

Apuntes de Metafísica II

(*ad usum privatum studentium*)

Prof. Abelardo Bazó Canelón

PARTE III: LOS ASPECTOS TRASCENDENTALES DEL ENTE

Capítulo I. Visión de conjunto de los trascendentales

1. Origen de la doctrina de los trascendentales

La metafísica estudia el ente en todas sus dimensiones. También estudia todos los aspectos comunes a todos los entes. Son aspectos propios del ser, que manifiestan su perfección: **la unidad, la verdad, la bondad y la belleza.**

Estas propiedades acompañan a todos los entes: trascienden cualquier división en regiones, áreas o sectores de la realidad. Por ello se llaman trascendentales.

Trascendental (en griego *hyper-bainen*), significa andar más allá (*trans- scando*). De allí la palabra trascendencia: aquello que supera lo inmediato. Hablamos de Dios como el ser absolutamente trascendente, porque va más allá del mundo creado.

Para Kant, *trascendental* es el conocimiento que no se ocupa de los objetos, sino del modo de conocimiento de los objetos, en cuando ese conocimiento puede ser posible *a priori*. Es la trascendencia de las condiciones a priori del conocimiento.

Las propiedades trascendentales se dan en todas las categorías, las trascienden.

Desde el inicio de la filosofía se comenzó a forjar la doctrina de los trascendentales. Parménides, identificó el ente con el pensamiento, y con lo Uno (todo ente necesariamente es único). Esto es una consecuencia del principio de identidad, propuesto por Parménides.

Según Platón, el principio supremo es el bien. Aristóteles en sus obras deja clara la trascendentalidad del bien y de lo verdadero, aunque no lo formula explícitamente. La filosofía griega no trató la cuestión sistemáticamente.

El primero que estudia sistemáticamente los trascendentales es Felipe el Canciller en su *Summa de bono* (1236). La teoría fue desarrollada por San Alberto Magno, Alejandro de Hales y Santo Tomás de Aquino.

El primero que elabora un tratado sistemático de los trascendentales es Crisóstomo Javelli (1470-1538): *Tractatus de transcendentalibus*.

Esta doctrina se desarrolló posteriormente. Quiso refutar las teorías maniqueas (como la de los cátaros del siglo XII), que negaban la bondad intrínseca de las criaturas.

2. Aspecto antropológico de la doctrina de los trascendentales

“El alma humana es de alguna manera todas las cosas” (Aristóteles): el alma humana está abierta al ser y a todos sus aspectos (se trasciende a sí misma, va más allá de ella misma). Por ejemplo, desde su infancia, la persona capta que el amor de su madre es uno, que es bueno, que es verdadero y que la alegría que suscita es algo bello.

Toda persona humana busca la plenitud del ser, tiene un profundo deseo de conocer la verdad, todo lo que quiere lo quiere en cuanto es bueno, las cosas que desea alcanzar las desea en su unidad, como entes concretos y distintos. Además, hay un deseo intrínseco de belleza, tanto de poseerla como de contemplarla.

El hombre está en una continua búsqueda de plenitud, y ésta, si quiere ser tal, debe poseer todos los aspectos trascendentales. Nada es pleno si le falta unidad, verdad, bondad o belleza. Nada es pleno si no existe, si no tiene ser. Esta plenitud se encuentra de modo perfecto en el Ser que es fuente de unidad, verdad, bondad y belleza, esto es, en Dios mismo. Por ello el hombre tiende, consciente o inconscientemente, a Dios, lo desea con todas sus fuerzas, aunque no lo conozca, y tiende naturalmente a todo aquello que tiene en su ser algún destello de lo divino.

3. Enriquecimiento del conocimiento sobre el ente

Todas las cosas que conocemos tienen algo en común. Cada una de ellas tiene el ser. Lo primero que conocemos de las cosas es que son, y nuestro conocimiento de las cosas se va enriqueciendo, captando que tienen unidad, que son verdaderas, buenas y en cierto modo, bellas. Una vez que conocemos cualquier cosa, vamos descubriendo nuevos aspectos, que tienen que ver con algunos de los trascendentales.

No podemos conocer ninguna otra perfección de las cosas si no conocemos que son. Pero no basta conocer que son, pues una vez que conocemos las cosas vamos progresando en ese conocimiento. Ese progreso en nuestro conocimiento del ente puede realizarse en dos modos:

a. Las nociones categoriales o predicamentales explican un modo particular de ser. Pueden ser en sí (sustancia) o en otro (accidentes), pueden ser de una manera o de otra. Manifiestan una esencia concreta.

b. En cambio, los conceptos trascendentales se refieren a aspectos que pertenecen a todos los entes en cuanto tal. Esas nociones no manifiestan un tipo de ser, sino que son propiedades de todos los seres. La unidad, verdad, bondad y belleza se aplican a todo aquello a lo que se puede aplicar el término ente. Por eso se llaman trascendentales: trascienden el ámbito categorial y predicamental.

4. La distinción de los trascendentales

Tomás de Aquino clasifica los trascendentales del siguiente modo:

A. Si se considera el ente en sí mismo, se puede decir que el ente es cosa (*res*) y que es uno.

a. En modo afirmativo, toda realidad tiene una esencia, un ser determinado, y en esa medida es cosa (*res*). El trascendental ente, se deriva del acto de ser, mientras que el trascendental *res* se deriva de la esencia.

b. De modo negativo, todo ente es uno, en cuando no dividido.

B. Si se considera el ente con relación a los otros, surgen los demás trascendentales.

a. En cuanto a la distinción entre ellos, decimos que cada ente es *aliquid* (otro qué). La alteridad siempre hace relación a otros entes.

b. En cuanto a la conveniencia del ente con una inteligencia o voluntad, surgen estos trascendentales:

b.1. Considerando su conveniencia con el intelecto, aparece el *verum*, que es el ente en cuanto objeto del conocimiento intelectual.

b.2. Considerado en su relación con la voluntad, todo ente es *bonum*: amable y capaz de atraer el apetito voluntario.

b.3. Por su parte, el *pulchrum* hace referencia a la conveniencia del ente con la inteligencia y la voluntad. Bello es *id quod visum placet* (aquello que es agradable al ser contemplado).

Así obtenemos una lista de seis trascendentales: *ens, res, unum, aliquid, verum, bonum et pulchrum*. Pero sólo 5 pueden aplicarse a toda la realidad (Dios y las criaturas). *Ens, unum, verum, bonum, pulchrum*. *Res* y *aliquid* se aplican sólo a las criaturas, no a Dios.

5. Res y aliquid

Estos dos trascendentales no aparecen en los elencos que Santo Tomás da de ellos. Pertenecen al patrimonio de la filosofía árabe, a partir de la metafísica de Avicena. *Res* se refiere a *ens*, y *aliquid* a *unum*, pero no se reduce el uno al otro, sino que son trascendentales autónomos. *Res* y *aliquid* presuponen una multiplicidad que no se puede dar en Dios, y por eso son aplicables sólo a las criaturas.

a. El término *res* tiene dos sentidos: *reor* (pensar, creer) (sentido gnoseológico) y *ratus* (fijo, estable, ratificado) (sentido ontológico). El primero acentúa la inteligibilidad de la cosa, y el segundo su fijeza. De *res*, viene real y realidad: hace referencia a la esencia, distinta del acto de ser (esencia como principio potencial). Por eso no se aplica a Dios, cuya esencia coincide con su acto de ser.

En la metafísica de inspiración racionalista el término realidad tiene un significado peculiar: lo real y el orden existencial y factual es opuesto al orden de la posibilidad y de las esencias posibles.

b. *Aliquid* aparece en los elencos de Avicena y de Alberto Magno. Acentúa la distinción entre una cosa y otra, y explica la propiedad de los entes de ser diversos de todos los demás. Por ello se dice que este ente es diverso de aquél. Este transcendental también ha sido llamado alteridad e irrepitibilidad. Ello compete de modo particular a la persona humana, si hacemos un giro antropológico.

La noción de *aliquid* presupone una multiplicidad de entes, y por tanto es propia de los entes finitos, donde reina la multiplicidad. Antes de la creación sólo existía a Dios, y por tanto no era *aliquid*, porque era el único ser.

6. Resolución de los trascendentales en el ente

Cada uno de los trascendentales es convertible a ente, todos se resuelven en él. En cada uno de los trascendentales la *res significata* es igual (los trascendentales son convertibles), pero el *modus significandi* es diverso.

a. Los trascendentales son el mismo ente visto desde ciertos aspectos. Son aspectos o propiedades que el ente posee gracias a su ser. Son propiedades comunes.

En cuanto tiene ser, todo ente es uno, verdadero, bueno, etc. Por eso decimos que *ens, et unum, et verum et bonum et pulchrum, convertuntur*.

b. Desde el punto de vista lógico, los trascendentales son nociones distintas a la de ente. No son sinónimos de ente, sino que añaden un aspecto a su comprensión.

Los trascendentales añaden algo a nuestro conocimiento del ente:

b.1. *Unum* y *aliquid* añaden a nuestro conocimiento de ente una negación: la unidad niega la división interna de cada ente, y la alteridad niega la identidad de una realidad con las otras.

b.2. La verdad, bondad y belleza añaden a la noción de ente una relación de razón. Las cosas son verdaderas en cuanto tienen relación con el intelecto, buenas en cuanto son queridas o apetecidas por la voluntad, y bellas en cuanto el que las contempla descansa en ellas y se siente agrado. Pero ninguna de esas nociones añade a la de ente nada real, sino sólo una relación de razón. Por ello podemos decir que lo verdadero es el ente en cuanto conocido, lo bueno el ente en cuanto apetecido, y lo bello el ente en cuanto contemplado.

b.3. *Res* añade que el ente tiene una esencia determinada, y ello es propio de los entes finitos, cuya esencia es limitada. No se aplica a Dios, cuya esencia coincide con su ser.

Los trascendentales nos permiten conocer mejor la riqueza de la perfección más fundamental, que es el ACTO DE SER.

7. El orden de los trascendentales

El ente es el *primum cognitum* de nuestra inteligencia, es lo primero que conocemos de las cosas. Luego captamos la unidad, pues vemos que el ente es individuo. Vienen luego la verdad y la bondad, que presuponen la inteligencia y la voluntad. Luego la belleza, que plantea una relación de conveniencia con esas dos facultades.

La cuestión de orden de los trascendentales es muy importante, pues según el orden que se asuma se sigue una tendencia filosófica. El realismo defiende la prioridad del ente, el monismo la del uno, el idealismo aboga por la autopoición de la verdad, mientras que el voluntarismo tiene a la bondad como el primer principio. Por su parte, el esteticismo afirma que el bello ocupa el lugar prioritario.

Cuando una tendencia filosófica se queda en un trascendental con descuido de los otros, tiende al reduccionismo, y a ver toda la realidad desde una posición limitada.

8. La analogía del ente en los trascendentales

Un mismo término se predica analógicamente de dos realidades, cuando se atribuye a cada una de ellas en modo en parte igual y en parte diverso. Por ejemplo, el ser se predica de Dios y de las criaturas, pero de modo análogo. Dios y las criaturas *son* (semejanza), pero Dios es por esencia y las criaturas por participación (des-semejanza).

Esto se da también en las categorías. Las sustancias y los accidentes son (semejanza), pero la sustancia es en sí misma y los accidentes en otro (des-semejanza).

El fundamento más profundo de la predicación analógica de la noción de ente es el acto de ser, pues cualquier cosa se dice ente en cuanto tiene el ser. El fundamento metafísico de la analogía es el acto de ser.

Esta analogía vale también para los trascendentales, que en realidad se identifican con el ente. El ser por esencia (Dios) es infinitamente bueno, verdadero y uno, mientras que los seres por participación tienen estas perfecciones de modo limitado.

Capítulo II. La unidad del ente

1. Ser y unidad

Cada ente es individuo en sí mismo, y tiene por tanto una cierta unidad.

Es un hecho que la pérdida de la unidad en un ente, comporta también la pérdida de su ser. Por ejemplo, si un artefacto se desarma, deja de ser lo que era.

Los animales, las personas y las sociedades más diversas defienden con gran empeño su unidad, pues con ella defienden su propia supervivencia.

La unidad es más intensa, cuanto más intenso es el acto de ser en un ente.

Según Parménides, la unidad está inseparablemente vinculada al ser, hasta el punto que llegó a negar la multiplicidad del ser. Por su parte, los neoplatónicos elaboraron una metafísica del Uno, concibiéndolo como primer principio que está más allá del ser.

El colectivo nunca puede sustituir el individual, el Único. Kierkegaard defendió la unidad del individuo contra cualquier intento de masificación. Por ello, frente a cualquier tipo de colectivismo (el comunismo o la masificación), se debe afirmar que la sociedad es una comunión de personas libres y solidarias.

2. El uno como trascendental

En la realidad, uno y ente se identifican. Cuanto más elevado es el ser, tanto más la cosa es ente, es más perfecta, y goza por tanto de mayor unidad.

Esto tiene consecuencias para la vida personal. Por ejemplo, existe la capacidad de adquirir siempre una mayor unidad de vida. Así, el obrar de una persona es más perfecto en la medida en que es más unitario.

En este orden de ideas, los seres son más unitarios en la medida en que tienen un grado de ser más elevado. Así, los espíritus puros son más simples –gozan de mayor unidad– que los hombres y que todo el universo material.

Infinitamente superior y fuera de la escala de los entes está Dios, que es Plenitud de Ser. Él es el Uno por excelencia. No hay en Él ningún tipo de composición: ni de esencia y acto de ser, sustancia y accidente, materia y forma, potencia operativa y operación, etc.

En conclusión, la unidad, como el ente, tiene en el ser el propio fundamento. Esta unidad trascendental no es otra cosa que la indivisión propia del ente.

Sin embargo, la aprehensión del ente precede a la de la unidad. Primero se capta de las cosas que son entes, y luego que son unas. La unidad defiende, afirma y explicita la realidad del ente.

La unidad cuantitativa, en cuanto depende del accidente cantidad, se encuentra sólo en las sustancias corpóreas. Por ello su estudio no compete a la metafísica (no es un trascendental), sino a la filosofía de la naturaleza o cosmología.

3. Grados y tipos de unidad

La unidad más perfecta es la unidad de simplicidad, y es propia del ser por esencia (Dios), que no tiene partes ni principios o elementos constitutivos.

En cambio, las realidades limitadas tienen una unidad inferior, que mantiene en sí una pluralidad de elementos, y que se denomina *unidad de composición*. Esta unidad de composición puede ser de tres clases: unidad sustancial, unidad accidental y unidad de orden.

a. Los entes que se acercan más a la simplicidad del Acto puro de ser son los que son puramente espirituales (los ángeles). Su esencia es espiritual, no compuesta de materia y forma, de modo que nada puede dividirse en ella, o separarse de ella: son indivisibles en acto y en potencia.

b. En las realidades materiales se observa un grado inferior de unidad. Por ello las cosas materiales son corruptibles, y son divisibles, pues tienen el accidente cantidad.

c. La unión entre sustancia y accidentes es menor respecto a la que existe en los principios de la sustancia (materia y forma). Es más fácil perder un accidente que la forma.

d. El tipo más ínfimo de unidad es la unidad de orden, que se basa en el accidente relación (ejemplo, una familia o una universidad). Su forma es el mismo orden entre las partes, las relaciones que vinculan mutuamente a los individuos.

e. Hay otros tipos de unidad, similares a la de orden: la unidad entre causa y efecto, la que existe entre el agente y el propio instrumento, etc.

4. La multiplicidad y el surgir de la noción de uno

La multiplicidad (*multitudo*) se opone a la unidad, como aquello que está dividido a lo que es indiviso: los entes, en cuanto separados unos de otros, son múltiples y diversos.

La expresión “multiplicidad de cosas” significa que ellas no son un solo ente, y que en ellas no hay perfecta unidad. La noción de multiplicidad depende de la unidad, y no al revés. Uno no significa la negación de los muchos, sino negación de división dentro de una realidad determinada.

La Plenitud de ser, el Acto puro de ser, es Uno y Único.

La multiplicidad indica siempre una cierta unidad, sin llegar sin embargo a explicarla directamente.

5. Nociones derivadas de la unidad y nociones opuestas a ella

a. El uno en la sustancia es el *idéntico* o el mismo. La identidad indica la conveniencia de una cosa consigo misma.

b. El uno en la cantidad es el *igual*, ya sea en sentido propio (dos casas de igual tamaño) o impropio (dos hombres igualmente fuertes o sabios).

c. El uno en la cualidad es *semejanza*.

La *distinción*, la *diversidad* y la *diferencia* son, a su vez, modos de multiplicidad.

a. La distinción es la negación de la identidad. Así, decimos que la naturaleza humana se distingue de la del perro, que la materia es distinta de la forma, etc. Se habla de distinción real entre esencia y acto de ser, o entre materia y forma, porque no son distinciones sólo mentales. También hay distinciones de razón, como la que existe entre ente y verdad.

b. La diversidad se opone a la identidad, pero en un modo más determinado: es la multiplicidad de la esencia.

c. La diferencia es un tipo de diversidad: son diferentes las cosas que convienen en algo, pero son diversas en otro sentido. Ejemplo: Pedro y Juan son ingenieros, pero se diferencian en que uno es ingeniero civil y el otro químico.

Capítulo III. La verdad del ser

1. De la verdad en la mente a la verdad del ser

La verdad en la mente o “verdad lógica” consiste en la adecuación o conformidad del intelecto a la realidad (*adaequatio intellectus ad rem*). La realidad constituye el fundamento y la medida de la verdad. Por tanto, la verdad del intelecto depende del ser.

El fundamento último de la adecuación del intelecto con los entes se encuentra en la realidad, sea del intelecto que de los entes.

Aristóteles (Met, lamda, 7, 1017 a 31-33): “‘Ser’ y ‘es’ significan que algo es verdadero, y ‘no ser’, no verdadero, sino falso, sea en la afirmación que en la negación”.

La verdad del logos se funda en la realidad, en el ser real: el ser es la causa o fundamento de la verdad.

Aristóteles no habla de la verdad de las cosas mismas, sino de la *veritas rei*, que se suele llamar “verdad ontológica”.

Santo Tomás dice: *veritas supra ens fundatur*: la verdad se funda en el ente, en aquello que la realidad es.

La **verdad ontológica**: es aquella que se identifica con el ente, y le añade una relación de conveniencia a un intelecto que puede comprenderla.

2. La conformidad de las realidades finitas con el intelecto humano y con Dios

Si la verdad ontológica se identifica con el ente, añadiendo una relación de conveniencia con el intelecto que puede comprenderla, podemos dar un paso más y decir que los entes son verdaderos en sentido diverso, según su relación con el intelecto de Dios o con la inteligencia humana.

De esta doble relación se derivan las siguientes consecuencias:

a. *La verdad de los entes es el fundamento o la medida del intelecto humano*. El ente no se reduce a la inteligibilidad humana (contra Berkeley, que dice: *esse est percipi*). Este planteamiento es el fundamento del idealismo, que no habla de realidades ni de cosas (*res*), sino de objetos de conocimiento. El objeto, en tal sentido, sería lo que está frente al sujeto, pero sin ser algo que supere la esfera del pensamiento. Entonces, según esa visión la verdad sería la adecuación del pensamiento con lo pensado, pero no con la realidad. Es una visión reductiva, y por tanto, inadecuada.

b. *La verdad de los entes se fundamenta en la inteligencia de Dios*. Las cosas se adecuan a lo que Dios piensa de ellas, y no al revés. Según Tomás de Aquino, 1) el intelecto divino mide la realidad y no es medido por ella (*mensurans non mensuratus*). 2) La realidad creada mide el intelecto humano y es medida por el divino (*mensurans et mensurata*). 3) El intelecto humano es medido por la realidad y no la mide (*mensuratus non mensurans*).

3. La inteligibilidad del ser

La verdad de las cosas la entendemos como el “ordenamiento de una capacidad cognoscitiva” (Pieper): el ente es verdadero en cuanto es conocido por Dios y cognoscible por el hombre.

Hay una convertibilidad entre entidad y verdad. “Lo que es verdadero, es verdadero en la misma medida en que es ente” (S. Agustín).

La falsedad, *strictu sensu*, se da solamente en el intelecto humano, como expresión de una limitación o defecto del mismo. En cambio, el ente en cuanto tal es siempre verdadero.

También decimos que es falso, por ejemplo, lo que da la impresión de ser oro sin serlo realmente. Lo que tiene la capacidad de inducir a error, podría parecer antológicamente falso. Sin embargo, un mármol falso es verdaderamente aquello que es: un mineral que aparenta ser mármol sin serlo realmente. En cambio, la falsedad, propiamente hablando, se da sólo en la mente: cuando erramos en el juicio diciendo que no es lo que realmente es, o viceversa.

4. Aspecto antropológico de la verdad trascendental

El *optimismo metafísico* tiende a ver buenas, y por tanto verdaderas en sí mismas, todas las cosas. Se corresponde con el planteamiento de quienes afirman que todo lo creado es bueno y es verdadero, en sí mismo, porque ha salido de las manos de Dios.

El *optimismo gnoseológico*, se concreta en la confianza de la capacidad de nuestra inteligencia para conocer la realidad. Se opone a cualquier forma de escepticismo o relativismo.

Podemos decir que nuestro intelecto tiene la capacidad de conocer las cosas como son, aunque nunca las puede abarcar completamente, quedando siempre oscuro algún aspecto de la realidad. Por eso dice Santo Tomás de Aquino que no podemos conocer completamente ni siquiera la esencia de una mosca. La realidad nos sobrepasa. Ella es cognoscible, pero siempre habrá algo que escapa a nuestro intelecto limitado, y por eso, por más que se estudie o se conozca una realidad, siempre se puede avanzar en su conocimiento, comprendiéndola cada vez mejor.

Las realidades, aún las que son aparentemente más comprensibles, son demasiado complejas para nuestro intelecto limitado. Su perfecto conocimiento es sólo un límite al cual tiende nuestra inteligencia, que no llega nunca a alcanzarlo.

5. La verdad en el intelecto humano

El hombre es capaz de la verdad. Las ideas son intencionales (de *tendere in*), porque tienden a la realidad.

En la proposición verdadera, podemos distinguir tres aspectos:

- a. La composición de sujeto y predicado.
- b. La adecuación de esta composición a la realidad.
- c. El intelecto es consciente de esta adecuación, y sólo esta conciencia hace posible la afirmación propia del juicio.

La verdad se funda en el ser: *fundatur in esse rei, quod est actus essentiae*. Esta adecuación debe ser conocida por el intelecto, y así se da la verdad.

Justo en el momento en que el intelecto conoce, él mismo llega a ser cognoscible, porque es en acto.

6. Superación del representacionismo moderno

Según el planteamiento moderno, conocer sería formar representaciones y “mirarlas”.

Sólo serían verdaderas las imágenes, no las cosas (Frege). Por eso, una cosa son las imágenes de las cosas, y otra las cosas, de modo que la palabra “verdadero” es totalmente peculiar e indefinible según Frege.

Esta es una de las aporías a que lleva el representacionismo de Frege. Su planteamiento nos llevaría a ser presos de las representaciones. Pero esas “representaciones” lo que nos dicen es cómo son las cosas en sí mismas.

Contar esto hay que decir que cuando conocemos, conocemos lo que son las cosas en sí mismas, y lo que se representa de las cosas en nosotros, es su propia realidad. Naturalmente, este conocimiento es desde nuestro punto de vista, pero no deja de ser conocimiento de la realidad.

Además, el problema es que los conceptos son signos o concepciones intelectuales de la realidad, no representaciones (como una foto o una pintura). Son signos inmateriales, son contenidos o significados que se expresan en el lenguaje. Pero a nivel conceptual no se puede establecer qué es verdadero o no. Sólo se puede establecer cuando el concepto se confronta con la realidad.

Capítulo IV: El bien

1. El ser y el bien

Cuando aplicamos la palabra bueno a tantas cosas diversas, nos referimos a diversos aspectos de las cosas, que sin embargo son todos ellos *modos de ser* de las cosas.

El *bonum* de las cosas depende estrechamente del ser de cada realidad singular: hay un bien actual si hay un ser actual, un bien potencial si hay un ser potencial, un bien participado si el ser es participado, y un Bien sumo si se trata de la Plenitud del Ser (Dios).

Por ello ente y bien equivalen el uno al otro (*ens et bonum convertuntur*).

2. El ente en cuanto amable

La bondad añade al ente la conveniencia con una facultad tendencial o apetitiva: la voluntad. El ente se dice bueno en cuanto es amable o deseable. Por tanto, la razón de bien está en el ser amable o deseable.

Bonum est id quod omnia appetunt (Aristóteles): aquello que todas las cosas apetecen, o a lo que tienden todas las cosas.

Juzgamos las cosas buenas porque nos atraen, las apetecemos o las deseamos (Spinoza). Sin, embargo, la razón de que nos atraen es porque son buenas.

Las cosas no son buenas porque las queremos, sino que las queremos en cuanto son buenas.

La fundación última de la bondad se encuentra en Dios, que es la plenitud de Ser. La bondad divina es el fundamento de la bondad de lo creado, así como el ser divino funda el ser creado.

3. Bien y perfección

Las cosas son perfectas en cuanto son en acto. Y las cosas son buenas en cuanto son entes. Por ello el ser es la actualidad de todas las cosas (Sto. Tomás).

Perfección es sinónimo de acto: las cosas son perfectas en cuanto están en acto e imperfectas en cuanto son en potencia. Y las cosas se dicen buenas en cuanto son perfectas. Por ello el Acto puro (Dios) debe ser el bien óptimo. Hay una estrecha relación entre acto (perfección) y bien.

La bondad ontológica consiste en la integridad, en que algo sea completo, y en este sentido, perfecto.

4. Diversos significados de la noción de bien

a. Algo es bueno en cuanto es.

b. Algo es bueno en cuanto ha alcanzado el propio fin. El *bonum simpliciter* es lo que conviene al propio fin, porque sólo alcanzando el fin alcanza la perfección. El *bonum secundum quid* (bajo cierto aspecto) es lo que es, en cuanto es, aunque no haya alcanzado la perfección de su propio dinamismo. La ordenación al fin lleva al bien completo (*simpliciter*), aún cuando las cosas son buenas por el simple hecho de ser (*secundum quid*).

c. Al es bueno en cuanto difunde su propia perfección: *bonum est difusivum sui*: el bien tiende por sí mismo a difundirse, a comunicarse.

5. Bien y valor

Hoy día se emplea el término valor como sinónimo de bien. Se habla de valores éticos, valores humanos, valores religiosos, etc.

A partir de la axiología de Max Scheler se ha aplicado el término valor sobre todo al campo ético. Pero el valor ético, que tiende a sustituir la noción de bien, no surgió de la metafísica, y por tanto no se entiende como trascendental. El valor no se vincula con el ser, sino por lo que es apreciado por la mayoría. Tiene así una gran carga de subjetivismo. El valor depende de lo que cada cultura o época dictamine, y no es una propiedad trascendental de las cosas.

6. El problema del mal

El mal se define con relación al bien: es la ausencia de un bien debido.

Propiamente, el mal es la *privación de ser*, es decir, la ausencia de una perfección que por naturaleza se debería tener.

El mal no es algo ontológicamente positivo, sino privativo.

Es verdad que existen sujetos reales que sufren la privación de un ser debido, pero esa privación es en sí misma algo puramente negativo: una carencia o un vacío.

La privación en el mal no se da en una categoría, y no es ni siquiera acto o potencia. Podemos decir que la ceguera existe porque hay hombres privados de la vista. Y decimos que existe el mal porque hay realidades privadas de un ser que deberían tener.

El mal no existe con independencia del bien, o como realidad positiva (dualismo maniqueo), sino sólo como privación.

Capítulo V. La belleza

1. Naturaleza de lo bello

Hay una belleza natural, que pertenece a la naturaleza de las cosas mismas. Hay una belleza artificial, fruto de las obras humanas, en las que el hombre plasma algo bello. Las bellas artes lo que buscan es producir cosas bellas.

Hay una belleza sensible (un paisaje, una montaña), y una belleza inteligible (una familia unida, uno que se sacrifica por otro, una exposición bien hecha). La belleza no es exclusivamente sensible. También hay una belleza espiritual, vinculada a la bondad moral. Todas estas clases de belleza tienen su “fealdad” correspondiente.

La aprehensión de lo bello añade al simple conocer el placer que deriva de tal conocimiento. Dice Santo Tomás: *pulchrum est id quod visum placet* (bello es aquello que agrada al ser contemplado).

2. La percepción humana de la belleza

Para que al hombre agrade la belleza de las realidades del mundo o de las personas o de las obras de arte, debe existir una cierta proporción entre sus potencias cognoscitivas y la belleza que percibe. Esta adecuación, que permite que la realidad sea fácil de conocer, causa placer.

Para la contemplación de la belleza (como de las obras de arte), hace falta una educación estética, sin la cual es difícil apreciar la belleza de ciertas manifestaciones artísticas.

La belleza de una realidad natural no depende de modo determinante de lo que “a cada uno agrada”. Si no fuera así, no tendría sentido hablar de bello o de feo como algo real en sí

mismo. Tanto la belleza natural, como la que el hombre produce, trascienden la experiencia y la percepción que se tiene de ella y se fundamentan en el ser mismo de las realidades bellas.

La belleza no se identifica con el placer, sino que depende de las propiedades de las personas y de las cosas que hacen placentera su contemplación.

Las cosas agradan porque son bellas, y no al revés.

a. Como la belleza que se percibe está compuesta de diversos aspectos, el sujeto puede conceder mayor atención a algunas manifestaciones respecto de otras.

b. Los hábitos adquiridos hacen que las facultades humanas intelectuales y afectivas encuentren algunos objetos más proporcionados que otros.

3. Aspectos integrantes de la belleza

Santo Tomás enumera tres aspectos fundamentales: la integridad (ser completo o perfecto), la debida proporción o armonía, y el esplendor o claridad.

1. Integridad (*integritas*) y plenitud (*perfectio*). El ente es bello cuando está completo, y no le falta nada de lo que le corresponde según su naturaleza.

2. Armonía (*consonantia*) y proporción (*debita proportio*). La proporción no excluye la multiplicidad o variedad de elementos en el ente.

3. El esplendor y la claridad (*claritas*). Indica inteligibilidad, verdad (para el intelecto), luz, color, nitidez, limpieza (para la vista).

4. Los grados de la belleza

En los entes compuestos de materia, la belleza se presenta con algún fraccionamiento y dispersión. Ningún ente material puede agotar las perfecciones de su propia especie.

En los entes hay una gradación de la belleza que corresponde a su grado de ser. Así, las especies más perfectas son las más bellas.

Pero un individuo de una especie inferior (una rosa), si tiene la plenitud propia de su esencia, puede ser más bello que un individuo de especie superior (perro), si le falta alguna perfección propia de su naturaleza.

Las sustancias espirituales (inteligencias separadas o ángeles), ya que no tienen la forma sustancial limitada por la materia, tienen toda la belleza que corresponde a su grado o modo de ser. Su grado de belleza depende también de la jerarquía que ocupan por su grado de entidad.

Las criaturas espirituales pueden afearse, y perder la plenitud de su ser, debido al libre alejamiento de su fin último (Dios), donde encuentran su plenitud.

También en la persona humana, la belleza espiritual o moral depende de su libre adhesión al fin último.

5. El carácter trascendental de la belleza

Como sucede con la unidad, la verdad o la bondad, las características que hacen bello al ser real derivan del propio ser.

Una realidad es bella en sentido pleno cuando tiene toda la perfección que reclama su naturaleza. Así se establece el vínculo entre ser y belleza.

También se puede considerar la belleza como un tipo particular de bondad, ya que ella responde a un deseo determinado, necesidad o apertura de nuestra inteligencia, que se satisface con la contemplación de lo bello.

Hay cosas que, por su belleza, generan un placer especial, por el sólo hecho de ser conocidas. El intelecto se aquieta, y surge la satisfacción y el placer característico de la contemplación.

En el *pulcrum* interviene la inteligencia y la voluntad, pues la conveniencia de la realidad con esas dos facultades es lo que hace decir que las cosas son bellas. La belleza es realmente idéntica al bien, pero conceptualmente diversa, porque incluyen también una relación con la inteligencia, además de la voluntad.

La belleza expresa la última palabra sobre los trascendentales, expresa el esplendor del ente, que es atraído por las facultades superiores del hombre, la inteligencia y la voluntad, y una vez que se contempla, aquieta estas dos facultades.

SEGUNDA PARTE: EL SER COMO FUENTE DE ACTIVIDAD Y DE CAUSALIDAD

Capítulo I: La actividad como dinamismo del ser

1. Obrar y hacer

Obrar significa en general realizar cualquier tipo de operación, y lo que ha sido “hecho” (una mesa, una casa), es el efecto de la acción u operación de un ente. Podemos decir que hay dos tipos de acciones:

1. Acciones transitivas: inician en un agente y terminan en una realidad externa a él. Aristóteles las llama *poiesis*, y fue traducido al latín como *facere*: son transitivas porque el efecto es exterior al agente.

2. Operaciones inmanentes: Son las que no terminan en un efecto externo, sino que permanecen en el mismo agente, perfeccionándolo (conocer, pensar, querer, estudiar, etc.). En griego se dice *praxis* y en latín *agere* (castellano: obrar). El obrar es una operación inmanente porque termina en el agente.

Cuando se habla de efecto, nos referimos al resultado de las acciones transitivas. En cambio, cuando nos referimos a las acciones inmanentes, más que de causa o efecto, se suele hablar de proceso intrínseco a un sujeto. Las operaciones inmanentes son prioritarias con respecto al hacer, son más perfectas. En ocasiones el obrar y el hacer van unidos.

Nuestras actividades no sólo tienen un efecto externo (son *facere*), sino que además sirven para perfeccionar a la persona, haciéndola más virtuosa (son *agere*).

Sólo el obrar recto y bueno es verdaderamente perfectivo. Las acciones malas, inútiles, destructivas o desordenadas son en cierto sentido un *hacer* algo, pero más profundamente deben considerarse un *deshacer* (como en el caso del pecado).

2. El ser, origen último de la actividad

Dice un adagio medieval: *Actiones sunt suppositorum*: las acciones son fruto de los sujetos. El sujeto es fuente de actividad, pero cada sujeto obra según su propio ser: *operari sequitur esse*: el obrar sigue al ser. Cada quien actúa de acuerdo con su propio ser. Sin embargo la fenomenología del dinamismo antropológico afirma la diversidad entre ser y obrar por las siguientes razones: 1. El ser de cada ente es uno, mientras que sus operaciones son múltiples; 2. La acción no se realiza siempre, mientras que el ser y su sujeto son estables y permanentes, 3. Si el ser fuera actividad, el hombre no sería hombre cuando no ejercita actividades propiamente humanas (como dormir).

Pero contra estos argumentos hay que decir: En los entes por participación el ser no se identifica con su propio obrar (sólo en Dios ser y obrar se identifican). Por tanto, decir que el obrar sigue al ser no implica que el ser se identifica con el obrar en los seres creados. Por ello el ser no se reduce a su acción, sino es mucho más que su acción (contra el existencialismo de Sartre, que afirma que el hombre es lo que hace: “el hombre se reduce al hacer” dirá Sartre).

Pero nuestro ser no se reduce al obrar, y por ello podemos perfeccionar nuestro ser a través del obrar, al tiempo que nuestro obrar manifiesta lo que somos (pero el ser supera al obrar, y es prioritario a él).

Como el obrar procede del ser, nuestras acciones están vinculadas a una ley trascendente, que es al mismo tiempo intrínseca a nosotros mismos. No podemos hacer lo que queremos, pues obramos proporcionalmente a nuestra riqueza ontológica: obramos en orden a un fin, que mide nuestras acciones determinando su bondad o malicia.

Sólo en Dios, su obrar se identifica con su mismo ser divino. Pero aplicar esto a la criatura es un error, pues poner el obrar de la criatura como principio de su mismo ser es un inmanentismo antropocéntrico que invierte el orden de la creación, pretendiendo hacer al hombre señor absoluto de su ser y su destino.

3. La naturaleza, principio específico de las operaciones

El ser, en cuanto bueno, es el principio de todo dinamismo, y no podemos pensar el ser sin ninguna actividad. El ser como principio de actividad se denomina esencia (que es un modo de ser concreto). También se le ha llamado naturaleza, que se define como “la esencia en cuanto principio de operaciones”. Cada cosa obra según su esencia. La naturaleza es la esencia de las cosas como principio de su propio obrar. La naturaleza es el principio específico de las operaciones.

El modo de obrar de cada cosa depende de su modo de ser, de su esencia o naturaleza. Por eso el fuego quema, el agua moja, el perro ladra y el hombre piensa: cada ente obra según su propia naturaleza.

Sin embargo, aunque el ser y la naturaleza son principios del obrar, el que realmente obra es el sujeto.

4. Las facultades, principios próximos de las acciones

Las facultades son los principios inmediatos de la acción. Se les llama también potencias operativas (son potencia activa, no pasiva). En cada operación, el sujeto emplea como principio próximo una o más facultades determinadas. El individuo contempla un paisaje a través de la vista, pero al mismo tiempo puede estar escuchando una música (con el oído) y oler un perfume con el olfato. También se dice que la inteligencia y la voluntad son facultades propias del hombre. Éstos son los principios de las acciones de entender y de querer.

Capítulo II: La causalidad: su experiencia y naturaleza

1. La experiencia de la causalidad

En la vida ordinaria captamos muchas veces efectos que son producidos por causa, y así lo vemos: por ejemplo cuando una piedra lanzada al lago produce a su alrededor una serie de ondas concéntricas. También la actividad científica se fundamenta en la convicción de que

existen relaciones de dependencia efectiva de las cosas, es decir, relaciones causales. Hay muchas experiencias que manifiestan la causalidad:

- La experiencia externa: observamos la influencia recíproca entre objetos externos a nosotros, que distinguimos perfectamente de la simple contigüidad temporal.
- La experiencia interna: hay un efectivo poder de la voluntad sobre el cuerpo humano.
- La experiencia interno-externa: podemos ejercer una actividad causal de nosotros hacia lo externo. Somos capaces de modelar un cuerpo de arcilla o de nieve, enseñar a otras personas, o ayudarlas.

Los escépticos, desde Pirrón hasta Hume, han negado de algún modo la causalidad. Pero David Hume no niega la posibilidad de causalidad, sino la posibilidad de conocerla, pues no podemos conocer las causas con la sensibilidad, que es el único modo de conocimiento según Hume.

El ocasionalismo de Malebranche también es una forma de negar la causalidad. Consiste en sostener que la relación causa-efecto en las criaturas depende de la voluntad de Dios. Pero la voluntad divina no actúa arbitrariamente, sino según un orden, y una sucesión de eventos, que son la ocasión para que Dios cause. Según esta postura, sólo Dios es la única y verdadera causa.

2. Noción de causa: es aquello que realmente influye en una realidad, haciéndola en cierto modo depender de ella. La dependencia de lo causado respecto a la causa es un punto central. La causalidad así entendida tiene las siguientes consecuencias:

- a. De lo causado se puede ir a la causa.
- b. La causa tiene prioridad sobre lo causado, según un orden de naturaleza.
- c. Hay una distinción real entre la causa y lo causado.

3. Nociones vinculadas a la causalidad

1. *Principio*: tiene un significado más amplio que el de causa. Principio es aquello de lo cual procede algo en cierto modo, indicando un orden de prioridad y posterioridad. En cambio la causa indica un orden ontológico. Toda causa es también principio, pero no todo principio es causa. También se habla de principios (puntos de partida, fundamentos) en el campo moral, en el campo teórico, y en el campo de la metafísica (los llamados primeros principios: identidad, no contradicción, tercero excluido, etc.)

2. *Razón*: es aquello que explica a la inteligencia un determinado efecto, el porqué, aquello que hace comprender el efecto. Pertenece al orden lógico, que no siempre se corresponde con el orden real. Es más un principio de conocimiento que un principio del ser

3. *Condición*: Es lo que se requiere para que se dé otra cosa. Es el requisito o disposición necesaria para que se dé una actividad. Hay condiciones necesarias, pero no suficientes. Ejemplo: para graduarse en la Universidad hay que inscribirse, pero eso sólo no basta. Otras son necesarias y suficientes: para pasar la materia hay que sacar al menos diez, eso es suficiente. Las condiciones necesarias también se llaman *sine qua non*.

4. *Ocasión*: Es aquello cuya presencia favorece la acción de la causa. Es una situación o acción ventajosa para el ejercicio de la causalidad, pero no imprescindible para que ella se realice. Ejemplo: un día soleado es ocasión para ir a la playa, pero no es la causa, ni un requisito indispensable.

4. Tipos principales de causa

Hasta ahora hemos tratado la causa como la causalidad agente, que es lo que en el lenguaje común se conoce con el nombre de causa. Pero hay otras formas de causalidad, si en entendiendo por causa aquello influye de algún modo en el ser de algo.

En las realidades corpóreas hay dos géneros de causas intrínsecas: la material y la formal. El ser de lo causado depende también de dos principios extrínsecos: la causa eficiente y la causa final

Se pueden considerar las diversas especies de causa como diversos modos de dependencia real. Podemos distinguir cuatro tipos de causa (propuestas por Aristóteles en su *Metafísica*):

- a. Causa material: la materia de lo cual algo está hecho.
- b. Causa formal: la forma intrínseca a la cosa que actualiza una cierta materia.
- c. Causa eficiente: es el principio que hace emerger la forma de la materia.
- d. Causa final: es la meta hacia la cual tiende el agente.

5. La causalidad propia de materia y forma

La materia es aquello de lo cual algo se hace (*ex qua et in qua aliquid fit*). La forma es la actualidad o perfección intrínseca por la cual una cosa es lo que es: es lo que hace que algo sea hombre (su principio vital o alma), y que lo hace ser pensante, racional, etc.

a. Causalidad material. La sustancia (materia segunda) es causa material de los accidentes que se inhiere a ella. La materia prima es el sujeto necesario que permanece en todos los cambios de la sustancia.

b. Causalidad formal. La forma es el principio de la determinación y perfección de la cosa. Hay formas accidentales (presuponen la sustancia) y formas sustanciales: hacen o le dan el ser a una sustancia. Éstas actúan sobre la materia prima. La forma sustancial es la causa del modo de ser de las cosas

6. Materia y forma son causas recíprocas

Para que exista un compuesto hilemórfico, deben existir unidos sustancialmente, materia y forma, que son dos dimensiones causales. Ningún animal puede existir sin cuerpo, pero tampoco sin alma. Tampoco la sustancia (causa material) puede existir sin los accidentes (causa formal). Materia y forma son causa (o con-causas) del mismo compuesto: entre ellas hay una correlación causal.

a. Causalidad de la forma respecto a la materia: la forma sustancial es acto o determinación de la materia prima, que la recibe como su sujeto. Las formas accidentales actualizan la sustancia, la cual les sostiene a modo de materia segunda.

b. Causalidad de la materia respecto a la forma. La materia prima no da el ser a la forma sustancial, pero la sostiene y conserva. La sustancia es causa material respecto a los accidentes.

En resumen: la materia es potencia respecto a la forma, y ésta es el acto de la materia. La materia es gracias a la forma y en vista de ella, pero no viceversa.

Capítulo III. La causa eficiente

1. La causa eficiente y su relación con el efecto

La causa eficiente o agente es el principio del cual procede primariamente una acción.

- a. La causa eficiente es exterior con respecto al efecto, diversamente a la causa material o formal.
- b. La perfección de la causa eficiente se comunica de algún modo con el efecto.
- c. El efecto preexiste en modo virtual en el agente, como potencia activa o capacidad de producirla. De la nada, nada deriva (*ex nihilo nihil fit*). Sólo los seres humanos pueden generar otros seres humanos.
- d. Ningún agente puede producir un efecto superior a sí mismo. Nadie da lo que no tiene.

2. Semejanza entre causa y efecto

Omne agens agit sibi simile. Todo agente produce algo similar a sí mismo.

a. Causa unívoca y causa análoga. La causa unívoca es la que produce un efecto de su misma especie (un árbol general un árbol, y un perro otro perro). La causa análoga produce un efecto de especie diversa e inferior a la causa, aunque semejante a ella. La actividad natural del mundo físico está determinada a un tipo de efectos, y es a menudo unívoca. Pero la acción originada por el espíritu es análoga. Estos tipos de causalidad pueden darse en un mismo agente (el hombre, por ejemplo).

b. Conexión entre causa agente y causa ejemplar.

* Las causas naturales poseen en modo natural la perfección que comunican (un viviente transmite la propia especie y no puede producir un efecto superior a su perfección ontológica).

* Las causas inteligentes, cuando producen de modo intencional, poseen la perfección que comunican como una idea, un ejemplar que primero se concibe y luego se comunica (en la actividad artística, manual, técnica, etc.)

3. Grados de perfección en la causalidad agente

La causa más universal y total es más perfecta que la causa particular, pues su extensión causal es mayor. La causa universal tiene un amplio ámbito de efectos diferentes desde el punto de vista específico, mientras que la causa particular se restringe a un solo tipo de efectos. Por ejemplo, la causalidad de un arquitecto en la construcción de un edificio es más amplia respecto de la de los albañiles, electricistas, carpinteros, etc.

La causa total se contrapone a la causa parcial en razón de su intensidad. La causa total es causa completa del efecto en un determinado orden, mientras que la causa parcial produce sólo una parte.

Las realidades que conocemos directamente en el mundo causan solo algunos efectos (no todos) y los causan de modo parcial. La causalidad eficiente de las criaturas, actúa siempre transformando una materia, de la cual educa una nueva forma. Por eso, no es una causa creadora (que corresponde a Dios), sino una causa motora.

Cuanto más perfecto es el sujeto agente, tanto mayor es su virtud operativa, y su capacidad de causar.

Sólo Dios es causa universal y total: causa cada efecto (causa universal), y todo el efecto (causa total)

4. La concausalidad

Las concausas, o causas parciales que producen un conjunto de efectos, no siempre son igualmente importantes para la producción del efecto.

Hay que distinguir entre causa principal y causa instrumental. Por ejemplo, el cirujano y el bisturí son concausas, la primera es principal y la segunda instrumental. Causa instrumental es la que produce un efecto no en virtud de la propia forma, sino sólo por el movimiento por el cual es movida por el agente principal. En cambio, la causa principal actúa por virtud propia.

5. La causalidad accidental

Las causas *per accidens* no causan directamente o *per se*. Ejemplo, estudiar es causa *per se* de aprender, pero puede ser causa *per accidens* de ganarse un premio.

6. Necesidad y contingencia, determinismo y libertad

La causa necesaria es la que alcanza siempre y de modo indefectible el propio efecto. La contingente es la que no siempre lo produce.

La causa determinada es la que produce el efecto por la simple espontaneidad de su naturaleza, y lo causa siempre del mismo modo. Ejemplo: una planta produce espontáneamente flores y frutos siempre con las mismas formas y características. Las causas naturales, aunque son determinadas, son contingentes y no necesarias (no siempre producen su efecto, porque en ella concurren otra serie de causa).

La causa libre es la que produce su efecto dominando la operación, pudiendo producirlo o no en virtud de una decisión propia: tienen dominio sobre el fin que se proponen: lo conocen y tienden a él con la propia voluntad.

Los determinismos (psicológicos o metafísicos) no admiten esta distinción entre causas libres y determinadas, porque en definitiva niegan la libertad del hombre.

El determinismo físico excluye la contingencia en la naturaleza, y el determinismo psicológico excluye la libertad.

Capítulo IV. El principio de causalidad

1. Formulaciones del principio de causalidad

Una correlación necesaria entre causa-efecto, que ha llevado a la formulación del principio de causalidad de estos modos: “todo lo que inicia tiene una causa”, “todo lo que ocurre de modo contingente tiene una causa”. Pero decir que todo efecto requiere una causa, es tautológico y evidente, porque la noción de causa reclama por sí misma la de efecto, y la de efecto reclama la de causa. No se puede pensar una causa sin un efecto, ni un efecto sin una causa. Otras formulaciones del principio de causalidad no son tautológicas:

1. Todo lo que está en movimiento es movido por otro. Ese es el principio que emplea la vía del Primer motor, usada por Santo Tomás para llegar a la existencia de Dios.

2. Todo lo que comienza tiene una causa. Lo que no es no se puede dar el ser a sí mismo. Todo lo que ha comenzado ha debido recibir su ser de otro, que es su causa. Decimos que Dios no tiene causa, porque no ha comenzado, pues es eterno. Por tanto, Dios no es efecto de nada: no tiene causa porque no es un efecto, es incausado.

3. Todo lo que es contingente tiene una causa. Lo contingente es lo que puede ser o no ser, lo que puede ser de una manera o de otra. Si algo es contingente, porque pudo no haber sido, o pudo haber sido de otra manera, entonces ha debido tener una causa. Lo cambio, el ser necesario, que tiene que existir, que no podía no haber existido, no requiere de ninguna causa, porque siempre ha sido, y no puede dejar de ser.

4. Todo aquello que conviene a otro sin ser parte de su esencia, le pertenece por motivo de una causa. Nadie da lo que no tiene, y si tiene algo que no podía haberse dado porque previamente no lo tenía (al menos de modo potencial o latente), entonces lo ha obtenido por vía de causalidad.

5. Todo aquello que tiene el ser por participación es causado por aquello que lo tiene por esencia. La participación reenvía necesariamente a una causa extrínseca, pero también a una causa que tenga el ser por esencia, ya que si lo tuviera por participación, reenviaría a su vez el problema más allá. Sólo el ser por esencia puede hacer participar de su ser a otros entes, que dependen a su vez de él como causa.

2. Presentación del principio de causalidad

Se habla no sólo de una causalidad física, que se da en las realidades materiales, sino también de una causalidad metafísica, que se aplica a todos los entes, incluidos las sustancias espirituales.

Por el hecho de ser contingentes, los entes reclaman una causa necesaria, que les haya dado el ser y los mantenga en él. Aunque el mundo creado fuera eterno (que no lo es, según la ciencia actual que postula el Big Bang), necesitaría un fundamento necesario que le mantenga en el ser, pues el universo necesita de un fundamento metafísico necesario que le haga existir.

Por eso se dice que Dios es causa de todas las cosas, no está ligado a nada, es Absolutus, no depende del universo para existir, aunque éste sí depende de Dios para existir. La relación del mundo con Dios es real (una relación de dependencia ontológica), pero la relación de Dios con el mundo es de razón (Dios no depende del mundo para ser Dios).

3. Validez y defensa del principio de causalidad

La noción de ente es anterior a la noción de causa. La noción de ente no implica que éste sea causado. Es decir, puede existir un ente incausado y un ente causado. La noción de causa es posterior a la de ente. La cuestión de la entidad precede a la de causalidad.

Por ello decimos que hay un ente incausado (Dios) y otros entes causados. Refutamos así la noción de Spinoza o de Hegel de Dios como *causa sui* (causa de sí mismo). Ser causa de sí mismo es una contradicción *in terminis*, porque nada se puede dar a sí mismo lo que antes no tiene. Dios no se causa a sí mismo, porque no es efecto de nada. Dios es incausado, pero causa otras cosas externas a su mismo ser, y por ello decimos que es causa total de la realidad causada o creada.

Capítulo V: La causa final

El fin o la meta de algo es una de las causas fundamentales de la acción de un ente.

1. La finalidad en el obrar humano: fines y medios

Todas las cosas obran por un fin. Los seres inertes, minerales o animales, obran por un fin, que viene determinado por su propia naturaleza. El hombre obra por un fin, que se propone libremente, y que alcanza de modo inteligente.

Hay fines inducidos, que son aquellos que no estaban programados, pero que surgen con el descubrimiento de ciertas posibilidades, que suscitan nuevos fines en el progreso técnico y cultural.

El fin último es el fin al que tienden todos los demás fines más inmediatos o próximos en un determinado ámbito. El fin próximo siempre se orienta hacia un fin ulterior, y por tanto tiene carácter de medio. También se le llama fin útil, porque se le quiere no por sí mismo, sino como simple medio.

Los bienes que se buscan por sí mismos se denominan bienes honestos: no se quieren como medios, sino como un fin. También se habla del bien deleitable, que es aquel que produce gozo o placer.

En sentido absoluto, el fin último es uno solo.

2. La finalidad en el obrar natural

a. Existencia de finalidades en los eventos naturales.

1. La estructura de las realidades físicas naturales manifiesta que algunas de sus partes existen con una finalidad particular, en cuanto desarrollan una función precisa.

2. Además de la estructura de las realidades naturales, hay que tener en cuenta estas realidades en su acción. El dinamismo de la naturaleza evidencia la existencia de un orden interno. La regularidad de los procesos naturales de desarrollo, manifiestan que esos procesos tienden a un fin.

3. La regularidad de la interconexión causal: el orden de la naturaleza o del cosmos se dirige hacia un fin. Los científicos hablan del principio antrópico, para indicar que las características del cosmos en sus diversos parámetros de temperatura, agua, gravitación, etc., son tales que bastarían algunos leves cambios de los valores físicos para hacer imposible la vida humana.

b. La negación de la finalidad en la naturaleza física.

El mecanicismo se opone a la presencia causal de la finalidad en la realidad. Afirma que la realidad tiene una estructura similar a la de una máquina, de modo que la causalidad eficiente sería suficiente para explicar todo lo que los sistemas teleologistas explican con la finalidad. Lo sostienen Demócrito, Epicuro, Duns Scoto, Ockam, Descartes, Newton, Hobbes, etc.

También niegan la finalidad los que afirman que todo lo que existe, con su aparente orden y estructura, es fruto del azar y de la necesidad. Se da entonces una absolutización de lo casual y azaroso, de modo que el azar puede producir estructuras ordenadas e inteligentes, y se afirma al mismo tiempo que no hay lugar para la libertad o la contingencia, porque todo está predeterminado. Con ello se trata de integrar contradictoriamente dos nociones que son opuestas, azar y necesidad.

3. Noción de fin

1. En el sentido más común, fin significa término.

2. Se habla también de fin de una acción como el resultado natural al que ella tiende, y que alcanzará si nada lo impide: existe un fin de la acción misma (*finis operis*), y un fin del que actúa (*finis operantis*), que es la meta que se propone el agente libre que obra buscando un fin concreto. El fin que referimos aquí es el *fin operis*.

3. El fin se entiende también como el resultado de una acción: alcanzar un fin. Es el gozo, placer o satisfacción que acompaña la acción misma o el haber alcanzado la meta.

4. En el sentido más propio, fin es lo que mueve a obrar, y se le denomina causa final: es el *finis operantis*, y es la meta, el motivo o la intención por la cual algo se hace.

En síntesis, podemos definir la causa final como aquello en vista de lo cual algo se hace: el motivo por el cual el agente se determina a obrar de un modo determinado. *Omne agens agit propter finem.*

4. Causalidad del fin

Hay que distinguir entre los diversos tipos de causa (material, formal, eficiente y final) para indicar por qué el fin es también causa. La causa material (como la formal) es causa intrínseca de las cosas materiales, en cambio el fin pertenece a las causas extrínsecas (igual que la eficiente). Mientras el eficiente causa dando un impulso o produciendo algo, el fin causa atrayendo al agente hacia él, moviendo el apetito o la disposición natural a producir algo, a actualizar sus potencias operativas.

El fin es aquello en lo que un apetito o una tendencia reposa.

Hay que resaltar que las causas intrínsecas (la formal y la material) presuponen las causas extrínsecas (el agente y su intención).

El fin es lo que mueve al agente a actuar, por tanto el fin es la causa de la causalidad del agente. Siendo el agente la causa eficiente (causa en sentido propio), y el fin la causa del agente, entonces se puede llamar al fin la causa de las causas (*causa causarum*) porque es causa de la causalidad de todas las causas.

El fin es lo último en la ejecución pero lo primero en la intención. Se puede decir que el agente es un motor movido por el fin (un motor movido, *movens motum*), mientras que el fin no es movido por nada (es un motor inmóvil, *movens immobile*).

5. El principio de finalidad

Omne agens agit propter finem: todo agente obra por un fin (formulación clásica).

Cada ente tiende naturalmente a alcanzar la perfección según su propia especie.

La existencia del mal (defectos naturales, criaturas deformes, etc.), muestra que hay cosas que suceden en la naturaleza que escapan de la finalidad natural. Esos eventos confirman la existencia de un orden natural, sin el cual las criaturas defectuosas no podrían considerarse un mal. Si las acciones no se dirigieran a una meta concreta, no se podría hablar de mal, de la falta de la posesión de un fin.

La existencia del mal nos habla de la contingencia del mundo, cuyos entes pueden o no alcanzar su fin propio, y nos habla de una de las manifestaciones más claras de esta contingencia: la libertad del hombre, que alcanza su fin propio libremente, y puede no alcanzarlo.

Capítulo VI: la exigencia de una causa última trascendente

1. La limitación de la causalidad finita

Las causas finitas obran transformando, en cambio la causa última trascendente obra produciendo de la nada, a través de la creación.

Debido a que el agente creado no es causa absoluta del efecto, es necesario preguntarse por la causa del ser de las cosas, a la cual llamamos causa última trascendente.

2. De la causalidad limitada a la causa del ser

La causalidad de los agentes finitos exige en modo radical el ser, que está presupuesto. Sólo la plenitud del ser puede tener como efecto propio el acto de ser de las criaturas.

La causa propia del ser se presenta con estas características:

- Causa primera, en cuanto está presupuesta en las otras causas, llamadas segundas.
- Causa absolutamente universal: comprende cada una de las perfecciones creadas, mientras que los agentes particulares abrazan sólo un tipo de efecto.
- Causa trascendental: su efecto propio, el ser, trasciende todos los predicamentos, mientras que las causas predicamentales producen sólo unos modos de ser predicamentales.
- Causa por esencia: las otras son causas de participación.

Sólo Dios, Acto puro de ser subsistente, goza de modo ilimitado de poder causal, y por eso puede producir las cosas de la nada, dándoles el ser.

Las causas creadas, para poder realizar los propios efectos, presuponen la acción creadora divina, que les da el ser y se los conserva o mantiene.

3. Finalidad natural e inteligencia superior

El carácter limitado de la causalidad accesible a nosotros en la naturaleza puede ser punto de partida de la teología filosófica. La finalidad presente en los entes naturales nos hace pensar en una inteligencia superior que ha pensado las cosas con un fin, y que va guiando la realidad hacia el cumplimiento de su propio fin.

4. Relación entre la causa primera y las causas segundas

De la absoluta subordinación de las causas segundas a la causa primera, se deducen algunas consecuencias fundamentales:

- a. La causa primera influye sobre la realidad del efecto más que la causa segunda.
- b. La causa primera y las causas segundas son causas totales en su propio orden. El efecto es producido enteramente por cada una de ellas, aunque en modo diverso, y no una parte por una y otra parte por otra.
- c. La subordinación de las causas segundas a la causa primera no disminuye, sino que funda la potencia del obrar creado.