo en cuanto da la virtud de obrar, en cuanto la conserva, en cuanto [la] aplica a la acción, y en cuanto por su virtud toda otra virtud obra. Y si unimos todo esto, que Dios sea su virtud y que está intrínsecamente en toda realidad, no como parte de la esencia, sino como quien mantiene la cosa en el ser, se sigue

Si autem consideremus virtutem qua fit actio, sic virtus superioris causae erit immediatior effectui quam virtus inferioris; nam virtus inferior non coniungitur effectui nisi per virtutem superioris; unde dicitur in Lib. De Caus., quod virtus causae primae prius agit in causatum, et vehementius ingreditur in ipsum.

Sic ergo oportet virtutem divinam adesse cuilibet rei agenti, sicut virtutem corporis caelestis oportet adesse cuilibet corpori elementari agenti. Sed in hoc differt; quia ubicumque est virtus divina, est essentia divina; non autem essentia corporis caelestis est ubicumque est sua virtus: et iterum Deus est sua virtus, non autem corpus caeleste.

Et ideo potest dici quod Deus in qualibet re operatur in quantum eius virtute quaelibet res indiget ad agendum: non autem potest proprie dici quod caelum semper agit in corpore elementari, licet eius virtute corpus elementare agit. Sic ergo Deus est causa actionis cuiuslibet in quantum dat virtutem agendi, et in quantum conservat eam, et in quantum applicat actioni, et in quantum eius virtute omnis alia virtus agit. Et cum coniunxerimus his, quod Deus sit sua virtus, et quod sit intra rem quamlibet non sicut pars essentiae, sed sicut tenens rem in esse, sequetur quod ipse in

que Él mismo obra inmediatamente en todo operante, sin excluir la operación de la voluntad y de la naturaleza. *quolibet operante immediate operetur, non exclusa operatione voluntatis et naturae.*

Este texto ha sido transcrito parcialmente en la tesis sobre la causa eficiente. Allí se lo reprodujo en lo concerniente a la división de la causa eficiente por la propia índole de la misma, según la razón entitativa de causa y, en primer término, según una subordinación causal. Hace, en ese caso, a una diversidad causal que ahora se compagina en la subordinación *per se* respecto a Dios, desde donde se totaliza el sentido de la diversidad causal. También ha sido transcrito parcialmente como implicancia intuitiva que abre a una consideración de *teología filosófica*. Desde el axioma *todo agente obra en cuanto está en acto (omne agens agit in quantum est in actu)*, el tema se abre al *esse* según una subordinación causal. Allí aparece como problema. Ahora hemos presentado el texto en todo lo que nos interesa aquí. Hace a una visión global intelectual resolutive que percibe la subordinación *per se* desde Dios y se ha resuelto, en última instancia, el problema que quedaba inconcluso en el tema de la causa eficiente en el ámbito del ente finito.

Cabe plantear además el tema de la instrumentalidad de la virtud natural respecto al *esse*:

Q. D. De pot., q. 3, a. 7, ad 7:

La virtud natural que es conferida a las realidades naturales en su institución, está en ellas como cierta forma que tiene un ser constante y firme en la naturaleza.

Pero aquello que es realizado por Dios en la realidad natural, por lo que obra actualmente, está como sola intención, teniendo un cierto ser incompleto, al modo con el cual los colores están en el aire, y la virtud del arte en el instrumento del artífice. Luego, así como mediante el arte se puede dar el filo al serrucho para que sea en él una forma permanente, aunque no se le puede conceder que

Virtus naturalis quae est rebus naturalibus in sua institutione collata, inest eis ut quaedam forma habens esse ratum et firmum in natura.

Sed id quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est ut intentio sola, habens esse quoddam incompletum, per modum quo colores sunt in aere, et virtus artis in instrumento artificis. Sicut ergo securi per artem dari potuit acumen, ut esset forma in ea permanens, non autem dari ei potuit quod vis artis esset in ea quasi quaedam forma

la fuerza del arte esté en él como una forma permanente, salvo que tuviera ineligencia, del mismo modo se puede conferir a la realidad natural la virtud propia como forma permanente en ella, pero no la fuerza por la que obra en orden al ser como instrumento de la primera causa, salvo que se le concediese ser el principio universal de ser. Y aún más, no se puede conferir a la virtud natural que se mueva a sí misma, ni que se conserve en el ser. De donde, así como se evidencia que no corresponde conferir al instrumento del artífice que obre sin el movimiento del arte, del mismo modo no se puede conferir a la realidad natural que obre sin la operación divina.

II C. G., cap. 21 [973 - 974]:

Todo lo que es causado según alguna naturaleza, no puede ser primera causa de esa naturaleza, sino segunda e instrumental. En efecto, Sócrates, puesto que tiene causa de su humanidad, no puede ser primera causa de la humanidad, porque, dado que su humanidad está causada por algo, se seguiría que sería causa de sí mismo, en cuanto es aquello que es por la humanidad. En consecuencia, es preciso que el engendrante unívoco sea como agente instrumental respecto de aquello que es causa primaria de toda la especie. Y de aquí se hace preciso que todas las causas agentes inferiores se reduzcan a las causas superiores, como las instrumentales a las primarias. Ahora bien, toda otra substancia al margen de

permanens, nisi haberet intellectum; ita rei naturali potuit conferri virtus propria, ut forma in ipsa permanens, non autem vis qua agit ad esse ut instrumentum primae causae; nisi daretur ei quod esset universale essendi principium: nec iterum virtuti naturali conferri potuit ut moveret se ipsam, nec ut conservaret se in esse: unde sicut patet quod instrumento artificis conferri non oportuit quod operaretur absque motu artis; ita rei naturali conferri non potuit quod operaretur absque operatione divina.

Quicquid est causatum secundum aliquam naturam, non potest esse prima causa illius naturae, sed secunda et instrumentalis. Socrates enim, quia habet suae humanitatis causam, non potest esse prima humanitatis causa: quia, cum humanitas sua sit ab aliquo causata, sequeretur quod esset sui ipsius causa, cum sit id quod est per humanitatem. Et ideo oportet quod generans univocum sit quasi agens instrumentale respectu eius quod est causa primaria totius speciei. Et inde est quod oportet omnes causas inferiores agentes reduci in causas superiores sicut instrumentales in primarias. Omnis autem alia substantia praeter Deum habet esse causatum ab

Dios tiene el ser causado por otro, como se ha probado antes. Luego, es imposible que sea causa del ser excepto como instrumental y agente en virtud de otra.

Ahora bien, el instrumento nunca se aplica sino para causar algo por medio del movimiento, pues la razón de *instrumento* es que sea moviente movido. Es así que la creación no es movimiento, como se ha mostrado. Consiguientemente, ninguna substancia al margen de Dios puede crear algo.

Además, el instrumento se aplica en razón de su conveniencia con lo causado, para que sea medio entre la causa primera y lo causado, y alcance a ambos, y así la influencia de lo primero llegue a lo causado mediante el instrumento.

De donde sería preciso que hubiese algo que reciba la influencia de lo primero en aquello que es causado por el instrumento. Lo cual es contrario a la razón de *creación*, porque no presupone nada.

Queda como consecuencia que ningún otro fuera de Dios puede crear, ni como agente principal ni como instrumento.

alio, ut supra probatum est. Impossibile est igitur quod sit causa essendi nisi sicut instrumentalis et agens in virtute alterius.

Instrumentum autem nunquam adhibetur nisi ad causandum aliquid per viam motus: est enim ratio instrumenti quod sit movens motum. Creatio autem non est motus, ut ostensum est. Nulla igitur substantia praeter Deum potest aliquid creare.

Item. Instrumentum adhibetur propter convenientiam eius cum causato, ut sit medium inter causam primam et causatum et attingat utrumque, et sic influentia primi perveniat ad causatum per instrumentum.

Unde oportet quod sit aliquid recipiens primi influentiam in eo quod per instrumentum causatur. Quod est contra rationem creationis: nam nihil praesupponit.

Relinquitur igitur quod nihil aliud praeter Deum potest creare, neque sicut principale agens neque sicut instrumentum.

Tema XI

III: reflexión final causal desde Dios

Hemos mostrado resolutivamente todo el espectro de la causalidad divina respecto a las creaturas. Ello abarca su producción y su gobierno. De este modo, las diversas consideraciones de la *visión resolutiva causal desde Dios* nos lleva, casi como una exigencia lógica, a formular una reflexión final que valore el alcance de la causa divina y consiguientemente de la virtud natural y/o de la causa finita como semejanza dependiente entitativamente de Dios. Se podrá percibir mejor en estos textos la perfección de Dios como causa primera suprema universal de todo entitativo finito. Además, corresponde a la misma perfección de Dios que la realidad finita asuma también el ser causa.

Con este criterio presentamos en primer término:

III C. G., cap. 69 [2444]; [2447 - 2448]:

Luego, si [Dios] ha comunicado a otros su semejanza en cuanto al ser, en la medida en que ha producido las cosas en el ser, se sigue que les comunicó su semejanza en cuanto al obrar, como que también las realidades creadas tienen acciones propias.

Aún más. Quitar el orden a las cosas creadas es quitarles lo que tienen como óptimo, pues cada una en sí misma es buena, y todas simultáneamente son óptimas en razón del orden del universo, pues el todo siempre es mejor que las partes y el fin de las mismas. Ahora bien, si a las cosas se les quitan las acciones, se les quita el orden de las realidades entre sí. En efecto, no hay unión respecto a la unidad del orden de las

Si igitur communicavit aliis similitudinem suam quantum ad esse, inquantum res in esse produxit, consequens est quod communicaverit eis similitudinem suam quantum ad agere, ut etiam res creatae habeant proprias actiones.

Adhuc. Subtrahere ordinem rebus creatis est eis subtrahere id quod optimum habent: nam singula in seipsis sunt bona, simul autem omnia sunt optima, propter ordinem universi; semper enim totum est melius partibus et finis ipsarum. Si autem rebus subtrahantur actiones, subtrahitur ordo rerum ad invicem: rerum enim quae sunt diversae secundum suas naturas, non est colligatio in ordinis

realidades que son diversas según sus naturalezas, a no ser por el hecho de que algunas obran y otras padecen.

En consecuencia, no es conveniente decir que las realidades no tengan acciones propias.

Además. Si los efectos no son producidos por la acción de las cosas creadas, sino solamente por la acción de Dios, es imposible que por los efectos se manifieste la virtud de alguna causa creada, porque el efecto no muestra la virtud de la causa sino en razón de la acción que, procediendo de la virtud, termina en el efecto.

Así, la naturaleza de la causa no se conoce por el efecto, sino en cuanto por el mismo se conoce su virtud, que sigue a la naturaleza.

Consiguientemente, si las realidades creadas no tuviesen acciones para producir efectos, se seguiría que nunca podría ser conocida por el efecto la naturaleza de una realidad creada. Y así se nos quitaría todo conocimiento de la ciencia natural, en la cual se asumen principalmente las demostraciones por el efecto.

Queda indicada resolutive desde Dios la producción y conservación en el ser de todas las realidades finitas. Eso contiene todas las implicancias estrictamente metafísicas que en su momento han sido desarrolladas. Desde allí aparece fundamentado también resolutive desde Dios, con lo que esta expresión significa ya, todo el tratamiento de las causas en las realidades finitas, hasta tal punto que su negación lleva a la destrucción de la virtud natural, lo cual es destruir el conocimiento natural de estas realidades. Sería una actitud escéptica contraria a lo que comprobamos como conocimiento natural. Esta capacidad filosófica para el conocimiento de las realidades creadas ya ha

unitatem nisi per hoc quod quaedam agunt et quaedam patiuntur.

Inconueniens igitur est dicere quod res non habeant proprias actiones.

Amplius. Si effectus non producuntur ex actione rerum creatarum, sed solum ex actione Dei, impossibile est quod per effectus manifestetur virtus alicuius causae creatae: non enim effectus ostendit virtutem causae nisi ratione actionis quae, a virtute procedens, ad effectum terminatur.

Natura autem causae non cognoscitur per effectum nisi in quantum per ipsum cognoscitur virtus eius, quae naturam consequitur.

Si igitur res creatae non habeant actiones ad producendos effectus, sequetur quod nunquam natura alicuius rei creatae poterit cognosci per effectum. Et sic subtrahitur nobis omnis cognitio scientiae naturalis, in qua praecipue demonstrationes per effectum sumuntur.

sido afirmada (II C.G. 4; I q. 105, a. 5, c.). De aquí aparece también la función sapiencial rectora de esta disciplina respecto a la ciencia natural.

Con esto podemos transcribir en su totalidad un texto que ha significado el hilo conductor de toda esta obra en sus dos partes, desde su uso en el tema de la *analogía*, a través de su aplicación a la exposición de la *causa eficiente*, y que, como se leerá, culmina en la semejanza de todo ente, en cuanto ente, con Dios como el principio de donde procede.

I, q. 4, a. 3, c.:

Dado que la semejanza se establece según la conveniencia o comunicación en la forma, hay una múltiple semejanza según los muchos modos de comunicar en la forma. En efecto, algunos se dicen *semejantes*, los cuales convienen en la misma forma, según la misma razón y según el mismo modo; y éstos no solamente se dicen *semejantes*, sino *iguales* en su semejanza; como dos igualmente blancos se dicen *semejantes* en blancura. Y ésta es una semejanza perfectísima. De otro modo se dicen *semejantes* los que convienen en la forma, según la misma razón, pero no según el mismo modo, sino según más y menos; como lo menos blanco se dice *semejante* a lo más blanco. Y ésta semejanza es imperfecta. De acuerdo a un tercer modo se dicen *semejantes* algunos que convienen en la misma forma, pero no según la misma razón; como se evidencia en los agentes no unívocos.

En efecto, dado que todo agente obra [algo] similar a sí en cuanto es agente, pues cada uno obra según su forma, es necesario que en el efecto haya una semejanza de la forma del agente. Luego,

Cum similitudo attendatur secundum convenientiam vel communicationem in forma, multiplex est similitudo, secundum multos modos communicandi in forma. Quaedam enim dicuntur similia, quae communicant in eadem forma secundum eandem rationem, et secundum eundem modum, et haec non solum dicuntur similia, sed aequalia in sua similitudine; sicut duo aequaliter alba, dicuntur similia in albedine. Et haec est perfectissima similitudo. Alio modo dicuntur similia, quae communicant in forma secundum eandem rationem, et non secundum eundem modum, sed secundum magis et minus; ut minus album dicitur simile magis albo. Et haec est similitudo imperfecta. Tertio modo dicuntur aliqua similia, quae communicant in eadem forma, sed non secundum eandem rationem; ut patet in agentibus non univocis.

Cum enim omne agens agat sibi simile in quantum est agens, agit autem unumquodque secundum suam formam, necesse est quod in effectu sit similitudo formae agen-

si el agente está contenido en la misma especie que su efecto, se dará una semejanza en la forma entre quien hace y lo hecho según la misma razón de la especie, como el hombre engendra al hombre. En cambio, si el agente no está contenido en la misma especie, se dará una semejanza, pero no según la misma razón de la especie; como aquellos que son engendrados por virtud del sol, se acercan por cierto a alguna semejanza del sol, no de modo que reciban la forma del sol según la semejanza de la especie, sino según la semejanza del género.

Luego, si hay algún agente que no está contenido en el género, sus efectos se acercan aún más remotamente a la semejanza de la forma del agente; sin embargo, no de tal manera que participen la semejanza de la forma del agente según la misma razón de la especie o del género, sino según cierta analogía, como el mismo ser es común a todos. Y de este modo, aquello que procede de Dios, se le asemeja en cuanto es ente, como al primero y universal principio de todo ser.

tis. Si ergo agens sit contentum in eadem specie cum suo effectu, erit similitudo inter faciens et factum in forma, secundum eandem rationem speciei; sicut homo generat hominem. Si autem agens non sit contentum in eadem specie, erit similitudo, sed non secundum eandem rationem speciei, sicut ea quae generantur ex virtute solis, accedunt quidem ad aliquam similitudinem solis, non tamen ut recipiant formam solis secundum similitudinem speciei, sed secundum similitudinem generis.

Si igitur sit aliquod agens, quod non in genere contineatur, effectus eius adhuc magis accedent remote ad similitudinem formae agentis, non tamen ita quod participant similitudinem formae agentis secundum eandem rationem speciei aut generis, sed secundum aliqualem analogiam, sicut ipsum esse est commune omnibus. Et hoc modo illa quae sunt a Deo, assimilantur ei inquantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse.

He aquí un texto conclusivo de la disciplina sapiencial, y que ha marcado un proceso en el desarrollo de la asignatura desde la analogía por vía de causalidad. En efecto en la consideración de la analogía, según las exigencias de su tratamiento, se estableció la perspectiva causal como el fundamento de dicho tratamiento. Ahí debíamos transcribir el texto de *I*, q. 4, a. 3, c., aunque consideramos que su intelección en ese momento era mínimo, por cuanto refiere un tratamiento causal análogo que no ha sido desarrollado allí. Luego hemos podido percibir que la analogía estructura el desarrollo de la asignatura. Por un lado se planteó desde la perspectiva de una analogía de la substancia, y por otro lado se plantea en un orden de causalidad. En esta

segunda perspectiva consideramos como básico este texto, aún cuando su intelección y su solución escapen a la sola consideración de la analogía. Esto explica que dicho texto haya sido retomado al introducirnos en la consideración de los *principios del sujeto de esta disciplina*, porque la orientación analógica causal dada en el mismo responde a esta visión. Por eso, hemos encontrado este pasaje en el tema de *la causa eficiente*. Así hace, en una de sus partes, a la distinción de causas eficientes según semejanza causa-efecto. Y luego, por las mismas características de una causalidad análoga en referencia al *esse*, el texto aparece planteando implicancias intuitivas como problema abierto del axioma *todo agente obra en cuanto está en acto (omne agens agit in quantum est in actu)* respecto al *esse*. De ahí que su tratamiento debe ser resuelto en la *teología filosófica*. Por eso, de una manera especial encontramos este pasaje al llevar la perspectiva causal al tratado acerca de lo que filosóficamente podemos conocer de Dios. Es el término supremo de la *teología filosófica* y de toda la *disciplina sapiencial filosófica*.

De ahí en más, al final de todo el desarrollo de teología filosófica, como intuición resolutive causal analógica desde Dios, este texto adquiere la plenitud de su significado, que da una visión resolutive última de todo el planteamiento hecho. Y así ha sido transcripto en su totalidad, siendo éste el lugar de su completa intelección.

Si referimos directamente toda esta presentación en cuanto al *ser*, hay que decir:

I, q. 4, a. 3, ad. 3:

No se dice que haya semejanza de la creatura a Dios en razón de la comunicación en la forma según la misma razón de género y especie, sino solamente según analogía, es decir, en cuanto Dios es ente por esencia y los otros por participación.

Non dicitur esse similitudo creaturae ad Deum propter communicationem in forma secundum eandem rationem generis et speciei, sed secundum analogiam tantum; prout scilicet Deus est ens per essentiam, et alia per participationem.

Puede resultar interesante ampliar los términos aquí expuestos refiriendo los textos transcriptos al hablar de la diversidad de causas por subordinación causal: *Q. D. De verit.*, q. 24, a. 1, ad 4 y *Q. D. De verit.*, q. 5, a. 9, ad 10.

Ahora estos textos resultan plenamente inteligibles, y completan la visión de una subordinación causal desde Dios, subordinación que es analógica.

También resulta interesante retomar la perspectiva estrictamente analógica entre Dios y las creaturas dentro de este marco de causalidad divina considerada resolutive. Así se puede afirmar:

I, q. 13, a. 5, c.:

Es imposible que algo se predique de Dios y de las creaturas unívocamente. Porque todo efecto que no se adecua a la virtud de la causa agente, recibe la semejanza del agente, no según la misma razón, sino de modo deficiente. De tal modo que aquello que está en los efectos de modo separado y múltiple, en la causa está simplemente y del mismo modo. Como el sol produce según una virtud multiformes y variadas formas en estas [realidades] inferiores.

Impossibile est aliquid praedicari de Deo et creaturis univoce. Quia omnis effectus non adaequans virtutem causae agentis, recipit similitudinem agentis non secundum eandem rationem, sed deficiente, ita ut quod divisim et multipliciter est in effectibus, in causa est simpliciter et eodem modo; sicut sol secundum unam virtutem, multiformes et varias formas in istis inferioribus producit.

Q. D. De pot., q. 7, a. 7, c.:

Es imposible que algo se predique de Dios y de la creatura unívocamente. Lo cual se manifiesta por lo siguiente: porque todo efecto de un agente unívoco se adecua a la virtud del agente.

Ahora bien, ninguna creatura, dado que es finita, puede adecuarse a la virtud del primer agente, que es infinita.

Impossibile est aliquid univoce praedicari de Deo et creatura; quod ex hoc patet: nam omnis effectus agentis univoci adaequat virtutem agentis.

Nulla autem creatura, cum sit finita, potest adaequare virtutem primi agentis, cum sit infinita.

Bibliografía

Fuentes

S. Thomae Aquinatis:

- , *Compendium theologiae seu Brevis compilatio theologiae ad fratrem Raynaldum*, en *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, 42, Editori di San Tommaso, Roma, 1979.
- , *De ente et essentia*, en *Opuscula Philosophica*, Marietti, Taurini-Romae, 1954.
- , *De ente et essentia*, Vrin (M.-D. Roland Gosselin ed.), Paris, 1948.
- , *De principiis naturae*, en *Opuscula Philosophica*, Marietti, Taurini-Romae, 1954.
- , *De principio individuationis*, en *Opuscula Philosophica*, Marietti, Taurini-Romae, 1954.
- , *Expositio super librum Boethii De Trinitate*, Brill (Bruno Decker ed.), Leiden, 1965.
- , *Expositio libri Boethii De hebdomadibus*, en *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, 50, Commissio Leonina-Éditions Du Cerf, Roma Paris, 1992
- , *Exposición del "De Trinitate" de Boecio*, EUNSA (A. García Marqués, J. A. Fernández ed.), Pamplona, 1986.
- , *In Aristotelis libros Peri Hermeneias expositio*, Marietti, Taurini-Romae, 1964.
- , *In Aristotelis libros Posteriorum Analyticorum expositio*, Marietti, Taurini-Romae, 1964.
- , *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, Marietti, Taurini-Romae, 1964.
- , *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, Marietai, Taurini-Romae, 1964.
- , *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio*, Marietti, Taurini-Romae, 1965.
- , *In librum Boethii De Trinitate expositio*, en *Opuscula Theologica*, II, Marietti, Taurini-Romae, 1954.
- , *In librum Boethii De hebdomadibus expositio*, en *Opuscula Theologica*, II, Marietti, Taurini-Romae, 1954, Liber de Veritate Catholicae Fidei con-

- tra errores Infidelium qui dicitur Summa Contra Gentiles, II-III, Marietti, Taurini-Romae, 1961.
- , *Quaestiones Disputatae De anima*, II, Marietti, Taurini-Romae, 1949.
- , *Quaestiones Disputatae De malo*, II, Marietti, Taurini-Romae, 1949.
- , *Quaestiones Disputatae De potentia*, II, Marietti, Taurini-Romae, 1949.
- , *Quaestiones Disputatae De spiritualibus creaturis*, II, Marietti, Taurini-Romae, 1949.
- , *Quaestiones Disputatae De veritate*, I, Marietti, Taurini-Romae, 1949.
- , *Quaestiones quodlibetales*, Marietti, Taurini-Romae, 1949.
- , *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, I-X, Ediz. Studio Dominicano, Bologna, 2001-2002.
- , *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, I-II, P. Lethielleux (P. Mandonnet ed.), Parisiis, 1929.
- , *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, III-IV, P. Lethielleux (M. F. Moos ed.), Parisiis, 1947-1956.
- , *Summa Theologiae*, I-III, Marietti, Taurini-Romae, 1952-1962.
- Pietro Da Bergamo, *In opera Sancti Thomae Aquinatis index seu Tabula aurea*, Editiones Paulinae, Alba-Roma, 1960.
- Pseudo Thomae Aquinatis, *De natura generis*, en *Opuscula Philosophica*, Marietti, Taurini-Romae, 1954.

Otros estudios

- Aertsen, Jan A., *La Filosofía medieval y los trascendentales, Un estudio sobre Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2003.
- , "Method and Metaphysics. The *via resolutionis* in Thomas Aquinas", in R. Työrinoja et al. (eds.), *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy*, Helsinki, 1987, III, Helsinki, 1990, pp.3-12.
- , *Nature and Creature: Thomas Aquinas's Way of Thought. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters* 21, Brill, Leiden, 1988.
- , "Transzendental versus Kategorial: die zwiespältigkeit von Thomas' Philosophie? Eine kritische Studie", *Vivarium* 24-2 (1986) 143-157.
- Alvira, Tomás et al., *Metafísica*, Eunsa, Pamplona, 1982.
- Aristóteles, *Categorías*, en *Tratados de Lógica (Organon)*, Gredos, Madrid, 1982.

- , *Metafisica*, (edic. trilingüe de V. García Yebra), Gredos, Madrid, 1982.
- , *Atti del congresso internazionale: Tommaso d' Aquino nel suo Settimo Centenario*, Roma-Napoli, 17-24 aprile 1974, Edizione Dominicane Italiane, Napoli, 1975.
- Azcoaga Bengoechea, Ignacio M., "La universalidad de la causa primera", en Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis; Società Internazionale Tommaso d' Aquino (eds.), *Atti del Congresso Internazionale su l'umanesimo cristiano nel III millennio: la prospettiva di Tommaso d' Aquino, 21-25 Settembre 2003*, II, Vaticano, 2005, pp. 130-147.
- Balthasar, Nicolás, *La méthode en Métaphysique*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1943.
- Barbour, H.C., "Bonum communius ente: On the Priority of the Good in St. Thomas and the Essence of Thomism", en Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis; Società Internazionale Tommaso d' Aquino (eds.), *Atti del Congresso Internazionale su l'umanesimo cristiano nel III millennio: la prospettiva di Tommaso d' Aquino, 21-25 Settembre 2003*, II, Vaticano, 2005, pp. 169-181.
- Bastit, Michel, *Les principes des choses en ontologie médiévale: Thomas d' Aquin, Scot, Occam*, Editions Biere, Bordeaux, 1997.
- Bernardi, Brenno, *Studio sul significato di "esse", "forma", "essentia" nel primo libro dello Scriptum in Libros Sententiarum di San Tommaso d' Aquino*, Publications Universitaires Européennes, Berne-Francforts, 1984.
- Bergeron, Marcial, "La structure du concept latin de personae", *Études d'Hist. Litter. et Doctr. du XIII siècle* 2 (1932) 121-163.
- Blanche, F. A., "La notion d'analogie dans la philosophie de Saint Thomas", *Revue de Sciences Phil. et Theol.* 10 (1921) 169-193.
- Bontadini, Gustavo, "La concezione classica dell'essere e il contributo del tomismo", en *Atti del congresso internazionale: Tommaso d' Aquino nel suo Settimo Centenario*, Roma-Napoli, 17-24 aprile 1974, 6, Edizione Dominicane Italiane, Napoli, 1975, pp. 29-34.
- Buda, Carmine, "Evolución del concepto de persona", *Rev. de Filosofía* 15-57 (1956) 243-259.

- Cárdenas, Augusto C., *Breve tratado sobre la analogía*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1970.
- Cardona, Carlos, *Olvido y memoria del ser*, Eunsa, Pamplona, 1997.
- Canals Vidal, Francisco, *Para una fundamentación de la metafísica*, Publicaciones Cristiandad, Barcelona, 1968.
- Casaubon, Juan A., "Sobre los juicios analíticos y sintéticos y la posibilidad de la metafísica", *Sapientia* 107 (1973) 55-56.
- Castellani, Leonardo, *Elementos de Metafísica*, Penca, Buenos Aires, 1977.
- Centre d'études des religions du livre (ed.), *Dieu et l'être. Exégèses d'Exode 3,14 et de Coran 20, 11-24*, Études Augustiniennes, Paris, 1978.
- Clavell, Luis, *El Nombre propio de Dios*, Eunsa, Pamplona, 1980.
- Composta, D., "Consideración sull'intuizione dell'essere come questione fondamentale della metafísica", *Doctor Communis* 62 (1989) 125-136.
- D'Andrea, Marianus, O.P., *Praelectiones Metaphysicae*, Roma, 1952.
- De Zan, Julio, "Precisiones sobre la doctrina de la abstracción según Santo Tomás", *Sapientia*, 106 (1972) 335-350.
- Derisi, Octavio N., *La persona. Su esencia, su vida, su mundo*, Univ. Nac. de La Plata, La Plata, 1950.
- Doig, James C., "Aquinas on Metaphysical Method". *Philosophical Studies Ireland* 13 (1962) 20-36.
- , *Aquinas on Metaphysics: A Historico-Doctrinal Study of the Commentary on the Metaphysics*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1972.
- Donati, Silvia, "Utrum accidens possit existere sine subiecto. Aristotelische Metaphysik und christliche Theologie in den Physikkommentaren des 13. Jahrhunderts", en J. A. Aertsen; et al. (eds.), *Nach der Verurteilung von 1277*, Miscellanea Mediaevalia, Walter de Gruyter, Berlin, 2001, pp. 576-617.
- Fabro, Cornelio, *La Nozione Metafisica di partecipazione: secondo S. Tommaso d'Aquino*, 2° ed., Società Editrice Internazionale, Torino, 1950.
- , *Participation et causalité selon Thomas d'Aquin*, Publications Universitaires de Louvain, 1961.

- , “L’Obscurcissement de l’esse dans l’ècole thomiste”, *Revue Thomiste* Jul-Sept. (1958) 443-472.
- , *Curso de Metafísica*, Fac. de Filosofía, UCA, Buenos Aires, s.d.
- , “L’essere e il pensiero”, *Doctor Communis* 42 (1989) 189-192.
- , “The Transcendentality of ens - esse and the Ground of Metaphysics”, *International Philosophical Quarterly* 6 (1966) 389-427.
- , “Il nuovo problema dell’essere e la fondazione della metafisica.”, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 66 (1974) 475-510.
- Fernández de Viana, Félix, O.P., “Problemas actuales en el umbral de la metafísica”, *Estudios filosóficos* V (1956) 459-509, VI (1957) 5-51.
- Ferro, Luis S., O.P., “El poder dinámico de la persona humana”, *Estudios teológicos y filosóficos* VII 1-3 (1965), 33-67.
- Forment Giral, Eudaldo, *Ser y persona*, Edicions Universitat de Barcelona, Barcelona, 1982.
- García López, Jesús, “La raíz metafísica de la libertad”, en *III Semana Española de Filosofía*, Madrid, 1957, pp. 65-72.
- , *El Conocimiento filosófico de Dios*, Eunsa, Pamplona, 1995.
- , *Estudios de Metafísica tomista*, Eunsa, Pamplona, 1976.
- , *Metafísica tomista, Ontología, gnoseología y teología natural*, Eunsa, Pamplona, 2001.
- Gamarra, Daniel O., *Esencia y objeto*, Peter Lang, Berne-Francfort, 1990.
- Garrigou Lagrange, Reginaldo, “Definición de la metafísica”, *Sapientia* VIII (1953) 89-99.
- , “Los primeros principios y el tercer grado de abstracción”, *Sapientia*, II (1947) 299-303.
- Geiger, Louis B., *La participation dans la Philosophie de S. Thornas d’Aquin*, Vrin, Paris, 1942.
- Gelonch, Santiago R. M., *Separatio y objeto de la metafísica en Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2002.
- Gigon, André-Charles, *De la personne*, Imprimerie Saint-Canisius, Fribourg (Suisse), 1949.
- Gilson, Etienne, “El tomismo y las filosofías existenciales”, *Sapientia* II (1947) 106-117.

- , *Las constantes filosóficas del ser*, Eunsa, Pamplona, 2005.
- , *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid, 1981.
- , *E1 ser y la esencia*, Desclée de Brower, Buenos Aires, 1951.
- , *El ser y los filósofos*, Eunsa, Pamplona, 1979.
- , *El tomismo*, Eunsa, Pamplona, 1978.
- , *L'être et l'essence*, Vrin, Paris, 1948.
- , *Le Thomisme*, Vrin, Paris, 1947.
- Gómez Pérez, Rafael, *Introducción a la Metafísica*, Rialp, Madrid, 1978.
- González Álvarez, Ángel, "Ontología", en *Tratado de Metafísica*, I, Gredos, Madrid, 1961.
- , *Teología Natural*, Gredos, Madrid, 1986.
- , *Introducción a la metafísica*, Univ. Nac. de Cuyo, Mendoza, 1951.
- González, Luis Ángel, *Ser y participación, Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2001.
- , *Teología Natural*, Eunsa Pamplona, 1979.
- Gredt, Josef, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, II, Herder, Friburgi Brisgoviae, 1937.
- Grenet, Paul-Bernard, *Ontología*, Herder, Barcelona, 1965.
- Guitton, Jean, *El trabajo intelectual: consejos a los que estudian y a los que escriben*, Rialp, Madrid, 1981.
- Hellín, José, González, Ireneo, *Theodicea*, en *Philosophiae scholasticae summa*, III, Editorial Católica, Madrid, 1957.
- Hor Vath, Alessandro, O.P., *La sintesi scientifica di San Tommaso D'Aquino*, Torino, Roma, 1936.
- Hugon, Édouard, *Las veinticuatro tesis tomistas*, Porrúa, México, 1974.
- Iturralde Colombres, Carlos A., "Sobre el uso del nombre *metafísica*", *Universitas* 31 (1973) 9-25.
- Jolivet, Régis, *Metafísica*, en *Tratado de Filosofía*, III, Lohlé, Buenos Aires, 1966.
- Juan Pablo II, *Fides et ratio*, 1998.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Losada, Buenos Aires, 1965.

- Kelly, Matthew J., "Subject, substance, and accident in St. Thomas", *The New Scholasticism* 50-2 (1976) 232-236.
- Krempel, A., *La doctrine de la relation chez Saint Thornas; exposé historique et systématique*, J. Vrin, Paris, 1952.
- Klubertanz, George P., *St. Thomas Aquinas on Analogy: A Textual Analysis and Systematic Synthesis*, Loyola University Press, Chicago, 1960.
- Knasas, John F. X., "Necessity in the Tertia via", *The New Scholasticism* 52 (1978) 373-394.
- Kretzmann, Norman; Strump, Eleonore (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, Cambridge - New York, 1993.
- Lachance, Louis, *L'Être et ses propriétés*, Les Editions du Levrier, Montreal, 1950.
- Lacorte Tierz, Pablo M., *El actus essendi como fundamento de la verdad de las cosas según Santo Tomás*, Athenaeum Romanum Sanctae Crucis, Romae, 1992.
- Lombo, José A., *La persona en Tomás de Aquino. Un estudio histórico y sistemático*, Apollinare Studi, Roma, 2001.
- López López, José L., *Introducción a la Metafísica*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1985.
- López Salgado, Cesáreo, "Abstractio y Separatio como acceso a la metafísica", *Sapientia* 72 (1964) 102-116.
- , "Líneas generales del método metafísico", *Sapientia*, 12 (1957) 9-22.
- , "Unidad de ser y analogía en Santo Tomás de Aquino", *Sapientia*, 112, (1974) 107-124.
- Magnavacca, Silvia, *Léxico Técnico de Filosofía Medieval*, Miño y Davila, Buenos Aires, 2005.
- Manser, Gallus M., *La esencia del tomismo*, C.S.I.C. Instituto "Luis Vives" de Filosofía, Madrid, 1947.
- Marechal, Joseph, *El punto de partida de la Metafísica*, Gredos, Madrid, 1958.
- Maritain, Jacques, "Sur la notion de subsistence", *Revue Thomiste* 54 (1954) 242-256.

- , *Breve tratado acerca de la existencia y de lo existente*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1949.
- , *Humanisme intégral*, Aubier, Paris, 1947.
- , *Humanismo integral*, Lohlé, Buenos Aires, 1966.
- McInerny, Ralph M., *Aquinas and Analogy*, The Catholic University of America Press, Washington, 1996.
- , *Being and Predication: Thomistic Interpretations*, The Catholic University of America Press, Washington, 1986.
- , *Boethius and Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington, 1990.
- McLean, George F., "Metaphysical Method and Philosophy of Religion", en *Atti del congresso internazionale: Tommaso d' Aquino nel suo Settimo Centerario*, Roma-Napoli, 17-24 aprile 1974, 6, Edizione Dominicane Italiane, Napoli, 1975, pp 276-282.
- Montagnes, Bernard, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Publications Universitaires, Louvain, 1963.
- Muñiz, Francisco, "El constitutivo formal de la persona creada en la tradición tomista", *Ciencia Tomista* 212 (1945) 5-89, 219 (1946) 201-293.
- Nedoncelle, Maurice, "Les variations de Boece sur la personne", *Rev. Sc.Rel.* 29 (1955) 201-238.
- Nicolas, Marie-Joseph, "L'idée de nature dans la pensée de saint Thomas d'Aquin". *Revue Thomiste* 74 (1974) 533-590.
- Orrego, Santiago, *El ser como perfección en el pensamiento de Tomás de Aquino*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.
- Pablo VI, *Lumen Ecclesiae*, 1974.
- Pattin, Adriaan, "Le relation transcendentale et la synthèse metaphysique thomiste", en *Atti del congresso internazionale: Tommaso d' Aquino nel suo Settimo Centerario*, Roma-Napoli, 17-24 aprile 1974, 6, Edizione Dominicane Italiane, Napoli, 1975, pp 303-310.
- Penido Maurilio T-L., *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Vrin, Paris, 1931.
- Pérez Guerrero, Javier, *La Creación como asimilación a Dios, Un estudio desde Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1996.

- Pérez Muñiz, Francisco, "Existencia y necesidad de una ciencia metafísica", *Rev. Fil.* I (1942) 215-255.
- Philippe, Marie-Dominique, *L'Être. Recherche d'une philosophie première*, Tequi, Paris, 1972-74.
- , *Une philosophie de l'être est-elle encore possible?*, Tequi, Paris, 1975.
- , "Analyse de l'être chez Saint Thomas", en *Atti del congresso internazionale: Tommaso d' Aquino nel suo Settimo Centerario*, Roma-Napoli, 17-24 aprile 1974, 6, Edizione Dominicane Italiane, Napoli, 1975, pp 9-28.
- Prado, Norberto del, *De veritate fundamentalis philosophiae christianae*, Ex Typis Consociationis Sancti Pauli, Friburgi Helvetiorum, 1911.
- Ramírez, Santiago M., "De analogia secundum doctrinam aristotelico thomisticam", *Ciencia Tomista* 25 (1922) 17-38.
- , "De Analogia", en *Opera omnia*, C.S.I.C. Instituto "Luis Vives" de Filosofía, Madrid, 1971.
- , *De ordine placita quaedam Thomistica*, Aldecoa, Burgos, 1963.
- , "En torno a un famoso texto de Santo Tomás sobre la analogía", *Sapientia* 8 (1953) 166-192.
- Robert, J.D., "La metaphysique, science distincte de toute autre discipline philosophique, selon saint Thomas D' Aquin", en *Divus Thomas* (Piacenza) 50 (1947) 206-223.
- Rodríguez, Victorino, "El ser que es objeto de la metafísica según la interpretación tomista", *Est. Fil.* 36 (1965) 283-312, 461-492.
- Salcedo, Leovigildo, Iturrioz, Iesu, *Metaphysica generalis*, en *Philosophiae scholasticae summa*, I, BAC, Madrid, 1953.
- Sanguineti, Juan José, *La filosofía de la ciencia según Sto. Tomás*, Eunsa, Pamplona, 1977.
- Schiltz, E., "Individuum vagum. La notion thomiste de la personnalité humaine", *Divus Thomas* 36 (1933) 567-589.
- , "La place du "quod est" et du "quo est" dans la metaphysique thomiste", *Divus Thomas* 40 (1937) pp. 22-55.
- Schillebeeckx, Edward, *Revelación y teología*, Sígueme, Salamanca, 1968.

- Sertilanges, Antonin-Dalmace, *Las grandes tesis de la filosofía tomista*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1948.
- , *Les grandes theses de la philosophie thomiste*, Bibliotheque Catholique des Sciences Religieuses, Bruxelles, 1927.
- Todoli, José, “La persona desde el punto de vista metafísico”, *Rev.Ps.Gen. Apl.* 28 (1953), 657-680.
- Toinet, Paul, “L’etre, demeure commune en philosophie et en theologie”, en *Atti del congresso internazionale:Tommaso d’ Aquino nel suo Settimo Centerario*, Roma-Napoli, 17-24 aprile 1974, 6, Edizione Dominicane Italiane, Napoli, 1975, pp 410-425.
- Tyn, Tomas, *Metafisica della sostanza. Partecipazione e analogia entis*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1991.
- Ugarte, Francisco, *Metafisica de la esencia, Un estudio desde Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2001.
- Urdanoz, Teófilo, “Los dos planos de la metafísica y de la fenomenología”, *Sapientia* 115 (1975) 13-36.
- Velde, Rudi A. te, «Schöpfung und Partizipation». A. Speer (ed.), *Thomas von Aquin: Summa Theologiae. Werkinterpretationen*, De Gruyter, Berlin, 2005.
- Vicente, Rodrigo J., “El verdadero objeto de la metafísica según Sto. Tomás”, en *Atti del congresso internazionale:Tommaso d’ Aquino nel suo Settimo Centerario*, Roma-Napoli, 17-24 aprile 1974, 6, Edizione Dominicane Italiane, Napoli, 1975, pp. 426-434.
- Webert, J., *Essai de métaphysique thomiste*, Éditions de la Revue des Jeunes, Paris, 1927.
- Welschen, R.R., “La personne, son concept d’après saint Thomas”, *Revue Tomiste* 24 (1919) 1-26.
- Wojtyla, Karol, *Persona y acción*, BAC, Madrid, 1982.
- Zimmermann, Albert, *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert, Texte und Untersuchungen*, Peeters Leuven 1998.

Este libro se terminó de imprimir
en mayo de 2015
en los Talleres de Artes Gráficas Crivelli,
Salta, Argentina
www.agcrivelli.com.ar

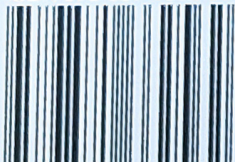
La sabiduría filosófica siguiendo las huellas de santo Tomás

Santo Tomás, un eminente teólogo, utiliza nociones filosóficas en orden a profundizar lo que está contenido para el hombre en el dato revelado. Así podemos encontrar en él las pistas de un conjunto de nociones que conforman una sabiduría filosófica.

Este libro apunta, entonces, a señalar el entramado filosófico sapiencial que encontramos en el santo doctor. Con esto se da una guía de estudio de lo que hace a Metafísica, Filosofía Primera y Teología Filosófica que sirve de base para conocer las grandes líneas del pensamiento de santo Tomás.

La obra consta de una versión bilingüe latín-castellano haciendo posible a quienes desconocen el idioma original en que fue escrita, el acceso directo a las fuentes.

ISBN 978-987-1662-56-2



9 789871 662562



Editorial
UNSTA

9 de Julio 191
Tel. Fax: 54 381 4101 154
E-mail: editorial@unsta.edu.ar
T4000IHC - San Miguel de Tucumán
Argentina