

IOANNES DI NAPOLI

ONTOLOGÍA
(Del ente)

INTRODUCCIÓN A LA METAFÍSICA

- I. Introducción histórica.
- II. Introducción teórica.-
- III. Vindicación y método de la metafísica.
- IV. División de la metafísica.-

I. INTRODUCCIÓN HISTÓRICA.

La Metafísica debe su nombre a *Andronico de Rodas* (comentador de *Aristóteles*), el cual puso este título a los libros de *Aristóteles*, que estaban después *del tratado de la naturaleza* (φυσική— ἑκαστική) pues estaban: μετα τῆ φυσικῆς trans física; este nombre por la intención del comentador indicaba un mero acomodamiento de los libros; no obstante al mismo tiempo expresó ampliamente su objeto. 324.

Aristóteles, en efecto expone en los catorce libros de su *Metafísica* una parte muy importante de la filosofía que la llamó “filosofía primera” (πρώτη φιλοσοφία). Esta filosofía primera es denominada por *Aristóteles* una verdadera “sabiduría” (σοφία) y es “principalísima”, (ρχιτοττη) (ρχιτωττη) “divinísima” y “honorabilísima” (τιμιωττη) porque considera los “primeros principios” y las causas supremas (πρῶτα καὶ αἰτία) que son las “cosas más importantes que se pueden saber” (μάλιστα δὲ πιστητῆς) y “los más importantes universales” (μάλιστα καθόλου)¹

El concepto y la definición
Metafísica en
Aristóteles

¿Qué son estas cosas más importantes que se pueden saber que se consideran en la *Metafísica*? *Aristóteles* sostiene que es “la misma ciencia de la verdad”², la ciencia del motor supremo³ y “la ciencia que considera al ente en cuanto ente y lo que pertenece a él mismo ente en cuanto tal”⁴.

De esto se infiere que la metafísica, para la mente de *Aristóteles*, es la ciencia que considera al ente en cuanto ente y ahí los principios inteligibles de la misma naturaleza sensible: *la sustancia y el accidente, el acto y la potencia, las causas* de las mutaciones, entre las cuales *Dios* como *motor inmóvil*.

Después de *Aristóteles* los escolásticos entendieron la metafísica en el mismo sentido; de tal manera que el objeto de esta ciencia filosófica sería EL ENTE INMATERIAL, o sea las cosas consideradas como entes en el tercer grado de abstracción. En la tradición escolástica siempre fue considerada de este modo la *Metafísica* hasta el siglo XVIII.

325.

A partir del siglo XVIII, por guía de *Wolf*, toda la filosofía de las cosas, para que se distinguiera de la física que había ido de mas allá de lo meramente empírico-matemático es llamada metafísica y doblemente distinta: *metafísica general* u *Ontología* (del ente en general) y *metafísica especial* que complementa a la *Cosmología* (del mundo), a la *Sicología* (del hombre) y a la *Teología racional* (de *Dios*).

El metafísico en
Wolf y la crítica
kantiana

¹ De todas estas atribuciones metafísicas Cf. *Met.* I., 2.

² *Met.*, II, 1.

³ *Met.*, XII, 3.

⁴ *Met.*, IV. 1 πῖστ=μη τιφ | θεωρεῖ τῆ τμν | τμν κα τῆ τοδτ | ἄπρχοντα καθῶ-τῶ:

Wolf sin embargo, construyó su metafísica racionalmente, es decir con la pura razón, sin tomar en consideración las cosas sensibles, o permaneciendo en las puras nociones y principalmente en *la noción del ente posible*, por eso *Kant* opuso al mismo su crítica de la razón pura, con la que juzgó que se había demostrado para siempre la absoluta imposibilidad de cualquier metafísica, que se quiera considerar como una verdadera ciencia racional de las cosas suprasensibles, sin embargo las cosas inteligibles (Dios, el alma espiritual e inmortal, la libertad) se pueden conservar en *Kant* como *postulados de la razón práctica*, o sea como algo necesario para una vida del hombre completamente moral.

Después de *Kant* y bajo su influencia, la filosofía moderna procedió por tres caminos con respecto a la metafísica.

- 1) Algunos conservaron la metafísica no como una ciencia de la realidad o del ente en sí, sino como *una ciencia de la mente* (la metafísica como filosofía de la única realidad, que es la mente humana creadora o que produce todas las cosas, *la metafísica de la mente*); de tal manera que *los idealistas* mas o menos discrepantes entre sí la; negada la realidad como independiente del pensamiento, el problema de la objetividad del conocimiento se vuelve inútil y permanece inexistente, así es como se tendría el ente-mente o la cosa-pensamiento y *la metafísica se reduciría a la gnoseología* o doctrina del conocimiento; a pesar de esto entre los italianos, *Gentile* conservó la metafísica entendida de este modo; *Croce*, por el contrario, se confiesa como antimetafísico y solo conserva un conjunto de los hechos históricos, en los cuales valen solo *el arte* (Estética) y *la economía* (*Croce* rechaza todas las doctrinas que intentan hablar de la realidad absoluta por los hechos históricos, de ahí que llama a su doctrina *antimetafísica y antiteológica*).
- 2) Otros rechazaron totalmente la metafísica como ciencia y la entendieron casi como *una mística búsqueda sobre lo absoluto* (Dios), como realmente incognoscible en sí; así pensaron *los positivistas* (*Spencer, Comte...*) que por eso son llamados *agnósticos*; algunos positivistas que se adhirieron totalmente a la experiencia sensible no admitieron la metafísica ni siquiera como una confusa necesidad de la realidad absoluta.
- 3) Otros admitiendo a la metafísica como *una doctrina de la realidad suprasensible*; pero negando su posibilidad teórica, sostuvieron que la realidad suprasensible se puede entender únicamente o al menos principalmente como *una exigencia de la vida y de la acción*; así lo sostuvieron *los voluntaristas, los defensores de la filosofía de la acción, los pragmatistas, etc.*

326.

En nuestros tiempos si se exceptúan los problematicistas y los neopositivistas junto con los existencialistas ateos, la metafísica no es tan despreciada como en los siglos XVIII y XIX. La filosofía, dicen todos los que a sí mismos se confiesan como filósofos, es esencialmente cierta metafísica en cuanto supera esencialmente la pura experiencia de las cosas y de los hechos como investigue los primeros principios y confeccione una doctrina sistemática de ellos.

Sin embargo, esta persuasión común no contiene el mismo significado específico de la metafísica y por eso es difícil, a veces quizá se torne imposible enumerar todas las acepciones modernas de esta ciencia. Mas algunas entienden la metafísica como un

La Metafísica en el sentido de los idealistas

La Metafísica con los positivistas

La Metafísica con los irracionistas

En la actualidad de significaciones

mero conjunto de principios meramente racionales (en este sentido también admiten la metafísica los fenomenistas y los empiristas: por ejemplo *Banfi*); otros aceptan la metafísica como un sistema de conceptos principales en toda disciplina (y en este sentido hablan de *la metafísica, de la belleza, metafísica del arte, metafísica de la educación, metafísica del derecho, metafísica de la ciencia, metafísica de la literatura y del lenguaje...*): otros entienden la metafísica como la doctrina del “ego” espiritual, en cuanto consideran un carácter especial plenamente inteligible del objeto alrededor del cual está la metafísica; otros la entienden como una doctrina universal de la realidad; otros como una doctrina de la realidad suprasensible...

Entre los escolásticos algunos aún conciben la metafísica en el sentido wolfiano; y así se explica el orden de los manuales escolásticos, que primero ponen la Ontología (después de la Lógica) y a continuación la Cosmología, la Sicología y la Teodicea como partes de una metafísica especial; sin embargo muchos, como los escolásticos prewolfianos, entienden estrictamente la metafísica como aquella parte de la filosofía, y la principal, que estudia el ente inmaterial. Para entender esta última acepción se han de entender ciertas cosas.

327.

La metafísica se puede entender por todos como una doctrina universal de la realidad o doctrina de la realidad en sus primeros principio supremos; en este sentido coincide con la filosofía si se exceptúan las cuestiones lógicas y éticas; en otras palabras: la metafísica, tomada en este sentido, coincide con la metafísica tomada en sentido wolfiano, no en cuanto al método racionalista y apriorístico sino en cuanto a los objetos (Dios, el hombre, el mundo); y por eso es una concepción universal y reflexiva de la realidad.

Por lo tanto, aquellos que rechacen la metafísica, tienen, sin embargo, cierta metafísica en cuanto tienen *alguna concepción* (explícita o implícitamente, clara u oscura, completa o incompleta, verdadera o falsa etc.) de la realidad: los empiristas, positivistas, idealistas, irracionalistas y aún los mismos existencialistas; todos estos presumen de tener alguna concepción de la realidad.

La Metafísica
como la
concepción
universal de la
realidad

Mas para que se tenga *una concepción universal de la realidad se requiere el concepto de la realidad*; en otras palabras: *para que afirmemos lo que es el conjunto de todas las realidades, debemos saber primero que es la realidad; se nos presentan pues dos problemas*:

1. ¿Qué es toda la realidad (el conjunto de las cosas, el mundo totalmente aceptado como una universalidad de las cosas)?
2. ¿Qué es la realidad de cuyo concepto depende todo el sistema de conjuntos de realidades?

Metafísicas falsas

Como se ve, la segunda cuestión supone la solución de la primera; el que suponga (de cualquier modo: explícita o implícitamente) un sistema de la realidad, es necesario que tenga (explícito o implícito) un concepto de la realidad.

Y así el empirismo, positivismo, idealismo, etc., tienen un concepto de la realidad, que, (en la línea especulativa) se reduce a la sensación, al pensamiento, al sentimiento, a la acción o al hecho de existir etc.; luego con frecuencia bajo las apariencias gnoseológicas, estéticas o éticas se tiene más bien una doctrina metafísica o una concepción universal de la realidad.

De la refutación de aquellos sistemas se infiere la falsedad de la metafísica empiristas, positivista, idealista, etc., de tal manera que del conocimiento humano de la realidad aparezca el ente en la evidencia de nociones y de principios contra el relativismo, el idealismo y el fenomenismo.

Nuestra Metafísica tiene el ente como un concepto fundamental

Mas nuestro concepto de la realidad es el ente; pero el ente es algo inmaterial, de tal forma que la doctrina general de la realidad (la que a primera vista completará a la cosmología y a la sicología) mas se restringe a un concepto supremo de la realidad (el ente) con sus consecuencias. Así pues la metafísica, para nosotros, es la doctrina general de la realidad bajo la especie del ente o simplemente doctrina del ente (de cualquier ente como ente); de esta manera se retiene el significado del nombre (ciencia de las cosas transfísicas) y con mejor derecho la metafísica se distingue de las ciencias positivas y de las otras partes de la filosofía (la Filosofía de la naturaleza: la cosmología, y la sicología; atiende también al doble carácter de la sicología, que en los problemas del alma es mas bien metafísica).

II.- INTRODUCCIÓN TEORÉTICA.

La metafísica como cualquier ciencia se especifica por su objeto formal.

328.

Su *objeto material* son *todas las cosas* que existen o sea que son (el ente); *el objeto formal "quod"* es *el ente en cuanto ente* o sea *el ente inmaterial* (el ente como separado de cualquier materia); *el objeto formal "quo"* es el tercer o supremo grado de inteligibilidad (la abstracción y la inmaterialidad) que es más propio del ente en cuanto es ente.

La inmaterialidad como el objeto de la metafísica

El problema metafísico es pues:

¿Qué y cuál es el ente inmaterial y cuales son sus implicaciones (estados, propiedades, predicaciones, actividades)?.

Para comprender correctamente este problema se han de considerar las dos formas de inmaterialidad: *negativa* y *positiva*.

Doble inmaterialidad

- 1) **La inmaterialidad negativa.** Es todo aquello que, aunque en sí mismo sea material, sin embargo se *considera inmaterialmente*; así se puede considerar al cuerpo, el viviente, el animal, el hombre como ente y por lo tanto lo considera inmaterialmente o prescindiendo de toda la materia que encuentra en su constitución física.
- 2) **La inmaterialidad positiva.** Es todo aquello que excluye la materia *en su constitución*; así el alma humana, los ángeles, Dios. Esta inmaterialidad es tal consecutivamente (realmente ontológicamente) y es estricta y en sí inteligible o suprasensible; una y otra inmaterialidad es tal *considerada* (metodológicamente) y *sólo mentalmente inteligible o suprasensible*⁵

⁵ El término aristotélico χωριστὸν se entiende ordinariamente como separado o separable; en nuestro juicio se entiende mejor distinguiendo tres significaciones: a) *como abstracto*, y entonces es separado o separable en la mente (por los individuos); b) *como subsistente*, y entonces coincide con la sustancia, que existe en sí y no se une a otro sujeto; c) *como trascendente*, y entonces se hace de la cosa que está sobre el conjunto de las cosas sensibles.

Prescindiendo de la segunda significación, la primera y tercera indican la cosa inmaterial o supramaterial: en la primera significación la inmaterialidad está mas bien en la consideración de la mente, mientras que las cosas son materiales; en la tercera significación la inmaterialidad está en la cosa misma; en el tercer caso tenemos la inmaterialidad considerativa o lógica o la metodología; en el tercer caso tenemos la inmaterialidad ontológica.

La metafísica considera de un modo unitario una y otra inmaterialidad considerando aquella como ente; por lo tanto *su objeto es el ente en cuanto ente*: o el ente en cuanto es simple y absolutamente ente (inmaterialmente positivo) o el ente en cuanto se considera simplemente como ente (inmaterialmente negativo).

Sin embargo nuestro tratado de la metafísica de hecho tiene mayores límites: mas el tratado de los ángeles se deja a la Sagrada Teología, porque la existencia y la esencia de los ángeles solo la conocemos como cierta por la revelación; de igual forma el tratado del alma humana, como la misma sea la forma sustancial del cuerpo orgánico tiene su lugar en la sicología; permanecen entonces el ente-Dios como un ente inmaterial positivo y el ente en común como un ente inmaterialmente negativo (todas las cosas contempladas como inmateriales). Ya sea Dios, o todas las cosas además del mismo se comprenden en el objeto formal de la metafísica: EL ENTE en cuanto ENTE; *por eso la metafísica es una verdadera ciencia y se puede definir como*:

La ciencia que considera el ente en cuanto ente (ciencia filosófica del ente real y suprasensible) o más brevemente: **La filosofía del ente en cuanto tal**.

III. DEFENSA Y MÉTODO DE LA METAFÍSICA

322.

La posibilidad de la metafísica como ciencia es expuesta en todo el tratado de gnoseología, en el que la certeza, la trascendencia, la objetividad, la necesidad y la universalidad del conocimiento humano son defendidos contra los que niegan. *La cosa en sí existe y es perceptible e inteligible*: la característica universalísima de todas las cosas es que sean entes, de ahí que la ciencia del ente en sí sea posible. Luego que el valor de la metafísica en cuanto es la ciencia del ente real y suprasensible es defendido legítimamente⁶(se justifica, se defiende).

De la naturaleza del conocimiento humano se **extrae el método de la metafísica**. El intelecto humano es “**la facultad del ente**”, *pero en cuanto es humano primero y por sí encuentra el ente en las cosas empíricas* (el inteligible en el sensible y por el sensible); *por eso el objeto del intelecto humano es el ente como abstracto* (abstraído) *de la cosa sensible, aunque el intelecto se pueda adecuar a todo ente* (puede conocer).

Por tanto el método de la metafísica debe volver a mirar a esa naturaleza del conocimiento humano (empírico racional), es decir, debe ser *inductivo-deductivo*, o sea *analítico-sintético*. No meramente inductivo, porque de otra manera la verdadera doctrina del ente como suprasensible sería imposible (como se ve en las doctrinas empiristas y generalmente agnósticas); no meramente deductivo, porque existiría el peligro del racionalismo apriorístico, así como en *Wolf*, contra el que con todo derecho luchó *Kant*. Sin embargo por el carácter de inteligibilidad que prevalece en la metafísica el método debe ser preferentemente deductivo, en cuanto procede de lo más simple (el ente) a lo más complejo (Dios).

Ciertos escolásticos hablan de otro modo a nosotros: se llama inmaterialidad negativa (en cuanto que la cosa en sí niega la inmaterialidad presciva (en cuanto prescinde la mente de la materialidad de la cosa); la inmaterialidad positiva se dice inmaterialidad negativa (en cuanto la cosa en sí niega la inmaterialidad); en la misma diversidad terminológica se tiene, sin embargo pleno consenso en cuanto a la sustancia doctrinal.

⁶ Por eso algunos escolásticos (por ejemplo MAQUATR) consideran la gnoseología como una metafísica defensiva, mientras aquella comúnmente se llama metafísica, ellos la llaman metafísica extensiva (la defensiva defiende al ente en el conocimiento buscando que sea el ente y probando como se da; la extensiva busca que es el ente y muestra o prueba que es).

El inicio por tanto se presenta en las cosas sensibles, que se consideran como entes o también por la experiencia del mismo sujeto pensante, el cual se presenta sí mismo como un ente; es por tanto indiferente el camino de donde parta el concepto del ente: ya examinemos al sujeto mismo, ya a las cosas fuera del alma, siempre tenemos el ente, del que empieza y debe empezar la construcción de la ciencia metafísica.

El medio de mostración o de demostración es suprasensible o sea, racional, en cuanto que la razón es quien prevalece en el tratado, el término es suprasensible, es decir el ente en cuanto ente, en cuanto todo el tratado se emplea en la consideración del ente como tal en todos sus aspectos y relaciones.

IV- DIVISIÓN DE LA METAFÍSICA

De la dualidad del ente inmaterial se deduce la división de la metafísica. Todo el problema metafísico se divide en dos problemas fundamentales:

330.

1. ¿Qué es el ente en común y cuáles son sus consecuencias?
2. ¿Se da el tránsito de las cosas empíricas consideradas como entes hacia algún ente que sea simplemente ente (Dios)? ¿Qué es el ente? ¿Cuál es su relación con las cosas empíricas?

En una y otra pregunta se delata *la metaempiricidad* de la metafísica: aunque se parta de las cosas empíricas las considera metaempíricamente o sea en su suprema inteligibilidad (como ente); y de esta metaempiricidad de la consideración asciende a aquello que es en sí o sea absolutamente metaempírico (Dios).

La Metafisica trata del ente en común y de Dios

Se puede decir de otro modo: la metafísica trata de las cosas empíricas en cuanto son entes; en la consideración de aquellas cosas se incluye la consideración de las cosas, entre las cuales Dios es la primerísima: de donde la metafísica considera al ente en común (las cosas consideradas empíricamente como entes) y al Ente-*causa* que es Dios.

La metafísica abarca pues dos tratados que responden a las dos preguntas:

Tratado I. *De todas las cosas consideradas como entes: del ente en general*; y es la **Ontología**.

Tratado II. *De aquel ente que es simple y absolutamente ente y es la causa del ente en general* (Dios); y es la **Teología Racional**.

V. ONTOLOGÍA

La **Ontología** tuvo su propio nombre de *Du Hamel* (1682) y después por Wolf (1730) de las palabras griegas $\nu\upsilon$ y $\lambda\omicron\gamma\omicron\phi$, *ciencia del ente*.

331.

En cuanto a la cosa (en sí) se define “**la ciencia que considera al ente en general**”

La Ontología como ciencia el ente en común

La Ontología se distingue de las otras partes de la Filosofía por su objeto formal “quod” (las cosas en cuanto son entes) y de la Teología racional trata de un ente en especial o sea, Dios. Mas como el ente en general es algo universalísimo, la Ontología se puede llamar Metafísica general.

Para que se tenga una división de la Ontología se deben ver los varios grados de considerar al ente en general; estos se pueden considerar de cuatro modos:

1. *En sí mismo y en sus propiedades;*
2. *En sus estados tanto actual (fuera de la mente) como posible (en la mente);*
3. *En sus predicamentos, o sea como sustancia y accidente.*
4. *En sus causas, principalmente en la causa eficiente y final en general.*

De donde se tienen cuatro capítulos:

Capítulo I. Del ente y sus propiedades,
Capítulo II. De los estados del ente,
Capítulo III. De las categorías del ente y,
Capítulo IV. De las causas del ente.

SINOPSIS DE TODA LA ONTOLOGÍA

BIBLIOGRAFÍA.

332. Además de *la Metafísica* de ARISTÓTELES y los *Comentarios* de S. TOMÁS, sobre la misma los tenemos muchos y muy buenos para las doctrinas metafísicas en todas la obra de S. TOMÁS, además *Disputaciones metaphysicae* Fr. SUÁREZ S. I.; además *Comm. FERRARIENSIS* en la *Summam c. Gentiles* y CAYETANO en el opúsculo *De ente et esencia* S. TOMÁS.

Entre los modernos:

- BALTASAR, *L'etre et les principes métaphysiques*, Luvain 1914.
MERCIER, *Ontologie*, París-Luvain 1923.
WÉBERT O. P., *Essai de métaphysique thomiste*, París 1927.
DESCOQS S. I., *Institutiones metaphysicae*, París 1925.
DE RAEYMAEKER, *Metaphysica generalis*, Lovani 1931-32.
IDEM, *Philosophie de l'etre*, Luvain 1946.
MARITAIN, *Sept lecons sur l'etre*, Luvain 1933.
MARC S. I., *L'iddée de l'etre chez S. Thomas et dans la scolastique postérieure*, París 1933.

La más reciente metafísica fue tratada más ampliamente por los autores no escolásticos, así como la disputa que se tuvo acerca de la naturaleza de la metafísica. Dos períodos (en Francia, *Revue de métaphysique et de morale*, jul-oct 1947; en Italia *Giornale di metafísica*, luglio-settembre 1947). Hubo muchas disertaciones de la metafísica; estudios óptimos hizo OLIGAT en *Rivista di filosofia neoscolastica* 1) *Il concetto di metafísica*, ottobre 1945; 2) *Il concetto di metafísica lo spiritualismo cristiano*, gen-marzo 1949.

La misma facilidad de llamar metafísica a cualquier tratado de ciertos objetos por las mas profundas causas indica claramente la diversa consideración de la metafísica en nuestros tiempos contra el odio antimetafísico del siglo pasado y del siglo XVIII.

CAPÍTULO I

DEL ENTE Y SUS PROPIEDADES

Las preguntas serán:

1. ¿Cuál es la verdadera noción de ente?
2. ¿Cuáles son las propiedades del ente?

De ahí dos artículos:

Artículo I.. De la noción de ente.

Artículo II.. De las propiedades del ente.

Artículo I **De la noción de ente**

I. Noción.

333.

Ens, en latín, es el participio del verbo *esse* (ser) y significa **lo que es o lo que tiene ser o la cosa que tiene el ser**, así como *estudiante* es el que estudia, *amante* es el que ama, etc.

La explicación del significado se puede hacer como para cualquier participio del presente: *estudiante*, por ejemplo, puede significar el mismo *ejercicio* o el mismo *acto de estudiar* (el que aquí y ahora estudia) o *la condición*, o sea, alguna situación procedente de un ejercicio normal: *estudiante* es aquel que tiene la profesión del estudio (aunque de hecho no estudie aquí y ahora; además ¿Cuántos estudiantes hay que no estudian?).

El ente participial y nominalmente asumido

Si *estudiante* se toma según el ejercicio o el acto de estudiar, se toma *participial* o propiamente como el que expresa “estudiar” en el ejercicio; si se toma como la condición general de algún hombre, se toma *nominalmente*, o sea como *un nombre*: “estudiantes” es un nombre plural y señala a aquellos que tienen la profesión de estudiar, aunque de hecho aquí y ahora no estudien (también la gramática distingue entre “amante de la virtud” y “el que ama a la virtud” indica mas bien un amor actual de la virtud mientras que “el amante de la virtud” indica un amor habitual del que a veces puede carecer); sin embargo, siempre se refiere al ejercicio que de vez en cuando se tiene.

Así es para el ente:

1. **El ente tomado** como participio indica *el ejercicio de ser* o sea *el esse* (el existir) como *ejercitadamente* (actualmente) *poseído*.
2. **El ente tomado nominalmente tomado** indica a *la cosa con relación al ser*; de ahí que al ente nominalmente asumido se diga *cosa que tiene ser* o *aquello (la*

esencia) que se refiera al ser (la existencia) así como estudiante es aquel (la esencia) que tiene el oficio de estudiar y a él se refiere.

El ente es algo concreto o synolum (συν-ἄλοφ) *de la esencia y la existencia*⁷, si el ente se toma como participio, **se nota el ser y se con-nota la esencia**; si se toma nominalmente, **se nota la esencia y se connota el ser** o sea la *existencia*. *Nosotros consideraremos aquí mas bien el ente como un nombre* que indica universalísimamente la idea de todas las cosas.

334.

El ente como nombre significa la esencia (id quod, aquello que) y con significa el ser (es), o sea aquello que es. Sin embargo esta correlación (con significación implicación) de la esencia y del ser puede ser doble:

El ente como nombre

- 1) Si la correlación es simplemente *significada* (pensada meramente por la simple aprensión, puramente pensada en el concepto) se tiene *un concepto o la pura noción del ente*.

Esta noción se tiene por la abstracción de las cosas existentes y sensibles; sin embargo es *una abstracción formal*, no total (Cf. Psicología no. 98) y consiste en esto: *las cosas son o existen*; el intelecto abstrae de las cosas el mismo **“ser o existir”** o sea la “forma” de ser (el ejercicio o acto de ser) y forma el concepto, que se expresa por un participio sustantivado o sea el nombre: **el ente**.

Si la abstracción, con la que se obtiene la noción del ente, fuera total, siempre permanecería algún sujeto material intra empírico, como se tiene en la abstracción del viviente, del animal, del hombre en sus notas individuantes; en estas abstracciones se requiere algo que no entra en el puro concepto; en la abstracción del ente nada se abandona, sino todo lo que se encuentra en las cosas se considera universalmente como ente. La noción de ente se refiere por lo tanto a todo, pero indeterminada, confusamente; por eso la abstracción del ente se le llama *abstracción confusa*, porque indica en las cosas todo de una forma confusa.

- 2) Si la correlación (con significación) es *ejercida* “en cuanto se afirma “el ser” (de alguna cosa) se tiene el juicio: *Pedro es, Pedro es blanco, Pedro es hombre, el hombre es animal, la virtud es amable*.

Como se ve por los ejemplos el verbo **“es”** significa a un tiempo muchas cosas y una sola.

- a) En el primer juicio (*Pedro es*) **“es”** significa simplemente *ser o existir* (el ejercicio de ser);
- b) En el segundo y tercer juicio **“es”** significa el ejercicio de ser bajo la blancura o humanidad; pero esto se trata de la cosa concreta y existente (Pedro) que actualmente existe.
- c) En el cuarto y quinto juicio **“es”** significa el ejercicio de ser bajo la animalidad y de la virtud bajo la amabilidad.

⁷ S. TOMÁS no utiliza el término synolum (que utiliza Aristóteles con relación a la materia y a la forma) pero implícitamente retiene aquel, porque siempre en sus obras habla de la esencia y la existencia (*lo que es y el ser, aquello que es y el ser* etc.)

Sin embargo, mientras Pedro es la cosa concreta o concretamente existente, hombre y virtud son conceptos que están solos en la mente, o sea que no son algo actualmente concreto, sino que pueden ser; por eso en el cuarto y quinto juicio “es” indica cierto ejercicio de ser, pero aquel ejercicio de ser no es algo actual, sino posible.

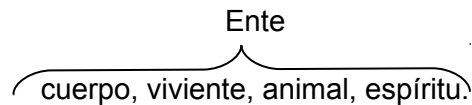
De esto se infiere que:

- 1) *El ejercicio de ser*, en el juicio expresado, *es actual o posible*; de donde el ente puede ser **actual** o **posible**.
- 2) *La cópula “es”* que se tiene en el juicio *puede significar el ejercicio actual o posible de ser*; **sin embargo siempre es llamado posible por su relación al ente actual, que indica un ente concretamente existente fuera de la mente**⁸

II. Características de la noción.

La noción del ente por aquello que dijimos es:

- 1) *Comúnísima*, porque se predica de todas las cosas: todo lo que es, *si algo es*, es *ente*. A todo aquello que se pueda predicar del ente se le llama *sus inferiores*.



- 2) Así como es comúnísima es también *simplísima* porque está en su máximo grado de abstracción y prescinde de cualquier determinación. *Por su absoluta simplicidad el ente no se puede definir*, porque la definición exige una composición de género próximo y diferencia específica, como por ejemplo en la definición de hombre, “animal” es el género próximo y “racional” es la diferencia específica; sin embargo en el ente no se tiene esta composición de género próximo y diferencia específica, porque lo que es genérico es ente, lo que es diferencia es ente, y el ente no puede especificar al ente; de ahí que el ente se debiera especificar por el no-ente y esto es imposible. Sin embargo, se puede tener alguna ilustración por la explicación del hombre como lo hicimos aquí.
- 3) Como comprende a todo género y a toda diferencia específica, *la noción de ente es trascendental*; pues la noción trascendental es lo que incluye en todas las cosas, en todos los géneros y en todas las diferencias; *todas las cosas trascienden porque en todas las cosas está*, se predica de todas las cosas y todas son sus inferiores. La noción de ente es, por tanto, **comúnísima generalísima, simplísima y trascendental**⁹.

⁸ De este juicio (la segunda operación del intelecto) nos está presente como algo objetivo: la cópula “es” aunque no indique expresamente el mismo “ser” sin embargo se refiere a él: el finalismo o intencionalidad del juicio hacia el ente muestra claramente que el orden lógico se mide por el orden ontológico.

⁹De aquí se ve cual sea la máxima diferencia entre nuestro “trascendental” y el “trascendental” kantiano: en nuestra filosofía trascendental indica el carácter o propiedad del ente, en cuanto se predica su noción de todas las cosas (empíricas o meta empíricas), en la filosofía trascendental kantiana es trascendental el carácter de los elementos a priori, es decir es el elemento a priori en cuanto sirve a la construcción de la experiencia; a veces en Kant el trascendental significa

III. Cuestiones de la predicación del ente o de su aplicación a los inferiores.

336.

Se pregunta:

1. Si la noción de ente es trascendental ¿De qué forma se contrae (se limita) a sus inferiores de tal forma que se tenga ente cuerpo, ente-viviente, ente-animal ente-hombre, ente-Dios, etc.?
2. ¿De qué modo se predica la noción de ente a sus inferiores, a los cuales se contrae?

1) *En cuanto a la primera pregunta* se ha de notar que cierta noción se puede contraer de dos modos:

La contracción por el modo de composición

a) *Por el método de composición o de adición*, cuando la noción por contraer no se contiene en la noción del contrayente, el cual por tanto hace una composición con aquella, *Sea el ejemplo*: la noción “animal” (género) se contrae a la noción “hombre” (especie; de ahí un animal especial que es el hombre) por la noción “racional” (la diferencia específica): la noción “animal” no está contenida en la noción “racional” (porque de la otra manera todas las cosas racionales serían animales) y por eso “racional” se distingue adecuadamente de la noción “animal” y en la noción de hombre hace la composición con la noción “animal”. Además la noción “hombre” se contrae a “Pedro” en cuanto a la noción “hombre” se le agregan las notas individuantes para que se distinga de la noción “hombre”. De ahí que se pueda decir que “animal” se contrae a “hombre”, “hombre” se contrae a “Pedro” por el modo de composición, porque la noción contrayente no contiene a la noción que será contraída; generalmente decimos que el género se contrae a la especie y la especie se contrae al individuo por el modo de composición.

b) *Por el modo de expresión del concepto*, cuando la noción que se ha de contraer se incluye en la noción contrayente no añade a la noción que se ha de contraer algo distinto de ésta, sino que deja una mejor expresión del concepto (mas claro,

La contracción por el modo de expresión del concepto

como lo trascendente, por ejemplo, cuando Kant dice que las categorías no tienen uso trascendental (no pueden aplicarse a la cosa fuera de la experiencia) sino solo tienen un uso empírico (se aplican a las intuiciones empíricas).

Y así, la trascendencia kantiana es la trascendencia subjetiva, o sea lógica, presente la necesidad y universalidad es la trascendencia ontológica, o sea objetiva, Sin embargo sin consideramos más íntimamente la cosa, que Kant negó explicar suficientemente la necesidad y la universalidad del conocimiento; porque recurre a “la conciencia general”, o sea, el “yo pienso” (a la que después los idealistas llamaron “el yo trascendental”; ahora bien, “el yo pienso (Ich denk) solo puede presentar necesidad y universalidad en cuanto el mismo objeto pensado se presenta a sí mismo como provisto de necesidad y de universalidad; en efecto cuando todos los objetos pensados se reduzcan al “ente” aparece claramente que en todos la necesidad y la universalidad se reduce a la trascendentabilidad del mismo ente. En otras palabras la razón goza absolutamente de la trascendentabilidad (universalidad y necesidad) pero la trascendentabilidad de la razón (del conocimiento) es un epifenómeno, o sea consecuencias trascendentales del ente; la mete es el ente, se dirige al ente y del ente toma su trascendentabilidad; la explicación de la trascendentabilidad por la conciencia general indica el hecho de la necesidad y la universalidad, pero se refiere a la causa íntima de ellos.

más distinto, mas determinado). Sea el ejemplo: si alguien ve a lo lejos a su hija, no ve sino alguna cosa; que aquella cosa entre mas se acerca, aquel la conoce mas distintamente como cuerpo... como viviente... como animal... como animal racional... como mujer... como hija; “la hija” nada añade a la cosa primeramente vista sino una mejor expresión del concepto procediendo de una noción confusa (la hija como cosa) hacia una noción distinta, clara, inteligible (la hija como hija).

Nosotros decimos que el ente se contrae a sus inferiores por el modo o causa de una mejor expresión del concepto, en cuanto todas aquellas cosas que se añaden al ente, para que este se contraiga hacia aquel (para que sea tal o cual, esto o aquello) no significa nada distinto del ente sino el mismo ente determinado en el conocimiento con la forma de una mejor expresión.

338.

2) *En cuanto a la segunda cuestión* se han de recordar aquellas cuestiones de noción unívoca, equívoca y análoga que se vieron en Lógica (no. 55-56).

Toda la traición escolástica excepto *Scoto* con su escuela, sostiene que la noción de ente es análoga según una doble analogía, de atribución y de proporcionalidad.

Scoto tiene una doctrina peculiar acerca de la predicación del ente que surge de su noción de ente. *Scoto*, pues, distingue el ente como es por parte de la mente (en cuanto pensado) y el ente como es por parte de la cosa (en cuanto real); en cuanto es por parte de la mente el ente es concebido por *Scoto* como non nihil no nada, como algo, o sea, como el puro ser que tiene una significación única absoluta y por eso es unívoco; en cuanto es por parte de la cosa, el ente como ser se diversifica por la esencia con que se identifica: ser + esencia finita + = finito; ser + esencia infinita = infinito y por consiguiente queda análogo. Es así que la noción de ente es lógicamente unívoca (univocidad lógica), ontológica o realmente análoga (analogía ontológica)¹⁰. Coherentemente en *Scoto* la noción de ente se contrae al inferior por modo de composición o de adición, ya que al ser se le añade la esencia por la cual el ser se contrae y se hace análogo. La univocidad del ente es defendida por *Parménides* y principalmente explícita o implícitamente se tiene en todas las doctrinas monistas y panteístas en cuanto le dan al ente una significación absolutamente igual para todas las cosas, así la unicidad del concepto del ente responde a una cosa-ente con significación idéntica.

La doctrina
escotista de la
univocidad

TESIS I

1. **La noción de ente se contrae a sus inferiores por el modo de una mejor expresión del concepto.**
2. **De tal manera que no es unívoca, ni equívoca, sino análoga por analogía de atribución y proporcionalidad.**

Demostración de la tesis.

¹⁰ La doctrina escotista de la noción del ente fluye de la doctrina psicológica del objeto del intelecto; para *Scoto* el objeto propio del intelecto humano es el ente como ser; por tanto su significación es única, o sea, unívoca al menos en la mente y carece de caracterización subsiguiente (finito o infinito), para poder indicar los diversos entes.

339. Parte I (La noción de ente se contrae a sus inferiores por el modo de una mejor expresión del concepto).

Porque ente se dice de todos

La noción del ente se contrae a sus inferiores por el modo de una mejor expresión del concepto o por el modo de composición. Es así que no se contrae por el modo de composición. Lugo por el mejor modo de la expresión del concepto.

Pruebo la menor: Alguna noción se contrae por el modo o forma de composición cuando no se incluye en los diferentes contrayentes (que se contraen) o en los modos determinantes. Es así que la noción del ente como sea trascendental, se incluye en todas las diferencias y en todos los modos: **todo lo que es, si es algo, es ente**. Por tanto la noción de ente no se contrae por el modo de composición.

Además ya dijimos que en la abstracción, por la cual se obtiene la noción de ente, nada se omite sino todo se indica indeterminadamente (todas las cosas); por eso como el ente se contrae a los particulares, ninguna otra cosa hacemos, sino pasar de la confusión (en la cual todas las cosas se significan indeterminadamente) a la distinción, siempre permaneciendo dentro del ámbito del ente.

Adquisición de la noción de ente

Nota: la noción de ente es una noción confusa (mejor dicho: en sí clara, pero que indica confusamente todas las cosas, *confusamente claras*) que actualmente tiene mínima comprensión y máxima extensión: además de la esencia y del ser no indica explícitamente ninguna nota determinada y por esto se puede, se debe y de hecho se predica de todas las cosas. Cuando se añaden determinaciones al ente, la comprensión crece por un proceso intrínseco de distinción, mientras que en consecuencia disminuye la extensión; cuando la comprensión se hace máxima (Dios) la extensión se hace mínima (Uno). La noción oscura del ente es la primera en el orden psicológico o sea en el orden cronológico de los conceptos y responde a las imágenes de alguna cosa; por eso algunos filósofos que condescienden con la imaginación, reducen el ente a una cosa sensible insignificante de tal manera que se hace fácil el rechazo del ente por la filosofía; como se ve, se tiene una equivocación: la imaginación sustituye al intelecto, la imagen sustituye al concepto; así se presenta en los empiristas y muchos filósofos modernos, los cuales poco filosóficamente abusan de las imágenes propias cuando hablan del ente; se presenta en los mismos aquello que es llamado por *Maritain*, *imagination chosiste* en la que el ente se reduce a algo oscuro.

La noción clara, pero **espontánea**, se tiene primero en el orden lógico en cuanto el intelecto, tiene las cosas en su presencia, las concibe como entes y al instante entiende el principio de contradicción: *“aquello que primero concibe el intelecto como muy notable es el ente, en el que se resuelven todas las concepciones”*. (De ver., I, 1); *“En cuanto a la primera operación (la simple aprensión) está primero algo que cae en la concepción del intelecto, es decir, esto que llamo ente; ninguna otra operación se puede concebir en la mente, si no se entiende el ente”*. (en *Met.*, IV, lec. 6) Cf. también *I Sen.*, VIII, 1, 3.

La noción reflexiva, como estas cosas acerca de las cuales discurremos en la Ontología, es posterior a las otras nociones, porque exige una mayor disciplina del intelecto después de la consideración de las cosas bajo el aspecto de la sensibilidad movilidad y cantidad. Por eso para nosotros, la Ontología se debe exponer después de la Cosmología y la Sicología.

El intelecto humano *empieza por el ente y acaba en el ente* en la consideración de todas las cosas; y además procede de la noción de ente (que en todas las cosas se encuentra concretas) hacia el ENTE, que es Dios.

Parte II. (La noción de ente no es unívoca, ni equívoca, sino análoga por analogía de atribución y de proporcionalidad)

340.

I. La noción del ente es unívoca.

Argumento I. La noción que contiene varios modos o varias determinaciones de las cosas no es unívoca. Es así que la noción del ente, como es comunísima y trascendental contiene varios modos y determinaciones de las cosas. Luego la noción del ente no es unívoca.

Porque no se predica en el mismo sentido

La mayor es evidente, porque no podemos pensar que la noción que indica que la máxima variedad de las cosas se prediquen de ellas absolutamente con la misma significación; pues nos se puede entender con la misma significación para el ente sustancia, accidente, lo finito, infinito etc.

Argumento II. La noción unívoca es o el género o la especie que se predica de sus inferiores según la misma significación. Es así que la noción del ente no es género ni especie, porque trasciende todo género, especie y diferencia. Por tanto la noción de ente no es unívoca.

Porque contiene en sí todas las determinaciones

II. La noción de ente no es equívoca.

La noción de ente aunque contenga todos los distintos modos de ser, los contiene solo confusamente, y por eso es de algún modo una, o sea tiene una determinada significación. Luego, la noción de ente no es equívoca.

El concepto de ente pues, es determinado en su indeterminación: indeterminadamente indica todas las cosas, pero esta indicación o significación indeterminada es en el ente determinada; la significación es pues una, no doble, no múltiple (o si más agrada, *múltiplemente una*; y la significación múltiplemente una es una significación analógica, lo cual se ha de probar).

III. La noción del ente es analógica.

La noción una (no equívoca) pero no unívoca, es análoga. Es así que la noción del ente es una noción, una y no unívoca. Luego, la noción del ente es análoga: la noción una que tiene en sí una indicación múltiple.

La analogía del ente es de atribución o de proporcionalidad.

- 1) **La analogía de atribución** de la sustancia y del accidente, de la criatura y del Creador, se prueba fácilmente. En ente formalmente (principalmente en su significación) se dice de la sustancia (*mayor analogada*), pero se atribuye al accidente en cuanto el accidente es una determinación del ente-sustancia; es formalísima y principalmente, se dice de Dios (*mayor analogado*), pero se atribuye a la criatura porque la criatura es un efecto y un signo de Dios. el ente-accidente es

Analogía de atribución

llamado ente en cuanto está en el ente (sustancia) o sea, es el ente del ente (entes); el ente-criatura es llamado ente en cuanto existe por el Ente-Dios; todas aquellas cosas a las cuales derivadamente se les atribuye el ente, son llamados menores analogados del ente.

La analogía de atribución considera la relación o el hábito del uno hacia otro: el accidente hacia la sustancia, la criatura hacia su creador.

- 2) **La analogía de proporcionalidad** se muestra en la tendencia (hábito) que la sustancia y el accidente, el Creador y la criatura tienen para ser según esta proporcionalidad.

La sustancia es a su ser lo que el accidente es a su ser.

El Creador es a su ser lo que la criatura es a su ser.

El ente se predica de la sustancia y del accidente, del Creador y de la criatura entre los mismos y su ser respectivo se tiene una semejanza (¡no-identidad!) de proporciones entre la cosa (la esencia) y su ser.

La analogía de proporcionalidad se refiere al hábito (la tendencia) que tienen dos cosas hacia una tercera, aquello que tiene lugar existe.

Nota: La analogía de atribución es más posterior que la analogía de proporcionalidad y sobre esto se funda: el ente es predicado por la atribución, porque ya accidente ya criatura, hablan de un hábito hacia el ser propio.

Sin embargo, se ha de notar el ente tomado como participio, es decir el SER, es predicado esencial únicamente de Dios, porque Dios esencialmente es o sea, en la misma esencia se identifica con el SER, la esencia es el SER; las criaturas no son su ser, sino que tienen su ser. Por eso la proporción de la esencia de Dios hacia el ser de la criatura (por eso dije mas arriba no-identidad): Dios se tiene hacia su ser por identidad (Dios es su ser), la criatura se tiene hacia su ser por recepción (la criatura recibe su ser); de ahí que no se tenga una perfecta identidad, sino solo una semejanza de proporcionalidad entre Dios y la criatura hacia su ser.

De esto se infiere: *Dios es no participado o sea simple y absolutamente ENTE, porque el ser para el mismo no es participado, no es adquirido; la criatura es un ente participado porque participa de su ser. La participación es un carácter propio de la criatura con relación al ser: Dios es la cabeza de todo ser, la criatura participa del ser.*

ESCOLIO I De la nada

341. **La nada** es el no-ente, o sea la negación del ente. De la nada no podemos tener imagen alguna, porque la imagen siempre se refiere a la percepción y la percepción percibe algo real. Se tiene sin embargo, el concepto o noción, que es reflexivo: el ente, se concibe primero y espontáneamente, después, reflexionando sobre la noción de ente, se concibe

su negación: el no-ente, la nada, (casi non hilum, no hilo); de ahí que la nada no se pueda conocer por sí (por su razón) sino por el ente del cual significa lo opuesto y después del ente. La división de la nada es:

- 1) *Por la razón de la extensión se tiene la nada total*, que indica la negación de cualquier entidad, y *la nada parcial*, que indica la negación de cierta o alguna entidad: la negación de la esencia y la existencia, como se tendría por ejemplo, en el círculo cuadrado (ininteligible e inexistente) es la nada total; la muerte es una nada parcial, porque niega la vida pero no toda la entidad.
- 2) *Por razón del sujeto*, del que se niega el ente, se tiene *una negación* si la realidad negada no es obligada al sujeto; *privación*, si la realidad es obligada (necesaria): la negación de la ciencia filosófica en una piedra es una negación (no-ciencia, el no saber), en el sacerdote es una privación (ignorancia estrictamente dicha).

De lo dicho se deduce que:

- a) Yerra *Parménides* y otros con él, los cuales proclaman que la nada de ningún modo se puede pensar; de esta absoluta incognoscibilidad de la nada, los sofistas deducían la imposibilidad del error razonando así: si la nada no se puede pensar y el pensamiento siempre piensa al ente, por tanto el pensamiento no puede errar. Contra *Parménides* decimos: es inteligible que la nada exista mas no es inteligible el concepto de la nada.
- b) Yerran *Hegel* y los hegelianos, los cuales identifican la nada y el ente en general (el ente como ente): el ente, aunque es una noción comunísima, indica todas las cosas de un modo indeterminado, mientras que la nada niega al ente.

ESCOLIO II *Del ente de razón*

El ente del que hemos hablado y del que hablaremos a lo largo del tratado, es llamado *ente real* o simplemente *ente*; este se opone al ente de razón.

342.

El ente de razón es un mero objeto concebido en la razón (está en la razón como objeto de razón) y ninguna cosa le corresponde: *se hace por la razón y está solo en la razón*; no es pues meramente la nada, pero se le puede decir la nada parcial o sea, la nada de la existencia.

Noción y división
del ente de razón

En el conocimiento humano se presentan muchos objetos pensados simplemente, los cuales no corresponden a ninguna cosa y sin embargo se consideran como entes: *la ceguera* por ejemplo, no es un ente sino la privación del ente (la privación de la vista), y sin embargo decimos que algo tiene ceguera (*tiene el ente*, mientras que deberíamos de decir: *no tiene aquel ente que debería de tener, que es la vista*).

El ente de razón suele dividirse doblemente: *sin fundamento en la cosa y con fundamento en la cosa*.

- 1) *Sin fundamento en la cosa*, porque es totalmente hecho por la razón, por ejemplo: el círculo cuadrado; mas entonces, hablando propiamente no se tiene un ente de razón (el objeto pensado), sino un mero soplo de voz o una mera palabra sin significado.

- 2) *Con fundamento en la cosa*, sin el estado de la cosa muestra la ocasión para formar el concepto de aquel puro objeto; y así el ente de razón es la negación (la privación) y la relación.
- a) *La negación* es el no-ente; sin embargo, si de ella se hace una proposición afirmativa, el no-ente es concebido como ente por la razón, de tal forma que se tenga el ente de razón; así por ejemplo, si digo: *en el ciego no hay vista*, la proposición es negativa y no se tiene ningún ente de razón; si digo: *en el ciego está presente la ceguera*, la proposición es afirmativa, mas la ceguera no es un ente, sino la negación del ente o mejor dicho es una privación en el hombre (la negación de la perfección debida de algún sujeto); *este no-ente es concebido por la razón como ente y se predica de ciego*. Así *la oscuridad, la enfermedad, el pecado, el mal*, etc. son entes de razón, no como estados o acciones, sino como privaciones (de luz, de salud, del bien, de la honestidad), concebidas de una forma positiva.
- b) *La relación* es un ente de razón mientras no es una relación real; así lo universal reflexivo o sea el predicable (el género, la especie) cuando expresa la unidad de muchos individuos, no es real (el individuo es real), sino un ente de razón; lo universal reflexivo no es sino lo universal directo que se piensa por la relación a muchas cosas y que de ningún modo puede existir fuera de la razón “este hombre” es real, “hombre” es real en cuanto se concibe, “humanidad” o el “hombre” como noción que comprende a muchos no es un ente real, sino un ente de razón.

El ente de razón por tanto no es verdaderamente un ente, sino que es llamado ente por analogía con aquello que es verdaderamente un ente, es decir, el ente real: *se hace y es mientras se conoce y en cuanto se conoce*.

Se puede preguntar: ¿Por qué se hacen los entes de razón?, la respuesta es fácil si se atiende a la naturaleza del conocimiento del hombre: el conocimiento no es un pasivo reflejo de las cosas, sino que activamente las reconstruye y de “los datos” hace las nuevas síntesis (las ciencias); *para hacer la síntesis, la razón reproduce para sí las nociones que, aunque se refieran fundamentalmente a la cosa fuera del alma, sin embargo, son algo meramente pensado*; de esto se infiere que *la capacidad de la razón trasciende los meros “datos” de la experiencia y produce, por obra de la imaginación una obra de arte*.

Como sabemos por la Cosmología, el espacio y el tiempo, en su posición absoluta, son entes de razón: el espacio puro y el tiempo puro no son algo real, sino un objeto puro de la razón, que se obtiene por la extensión real y la duración real de las cosas.

Artículo II **De las propiedades del ente**

343. I. Nociones.

Las propiedades del ente, que también se llaman *propiedades trascendentales*, son **los aspectos** (los modos de considerar, los puntos de vista) **universalísimos bajo los cuales el ente como tal puede considerarse**. Se llaman trascendentales, porque inmediatamente siguen la noción del ente, el cual es trascendental: *convienen siempre y en cualquier parte a todo ente y solo a él*.

Se enumeran **seis** propiedades trascendentales: *ente, cosa, uno, algo, verdadero, y bueno*¹¹.

- 1) **El ente** (como participio tomado es el aspecto trascendental o que indica trascendentalmente *el ser* del ente).
- 2) **La cosa** es el aspecto que indica *la esencia* del ente.
- 3) **Uno** es el aspecto que indica *la indivisión de ente en sí*.
- 4) **Algo** es el aspecto que indica *la división del ente por otro o por el no-ente* (algo como algo que, o sea, lo que distinto, el ente individuo).
- 5) **Verdadero** es el aspecto que indica *la relación del ente hacia el conocimiento*.
- 6) **Bueno** es el aspecto que indica *la relación del ente hacia el apetito*.

Como aparece, los trascendentales no se han de tomar como algo realmente añadido al ente, sino como el mismo ente considerado bajo diversos aspectos.

El ente (ser) y *la cosa* (la esencia) ya fueron considerados sintéticamente como consecuencias del ente nominalmente tomado; pero analíticamente o en forma separada se tratarán en la consideración de la relación entre la esencia y el ser en el capítulo II.

Algo fácilmente se reduce al uno porque lo que es indiviso en sí (uno) es también diviso por cualquier otro (algo). Queda pues por considerar, *la unidad, lo verdadero y lo bueno*; por eso ordinariamente solo se consideran tres trascendentales.

II. Clasificación de los trascendentales.

314.

- 1) **Uno** es *el mismo ente en cuanto se considera como indiviso en sí*; de donde abstractamente hablando, *la unidad es la indivisión del ente*.

La noción de la unidad expresa algo positivo (ente) pero lo expresa negativamente, es decir negando la división (*in-división*); esto se explica por la naturaleza del conocimiento humano, el cual toma origen por las cosas empíricas: las cosas empíricas predichas están dotadas de pluralidad o división; negada la división se obtiene la noción de unidad, la cual por consiguiente es *una noción negativo-positiva*, o sea, que niega la división en el ente.

La unidad, de la cual hablaremos, considera el ente como ente; por eso se dice *unidad trascendental* y conviene *a todo ente*; aparte de la misma se da también *la unidad predicamental* o cuantitativa (que pertenece al predicado de la cantidad),

¹¹ Para retener bien los trascendentales se usa la voz REUVAV: R(es), cosa + U(num) uno, + B(onom) bueno + A(liquid) algo + V(eritas) verdadero.

Noción y
división de la
unidad

la cual conviene a *las cosas empíricas y compuestas* (Cf. Cosmología no. 160-61 y la nota 1).

A la unidad trascendental se opone *la pluralidad* (trascendental) que es la división del ser con respecto de otro ser o pluralidad; si la pluralidad se opone a la unidad predicamental se llama *número* (multitud predicamental); **el número** es pues *una multitud medida por el uno*: cuatro es medido cuatro veces por “uno” $1 + 1 + 1 + 1 = 4$; por eso la unidad predicamental se dice principio del número o *unidad numérica*.

La verdad

- 2) **Verdadero** es *el mismo ente en cuanto se considera inteligible*; de donde abstractamente hablando, **la verdad** es *la relación de conformidad entre el ente y el intelecto*. La verdad como relación es *la verdad formal* (formalmente tomada como relación); *el ente*, por el hecho de que tiene relación con el intelecto, *se dice fundamentalmente verdadero* porque se considera como fundamento de la relación; en este sentido *San Agustín* dice que verdadero “*es aquello que es*”¹²

*La verdad que se considera en Ontología es la relación de conformidad del ente al intelecto y se dice verdad ontológica o metafísica*¹³ por eso se infiere que, *si desapareciera el intelecto ninguna verdad se da ampliamente* (sin embargo el intelecto que se requiere absolutamente es el intelecto divino). *Lo falso es la privación de lo verdadero*.

La bondad

- 3) **Bueno** es *el mismo ente en cuanto se considera como apetecible*, o sea que conviene al apetente y lo atrae, porque lo perfecciona, de donde abstractamente hablando, la bondad es la relación del apetito *entre el ente y el apetito*.

La verdad ontológica es una relación, pero *lo bueno fundamental*, como aquello que es el fundamento de la relación es “*aquello que es*”, es decir, *el ente*, en cuanto conviene al apetito. *El mal es la privación del bien*.

Se pregunta: ¿Todo ente es uno, verdadero, bueno? O bien: ¿La unidad, la bondad, la verdad son propiedades trascendentales del ente?

A esta cuestión responde la:

TESIS II

Todo ente es uno, verdadero y bueno.

Demostración de la tesis:

345.

¹² *Soliloquios*, II, 5.

¹³ Además de la verdad ontológica, se tiene como sabemos, la verdad lógica y la verdad moral, que se refiere a lo primero, en cuanto que el ente es la medida de la veracidad y del valor del conocimiento.

I. **Todo ente es uno.**

“Todo ente es simple o compuesto. Mas lo que es simple es indiviso (uno) tanto en acto como en potencia (indiviso e indivisible). Por otra parte lo que es compuesto no tiene ser (no es verdaderamente ente) todo el tiempo que sus partes estén separadas, sino después que constituyen y componen el mismo (compuesto) De donde es manifiesto que el ser de cualquier cosa consiste en la indivisión (en la unidad); y de ahí es que cada uno (ente) así como guarda su ser así guarda su unidad¹⁴”.

Nota: Por esto, aunque formalmente o en la misma o en la misma noción el ente y lo uno se distinguen, materialmente o de hecho el ente y lo uno se adecuan perfectamente entre sí: **todo ente es uno, todo uno es ente**; de donde el axioma: **el ente y el uno se convierten** por conversión simple o perfecta.

II. **Todo ente es verdadero.**

Aquello que por sí (por su naturaleza) puede conocerse por el intelecto es puro ente. Es así que el ente como cognoscible por el intelecto es verdadero. Luego todo ente es verdadero.

Nota: Aún la nada puede ser conocida por el intelecto, pero no por sí misma, sino por medio del ente y después del ente, en cuanto reflexionando se piensa como negación del ente.

Así como para lo uno, así también para lo verdadero se tiene solo una distinción nocial entre el ente y lo verdadero, pero existe real y perfecta coextensión (el ente y lo verdadero formalmente o nocialmente se distinguen; pero materialmente o sea realmente se identifican): **todo ente es verdadero, todo verdadero es ente**; de ahí el axioma: **el ente y lo verdadero se convierten** por conversión simple.

III. **Todo ente es bueno.**

Todo perfectivo, es decir, aquello que es capaz de atraer, se dice bueno. Es así que todo ente si es algo, es perfectivo, es decir capaz de atraer. Luego todo ente es bueno.

Nota: La bondad del ente es también una relación, así como la verdad; sin embargo la verdad es más por parte del intelecto hacia el cual el ente se adecua o está conforme; pero la bondad es mas por parte del ente hacia el cual tiende el apetito.

El ente y lo bueno tienen la misma extensión como los otros trascendentales: **todo ente es bueno, todo bueno es ente**; de ahí el axioma: **el ente y lo bueno se convierten**.

Así pues entre los trascendentales ninguna distinción real se da, sino *una distinción de razón* o pluralidad conceptual en una misma cosa.

ESCOLIO I **De la clasificación de la unidad.**

346. La unidad de toda especie es el modo que es la individuación; de donde se obtiene *la unidad de simplicidad y la unidad de composición*.

¹⁴ S. T., I, 11, 1.

1. *Unidad de simplicidad.* Está presente cuando se da *la indivisión y la indivisibilidad*: suele decirse que el ente uno con unidad de simplicidad es *indiviso en acto y potencia*. El ente simple es entonces indiviso e indivisible.
2. *Unidad de composición.* Está presente cuando se da *la indivisión, pero no la indivisibilidad*: de ahí que el ente compuesto sea indiviso pero divisible, *indiviso en acto pero no en potencia*.

La unidad de composición está presente doble: la unidad por sí y la unidad por accidente.

- 1) *La unidad per se o la unidad sustancial* (la unidad por la cual se da una sustancia verdaderamente una) se tiene si el compuesto es sustancial (sustancia una) y por tanto se tiene un solo ser: *un hombre, un viviente, un animal*, etc.
- 2) *La unidad per accidens* (según los accidentes) o la unidad accidental se posee si el compuesto es accidental en cuanto a los componentes, reteniendo su propio ser, accidentalmente se unen, de donde la unidad es un accidente por accidente es:
 - a) *Unidad de accidentes*;
 - b) *Unidad de la sustancia y el accidente en la sustancia una*;
 - c) *Unidad de las sustancias bajo algún accidente: en el lugar, en el tiempo, en la acción*; así son la *unidad del ejército, de la escuela del Estado*, y de cualquier asociación.

La unidad
universal y la
unidad numérica

Suele también distinguirse la unidad en cuanto indica *la indivisión del ente en varios de su misma razón*: entonces se da *la unidad universal*, o sea la unidad conceptual o lógica, como en cualquier concepto, ya del ente o del hombre o del viviente, etc. y *la unidad numérica* o de singularidad, la cual es propia del individuo. El concepto es actualmente uno en la mente, pero puede distribuirse en varios de su misma consideración: el concepto “hombre” se distribuye en muchos hombres (muchos de su misma razón de “hombre”) en cuanto se aplica a ellos; por el contrario el individuo es actualmente uno y no puede distribuirse en varios de su misma razón o en varios individuos; sin embargo puede dividirse en componentes reales si es ente compuesto.

Aquellas cosas que son lógicamente una sola se dicen “*especie una*”, aquellas cosas que son concretamente una por individuación se dicen “*número uno*” o *numéricamente una* e incomunicable (el individuo es irrepetible como individuo).

La unidad por tanto se debe distinguir de la unicidad, que es la unidad exclusiva de otro ente de la misma naturaleza; la unicidad es o de hecho, es decir, contingente si es y puede no ser o bien de derecho es decir necesaria, si es y debe ser: el mundo universal es en su totalidad de hecho es único sea contingentemente único; Dios es único de derecho como Dios (muchos dioses ni se dan ni pueden darse).

ESCOLIO II *De la identidad*

Lo uno en cuanto es individuo es idéntico a sí; la identidad es pues la conveniencia de la cosa consigo misma.

Noción y división
de la identidad

No obstante con frecuencia hablaremos de dos o muchas cosas idénticas; por consiguiente la identidad ya definida se dice: identidad absoluta o real; la identidad de varias cosas no puede ser absoluta, porque entonces serían un solo ente; es luego una identidad relativa o secundum quid (bajo algún aspecto).

La identidad es relativa en cuanto lleva en sí la relación de conveniencia bajo algún aspecto: entre aquellas cosas que realmente (según la realidad) son muchas se dicen idénticas mentalmente (según la razón) esta identidad relativa se llama también *semejanza*.

Identidad
esencial

La identidad se divide múltiplemente:

1) *Identidad esencial*. Es la conveniencia de varios entes en la esencia; y es doble:

- a) *Identidad genérica* Se tiene cuando varias cosas se convienen en general: por ejemplo el hombre y el caballo son dos entes, pero se tiene identidad genérica (son uno en el género) porque convienen en género, o sea ambos son animales.
- b) *Identidad específica*. Se da cuando varios individuos convienen en especie: Pedro y Pablo son dos entes pero tienen identidad específica (son uno en especie) porque ambos son hombres.

Identidad
accidental

2) *Identidad accidental*. Es la conveniencia en el accidente y es:

- a) *Identidad cualitativa o semejanza* (estrictamente dicha como identidad en la cualidad);
- b) *Identidad cuantitativa o igualdad*.

ESCOLIO III *De la distinción*

Distinción es *la carencia de identidad entre muchos*, ya en la realidad, o en la mente; no puede haber carencia de identidad en el mismo ente, porque el ente es uno o sea indiviso.

348.

Noción de
distinción

La distinción pues, es la relación que indica que uno se divide de otro o bien la relación de división entre varios en la realidad, o en la mente. Omitidas las otras especies de distinción es muy importante atender la doble especie de distinción: *la distinción real* (en el orden real) y *la distinción lógica* (en el orden lógico, en la mente).

I. **Distinción real.**

Distinción real

La distinción real es la carencia de identidad entre varias cosas reales, independientemente de la consideración de la mente; puede ser:

- 1) *Distinción real mayor*. Si es distinción entre cosa y cosa: entre Pedro y Pablo, entre el alma y el cuerpo, etc.

- 2) *Distinción real menor*. Si es distinción entre la cosa y su modo: entre el movimiento y su velocidad, entre el alma y sus facultades.

II. Distinción lógica.

Distinción de la
razón
raciocinada

La distinción lógica es la carencia de identidad entre varios lógicos o entre varios conceptos de la misma cosa; puede ser:

- 1) **Distinción de razón con fundamento en la cosa**: es la distinción entre los conceptos de una cosa, la cual es en sí compleja de tal manera que solo pueda y deba aprenderse por varios conceptos; la complejidad de la cosa es el fundamento real para la pluralidad de conceptos, la debilidad de la mente humana para aprender aquella cosa por un solo concepto es la razón psicológica (de nuestra naturaleza) para la pluralidad conceptual; pues aquello que no podemos comer a una lo dividimos en partes (partimos el pan...).

Al hacer la distinción la razón es casi pasiva, porque se ajusta a los conceptos varios producidos por la misma complejidad o perfección de la cosa y por eso esta distinción se dice *distinción de razón razonada* (atiende: “razonada” para indicar la pasividad de la razón); se dice también *distinción virtual*, porque la cosa compleja virtualmente (potencialmente) equivale a varias cosas. **Ejemplo**: la distinción entre la animalidad y la racionalidad en el hombre es una distinción racional razonada, o sea virtual, porque el hombre (animal racional) equivale virtualmente a dos cosas (animales y racionales); esta división se da también entre los múltiples atributos de Dios en cuanto se conciben de múltiple manera y se manifiestan en la absoluta unidad de la esencia divina; por lo cual en los varios vocablos por los cuales se expresa el concepto al hacer la distinción virtual, no son meros sinónimos sino diversos vocablos para expresar un mismo concepto.

De razón
raciocinada

- 2) **Distinción racional sin fundamento en la cosa** o *distinción de razón del razonante*: es una distinción meramente ficticia por la razón, de manera que se tenga mas bien la pluralidad de palabras que de conceptos; como la distinción entre el hombre y el animal racional y en general entre lo definido y la definición.

La distinción de razón razonada puede ser doble.

- a) *Estrictamente precisa*, si muchos conceptos nos se implican uno al otro, de tal manera que puedan también darse separados en las cosas; por ejemplo en las cosas, la animalidad y la racionalidad del hombre no se implican absolutamente entre sí y por tanto pueden darse separadamente en las cosas: así pues se dan animales no racionales y racionales no animales (o bien intelectuales no animales, como los ángeles) aunque en el hombre sea un animal-racional;
- b) *Ampliamente precisa*. Si los varios conceptos se implican uno al otro, de tal manera que no se puedan encontrar separados; por ejemplo, los trascendentales se distinguen del ente y entre sí con distinción virtual ampliamente precisa, porque se implican absolutamente uno al otro: *todo lo que es ente es verdadero, todo lo que es verdadero es bueno, todo lo que es bueno es ente*; así también se distinguen los atributos de Dios.

En la distinción ampliamente precisa no se da una perfecta precisión conceptual, es decir, la realidad no se ofrece bien en cuanto a la precisión; se tiene *casi violenta* en la precisión hecha por la razón; entonces la cosa casi reacciona contra la precisión y que produce los conceptos (en los cuales la cosa es precedida por la razón) que se impliquen uno al otro; en la distinción estrictamente precisiva la cosa se ofrece bien para a la precisión, ya que como dijimos equivale a cosas distintas.

Suele ofrecerse otra especie de distinción por los autores, *adecuada e inadecuada*:

La distinción adecuada se da entre aquellas cosas, de las cuales una no es parte de la otra; por ejemplo: la distinción entre Pedro y Pablo, entre el cuerpo y el alma.

La distinción inadecuada se tiene entre el todo y sus partes: por ejemplo, entre el hombre y el alma, entre el cuerpo y la cabeza, etc.

La distinción adecuada y la inadecuada pueden ser *reales* o *lógicas* según que la continencia o no-continencia de uno sea independiente de la mente o en la mente. Ejemplos: la distinción entre la animalidad y la racionalidad es una distinción lógica adecuada, porque los dos conceptos no son una parte del otro; la distinción entre la humanidad y la racionalidad es una distinción lógica inadecuada, porque en el orden lógico la racionalidad es parte de la humanidad en el hombre; la distinción entre Pedro y Pablo es una distinción real adecuada, la distinción entre el cuerpo y la cabeza es una distinción real inadecuada.

Distinción
adecuada e
inadecuada

Nota

- I. Los escolásticos hablan generalmente de una distinción en el orden real o en el orden lógico; sin embargo *Scoto* y los escotistas, además de las distinciones predichas, admiten otra la cual es llamada por los mismos *“distinción formal por la naturaleza de la cosa”* o *“distinción real mínima”*: esta distinción prepondera entre las varias formalidades de la cosa, la cuales no son ni cosas ni conceptos de la misma cosa. Todos los demás escolásticos, por aquello de que el orden o es real o lógico al tratar todas las distinciones rechazan la distinción formal o, dejan el mérito a su autor *“la distinción escotista”*.
- II. Los autores en el estudio de la verdad trascendental, también suelen tratar el problema sobre el fundamento de la verdad; nosotros ese problema lo consideraremos cuando tratemos del fundamento de los posibles, porque el fundamento de los posibles es lo mismo que el fundamento de la verdad. No obstante ayudará a recordar esto: **las cosas se dicen y son verdaderas primero y antes que todo por la relación que guardan hacia el intelecto divino por el cual son medidas; de un todo secundario que se dicen verdaderas con relación al intelecto humano que las conoce**; luego toda la verdad supone el intelecto o un Sujeto supremo pensante (Dios).

Distinción
escotista

ESCOLIO IV *De la clasificación del bien.*

El bien se clasifica de diversa manera: *el bien para sí y el bien para otro, el bien verdadero y el bien aparente*, etc.; más la clasificación principal del bien es entre *el bien honesto, el bien útil y el bien deleitable*. Esta distinción no es según las cosas opuestas

349.

(no surge por la oposición de las cosas) porque una misma cosa puede ser honesta, útil y deleitable, sino que es según las razones opuestas o los aspectos varios del bien:

- 1) **El bien honesto** es *aquello que conviene a alguna cosa a fin de que perfeccione su naturaleza y por lo tanto por sí, es decir, por su naturaleza (por sí) se apetezca.*
- 2) **El bien útil** es *aquello que conviene a alguna cosa como medio para adquirir otro bien.*
- 3) **El bien deleitable** es *aquello que conviene a alguna cosa de manera que ocasiona descanso de las facultades.*

El bien útil

El bien deleitable

El bien honesto en sí tiene *donde provocar y donde ser conveniente*, es decir, vale de sí para mover el apetito y tiene de sí su propia conveniencia o regla propia y medida.

El bien útil no tiene en sí *donde provocar y donde ser conveniente*: mueve para obrar en cuanto es movido por otro bien (honesto) por el cual es medida su conveniencia.

El bien deleitable tiene en sí *donde provocar, pero no tiene donde ser conveniente*, vale para mover el apetito, pero su conveniencia es medida por el bien honesto.

ESCOLIO V *Del valor*

350. Entre los filósofos modernos muchas veces se da la discusión acerca del valor o de aquello hacia lo cual tiende el hombre al conducir su propia vida.

“Los valores” no son sino *“fines”* o *“ideales”* los cuales valen esencialmente para la vida humana. Por es razón se origina *“la filosofía de los valores”* (wertphilosophie), casi para salvar la vida humana del naturalismo empirista, del materialismo y del pesimismo; los propugnadores de esta filosofía fueron en el siglo pasado *Windelband, Ricker* y otros; con los mismos se adhirió de un modo cristiano, *M. Blondel*; más recientemente en Alemania exaltaron los valores. *M. Scheler* y *N. Hartmann*.

Esta filosofía de los valores fue expuesta y discutida en los congresos o en los tratados filosóficos; los que preceden a la teoría del valor (Werttheorie) al juicio del valor (Werturteil), o sea al juicio apreciativo, los filósofos hacían de ella casi el apóstol de una nueva verdad: la cultura, la patria, la religión, la moralidad, la inmoralidad, etc., serían lo que sea acerca del ente y la esencia, de causa, de sustancia, etc. para salvar “los valores”.

La consideración especial acerca del “valor” o “valores” surgió por el criticismo kantiano, el cual juzgó teóricamente imposible la metafísica y puso a Dios (y a la inmortalidad del alma y la libertad de la voluntad) como un postulado de la razón práctica; por la insuficiencia de cualquier doctrina teórica y por la crasa condición del empirismo y el positivismo, lo cual conduce al materialismo, se explica la magnificación de aquellos “valores” y sin embargo “los valores” ninguna otra cosa son sino hipótesis muy nobles y muy útiles de la vida humana.

Los defensores de este “valor” *oponen el valor al ente* y distinguen la ontología (doctrina del ente) de la axiología (doctrina del valor; ∞ξιοφ digno, que tienen valor); sin embargo

esta oposición surge por una concepción empirista, que considera al ente como alguna cosa perteneciente a una naturaleza muerta y oscura, sin alguna significación por para el hombre.

Reducción del
valor hacia el ente
como el bien

Por nuestra concepción metafísica del ente se obtiene nuestra doctrina del “valor”: el valor no es otra cosa que el bien, es decir, el ente como perfectivo del apetente o sea de las tendencias del hombre; o más universalmente: el valor es todo aquello que es capaz de atraer y por lo tanto es lo mismo que lo bueno; puesto que lo bueno se convierte con el ente, se sigue que el valor coincide con el ente.

Nosotros pues tenemos en gran aprecio los valores, pero sostenemos que los mismos no se pueden salvar sino como un epifenómeno o una redundancia del ente en su relación con el apetente: el ente es un valor para al hombre en cuanto perfecciona al hombre que tiende hacia aquel.

Si los valores se separan del ente, quedan meros ideales y se reducen a cierta ficción; si alguno admite el valor rechazando el ente, nada sino la sombra abraza y se abre camino al relativismo gnoseológico y moral, porque todos entenderían a su modo el valor (cada uno hace su ley; y esto se propugna la más reciente forma del existencialismo, a saber, el absurdismo de Sartre, en la cual ningún límite puede determinarse pero debe por la actividad humana libre y creadora de los valores).

Así pues, con nosotros, **el juicio del valor se reduce al juicio del ente bajo el aspecto de la bondad.**

ESCOLIO VI Sobre el mal

I. Noción.

El mal es *la privación del bien* o sea *la falta de bondad* (de la perfección debida al sujeto); como el bien es un ente, el mal es un *no-ente*. Más, para evitar una confusión, se ha de distinguir *el mal formalmente tomado* y *el mal materialmente tomado*. *El mal formalmente tomado* (el mal en cuanto tal o la maldad) es *una privación* y por lo mismo *un no-ente*; *el mal materialmente tomado* es *un ente* (cosa, acción) *privado de la bondad debida*, es decir, es un no-ente que no tiene aquel ente que debería tener.

351.

Aunque el mal sea un no-ente, de hecho se concibe de alguna forma como ente; y entonces es un ente de razón. Por consiguiente fácilmente se resuelve la pregunta: ¿Existe o no el mal? He aquí la respuesta: si el mal se toma materialmente (como cosa, como acción), ciertamente existe, porque se dan las cosas o las acciones que no tienen la perfección debida; si por el contrario se toma formalmente (la maldad como tal) el mal no existe; de ahí que se pueda decir que: *la privación está presente* o sea *el mal está presente en las cosas o las acciones*; pero este modo de privación es un ente de razón porque se hace de ella una proposición afirmativa; verdaderamente hablando se debería decir: *falta algo que debería estar presente*.

Noción del mal

He aquí los ejemplos 1) En este hombre *está presente* el mal ceguera; el significado es que a este hombre le falta la vista; 2) En la vida humana *está presente* el mal-pecado; el significado es: en la vida humana falta el bien moral o sea la acción conforme a la ley moral; como se ve, el pecado como acción es un ente, como pecado es un no-ente; o

sea, la privación de la bondad moral (entonces el pecado es: el ente que no tiene ente de conformidad o sea ente-conformidad con la ley).

Por lo dicho se infiere: **el mal absoluto o sea el mal totalmente no se puede dar, porque sería un no-ente absoluto**, es decir, el mal absoluto como ente absoluto es ininteligible; *el mal pues, es relativo*, esto es, *con relación a aquello por lo que el ente es privado de algo* (en cuanto niega alguna perfección en el ente); *por tanto es falso el maniqueísmo*.

II. Clasificación.

352.

- 1) La primera división del mal se tiene por su relación a una triple especie del bien.
 - a) *el mal torpe* (perverso) se opone al bien honesto: el pecado, el vicio;
 - b) *El mal nocivo* (el daño) se opone al bien útil: el veneno, la pérdida de la riqueza;
 - c) *El mal doloroso* (el dolor) se opone al bien deleitable, (el placer): la flagelación, la tortura.
- 2) La segunda división del mal se tiene por relación al bien que priva: el mal físico y el mal moral.

Divisiones del mal

- a) *El mal físico* es la privación del bien físico; el bien físico es la perfección esencial o integral de alguna cosa: la vida, la salud, la posesión íntegra de los miembros, la ciencia, etc.; de ahí que la muerte, la enfermedad, la mutilación, la ignorancia, sean males físicos.

La sanción de alguna culpa (la muerte, cárcel) puede ser un mal físico y es llamado *mal de la pena*; si falta la consideración de la pena, es simplemente *mal de naturaleza*.

- b) *El mal moral* (el pecado, culpa, delito, vicio) es la privación del bien moral; el bien moral es la conformidad de la acción con la ley moral; de donde el mal moral es la privación de la conformidad entre la acción y la ley moral; la acción es un ente, pero no tiene aquella entidad de conformidad, que debería de tener; por eso el mal moral como acción mala es un ente; el mal moral como privación es un no-ente (no es ente).

III. Los principios acerca del mal.

353.

- 1) *El mal está en lo bien*. Pues el mal como privación requiere un sujeto que se priva de la perfección debida; mas el sujeto es un ente y el ente es bueno; por tanto el mal está en el bien.
- 2) *El mal es causado por lo bueno*. Pues la privación es causada por algún ente: pero todo ente es bueno; por tanto el mal es causado por lo bueno.
- 3) *Lo bueno causa el mal no por sí, sino por accidente*. Lo bueno como agente, tiende a algo, mas ese algo es un ente y el ente es bueno; por tanto lo bueno

Principios que consideran el mal

tiende al bien por sí o sea por su naturaleza y por eso lo bueno no causa el mal por sí o sea directamente o por su naturaleza como agente; por tanto lo bueno causa el mal por accidente o sea por alguna circunstancia que se da la acción del bien.

- 4) *Lo bueno causa el mal por accidente en cuanto el agente o la materia o la acción implica una privación.*
- a) *La privación de parte del agente se da en cuanto el agente es deficiente: la caída es por la torcedura de una pierna, la falta de educación se da por la incapacidad del educador, etc.; generalmente la privación o defecto por parte del agente se reduce a la limitación del agente, el cual consta de acto y potencia (como veremos) o, si más agrada, de ser y no ser;*
 - b) *La privación de parte de la materia se tiene cuando la materia no es apta para recibir aquella forma: la deformidad de la estatua puede ser por la dureza del mármol; la falta de educación puede ser por la incapacidad del mismo educando, etc.*
 - c) *La privación de parte de la misma acción, en cuanto la introducción de una forma implica la privación de la otra (tu muerte es mi vida): la mutación es una continua alternación de las formas y de las privaciones.*

Todo el drama de la naturaleza creadora implica esta multiplicidad de situaciones, en las que es necesario que se dé el ser y el no ser, la forma y la privación, el gozo y el dolor, la vida y la muerte, etc., el idealismo que pone esta dialéctica de las cosas, no es falso en la afirmación de las oposiciones que se presentan en el mundo; es falso más bien al interpretar aquella oposición (dialéctica de los contrarios), porque el idealismo pone en la misma oposición la esencia de toda realidad, de tal manera que (hace el porvenir) se anteponga al ente.

ESCOLIO VII

De los principios que se refieren al ente considerado bajo las propiedades trascendentales.

354. I. *El principio que se refiere al ente bajo la razón de la unidad: el principio de contradicción está bajo una triple forma:*

- 1) *El principio que surge de la identidad (unidad) del ente es el principio de **identidad: en cuanto es, es o el ente es el ente**; y consecuentemente: *el no-ente es no-ente.**

Puede que este principio se vea tautológico; y que de hecho nada nuevo enseña estrictamente; sin embargo el ente-predicado *reflexivamente nota* o subraya al ente-sujeto en conveniencia consigo mismo.

- 2) *El principio que surge de la distinción del ente al no-ente, es el principio de **contradicción: Una misma cosa no puede ser y nos ser simultáneamente**; la palabra “*simultáneamente*” no indica tiempo sino aspecto y vale “*bajo el mismo aspecto*”. Este principio se puede expresar de otro modo: **todo lo que es, en cuanto es, no puede no ser.***

El principio de
identidad

El principio de
contradicción

El principio de contradicción es de mayor importancia, porque se refiere a toda la realidad y a toda la verdad, como conocemos por la Lógica (no. 85) y por la Gnoseología (no. 293); este principio es necesario, porque si el ente se identificara con el no-ente, no sería diviso en sí; el ente como uno implica que el ente no se contradiga a sí mismo; es decir que el ente es y debe ser no contradictorio para sí, por eso el principio debería mas bien llamarse “*principio de no-contradicción*”.

La mejor forma del principio

Aunque se ha de notar que: si la fórmula del principio de contradicción fuera esta: *el ente no puede ser no-ente*, se haría por fuerza imposible la mutación o sea el ser hecho (el devenir), porque el ente permanecería en su absoluta constitución; de donde, para salvar al mismo tiempo tanto la no-contrariedad del ente y la posibilidad de la mutación, se debe hacer una reduplicación en la consideración del ente: *el ente en cuanto es ente* (reduplicativamente en cuanto tal), *no puede ser no-ente, o todo lo que es, en cuanto es, no puede no ser*; con esta fórmula la necesidad no se pone en el mismo ente (que puede ser contingente y mudable), sino en la consideración del ente: si el ente se considera como ente, no puede ser no-ente.

El principio de contradicción como forma suprema

El principio de contradicción es la regla suprema del ente y se supone en cualquier disputa y demostración, no se puede por eso ser demostrado directamente, porque de otra manera se tendría una petición de principio de contradicción. Sin embargo contra la negación del principio de contradicción podemos argüir mostrando que el mismo, negando afirma el principio: pues es verdad que mientras niega el principio, no puede no negar a aquel, es decir, es imposible que como negación del principio se tenga una afirmación del principio, y esto es implícitamente admitir el principio de contradicción.

Justificación indirecta del principio

Así pues, la demostración del principio de contradicción es llamada por *Aristóteles, argumentativa*, (Met. IV) o sea, indirecta y ad hominem: el que niega, precisamente porque niega el principio, lo afirma por la misma imposibilidad de contradecirse en la misma negación del principio (si lo niega, no puede no negarlo).

Y así todos aquellos que se ven niegan el principio de contradicción (*Heráclito, Hegel* y los hegelianos, *Bergson* y otros) niegan más bien una posición o enunciación del principio, en cuanto que por una fórmula inepta (como se hallaba en el racionalismo wolfiano, el cual permanecía en las puras nociones y todo lo trataba matemáticamente) se hace imposible la mutación: la mutación es intrínseca en las cosas finitas y empíricas, pero de ningún modo se ha de negar el principio de contradicción; por el contrario del principio de contradicción se exige la mutación, para que se explique, para que se tenga el Ente inmóvil o inmutable (Cf. Teología racional).

Principio de tercero excluido

- 3) *El principio que surge de la posición contradictoria del ente y el no-ente, es el principio del tercero excluido: cualquier cosa es o no es* (y por eso se excluye un tercero o sea la tercera posición).

Nota: Los tres principios son el mismo principio de identidad (del ente consigo mismo) bajo una triple fórmula. a) *positiva*, b) *negativa* y c) *exclusiva*. Sin embargo

por su gran utilidad, se considera ordinariamente la forma negativa en el principio de contradicción. La razón es que la forma positiva (el mero principio de identidad) nada confiere inmediatamente al dinamismo del conocimiento en la construcción de la ciencia; *los principios se refieren a nuestra ciencia del ente más bien que el ente en sí; mas la ciencia tiene una no-contradicción como una ley suprema; por eso el principio de contradicción es un principio científicamente fecundo, de tal manera que en cuanto a nosotros éste se considere como el más importante.*

II. *El principio que se refiere al ente bajo la razón verdadera:*

355.

- 1) **El principio de inteligibilidad: todo es inteligible;** este principio conviene con la tesis: todo ente es verdadero y por eso nada nuevo enseña, sin embargo, esta segunda forma enseña algo nuevo.
- 2) **El principio de razón suficiente: todo ente tiene razón suficiente de sí;** o en forma negativa: **nada existe sin razón suficiente.**

Principio de razón suficiente

La razón es el principio del cual procede (surge) la inteligibilidad de la cosa; es suficiente si verdadera y completamente hace a la cosa inteligible; de donde, si todo ente es inteligible (verdadero), todo ente tiene y debe tener razón de su inteligibilidad.

El principio de razón suficiente fue primeramente publicado (propuesto) por *Leibniz*; pero para el mismo la razón suficiente era lo mismo que *la razón determinante*; por eso todas las cosas se hacen necesarias y se niega la libertad (Cf. *Sicología* 132); para nosotros la razón suficiente sirve solo para la inteligibilidad del ente y no implica una determinación; en la doctrina leibniziana la razón suficiente se reduce a la razón determinante, porque en el racionalismo y el matematicismo de su doctrina todas las cosas se deducen por necesidad, de tal manera que se tendría un ligamen absoluto entre la causa y el efecto.

III. *El principio que se refiere al ente bajo la razón de lo bueno.*

356.

- 1) **El principio de la bondad: todo ente es bueno;** pero este principio es la tesis misma; de ahí:
- 2) **El principio del valor: todo ente tiene valor.** *Por eso la medida del valor es la medida del ente: algo por lo que es más ente es el mayor valor, a mayor ente, mayor valor* (máximo fin). En este lugar sería muy bueno un tratado del fin; pero conviene más que el tratado del fin, se haga en el estudio de las causas del ente; allí el principio del valor se hará más claro por la consideración del fin.

Principio del valor

SUMARIO

357. 1. Ente se dice aquello que es o aquello que tiene ser. Puede tomarse como participio o nominalmente: como participio nótese ser y connota la esencia; nominalmente nota la esencia y connota el ser. En el concepto la connotación es simplemente significada, o entendida; en el juicio la connotación es ejercida, ya que en el juicio la copula “es” expresa propiamente el ejercicio de ser.

La noción de ente es muy comunísima, simplísima (de donde no es estrictamente definible) y trascendental, o sea, que comprende todos los géneros y todas las diferencias.

2. La noción de ente se contrae a sus inferiores por el modo de expresión del concepto, no es por el modo de adición o composición; porque en la noción de ente todas las cosas se comprenden indeterminadamente; por tanto, cuando hace la contracción y el ente se limita a determinadas especies de entes, nada hace aquel sino retornar a una expresión o determinación a la noción de ente, que primero era confusa.
3. Contra Scoto, y principalmente contra el monismo, la doctrina escolástica sostiene que la noción del ente es análoga, por lo tanto, no unívoca ni equívoca: si fuera equívoca, todas las cosas se reducirían a la unidad; si fuera unívoca, nada común se tendría en las cosas. Como contenga todos los modos y todas las determinaciones de las cosas y al mismo tiempo trascienda todos los géneros y todas las especies, la noción del ente no puede ser unívoca; ni puede ser equívoca, ya que la noción de ente, aunque contenga varias determinaciones, sin embargo, es una noción.

La analogía el ente es o de atribución, o de proporcionalidad: el ente se dice formalmente de Dios con relación a la criatura, de la sustancia con relación al accidente; pero se atribuye a la criatura y al accidente por la relación de la criatura con Dios, del accidente con la sustancia; además, ya Dios, o la criatura tienen una proporción hacia su ser, así como la sustancia y el accidente tienen una proporción hacia su ser; de igual manera, estas proporciones (la analogía de proporcionalidad) actúan para que la noción de ente se predique de Dios y de la criatura, de la sustancia y del accidente.

Sin embargo, atiéndase que la proporción de Dios a su ser es una proporción de identidad (Dios es su ser), la proporción de la criatura a su ser es una proporción de recepción (la criatura recibe su ser).

4. La nada es la negación del ente y su concepto es reflexivo porque se obtiene por la reflexión de la mente sobre el concepto del ente ya adquirido.

En razón de la extensión se puede tener la nada total y la nada parcial; en razón del sujeto, en el cual hay negación, se tiene o la simple negación o la privación, según que la perfección, ausente sea debida o no.

El ente de razón es un mero concepto de la mente que se hace y permanece mientras es conocido; el ente de razón es, pues, algo ideal que no puede recibir existencia.

En los entes de razón se tiene siempre un fundamento en la cosa, por cuya razón tiene, inmediata o mediatamente, sus conceptos.

Los entes de razón se tienen o en las negaciones (y en las privaciones), cuando de ellos se hace una proposición afirmativa, o en las relaciones, como es un universal reflejo. Así pues, el ente de razón no es un verdadero ente, pero se hacen de él proposiciones como si fuera ente.

5. Las propiedades trascendentales son el aspecto más universal bajo el cual se puede considerar al ente; convienen a todo y solo al ente; se enumeran principalmente tres: la unidad, la verdad y la bondad.

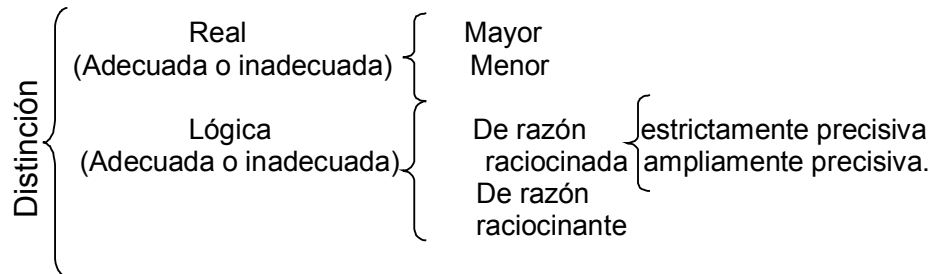
La unidad es la indivisión del ente; la verdad es la relación del ente hacia el conocimiento; la bondad es la relación del ente hacia el apetito.

Todo ente es uno, verdadero y bueno, porque el ente simple ya es uno; el ente compuesto en tanto es y se considera ente en cuanto conserva su indivisión; además todo ente, si es algo, es por su naturaleza cognoscible y es capaz de atraer hacia sí el apetito.

Valen pues los axiomas: el ente y lo uno se convierten, el ente y lo verdadero se convierten, el ente y lo bueno se convierten.

6. He aquí la clasificación de la unidad:

7. La identidad es la conveniencia de la cosa consigo misma; a la identidad se opone la distinción de uno y otro; he aquí el esquema de la distinción:



8. La división fundamental del bien: lo honesto, lo útil, lo deleitable. Lo honesto tiene de sí de donde mueva y de donde conviene; lo útil no tiene de sí de donde mueva y de donde no conviene; lo deleitable tiene de sí de donde mueva pero no tiene donde convenga.

El valor se reduce al bien; la medida del valor es la misma medida del bien y, por tanto, la medida del ente.

El mal es la privación del bien y, por tanto, el no-ente precisamente como malo; lo honesto se opone al mal torpe; lo útil se opone al mal nocivo; lo deleitable se opone al mal doloroso; otra división del mal es el mal físico (el castigo o no) y el mal moral (el pecado).

Los principios acerca del mal: el mal está en el bien, es producido por el bien, no por sí sino por accidente, por defecto que se da en el agente, o en la materia o en la misma

acción; brevemente: el bien causa el mal, no eficiente sino deficientemente (no efectiva, sino defectivamente); el bien finito falla en la ejecución.

9. Los principios que examinan al ente bajo las propiedades trascendentales, son considerados:

1) Bajo la razón del uno: el principio de identidad en su triple forma:

a) Positiva (el principio de identidad);

b) Negativa (el principio de contradicción);

c) Exclusiva (el principio del tercero excluido). El principio de contradicción es un principio fundamentalísimo para la construcción de la ciencia, es inmediato e indemostrable, ya que se supone en cualquier demostración.

2) Bajo la razón de verdadero: el principio de razón suficiente: nada hay sin razón suficiente, o sea, que todo ente tiene razón suficiente de sí.

3) Bajo la razón de lo bueno: el principio del valor: todo ente es valor.

BIBLIOGRAFÍA

1. ARISTÓTELES sostiene clara, aunque no completa así como en los escolásticos, la analogía del ente; Cf. *Met.*, IV, 2, 1003 a: (τὸ δὲ ἓν λέγεται μὴ πολλὰ ἢ ἓν καὶ ὁλὴν ὅλων ὡς ἂν ἓν καὶ τὸ πᾶν ὡς ἓν ἓν ἓν = sin embargo del ente se dicen muchas cosas, pero para como la proporción hacia lo uno y hacia una determinada “naturaleza” y no equívocamente, sino así como todo lo sano se relaciona con la salud. **358.**

Por esta analogía ARISTÓTELES infiere las propiedades trascendentales del ser respecto al ente como tal; Cf. *Met.*, XI, 3. 1061 a; X, 2, 1053b; IV, 2 1003b: ≡ κἄν τοῦ ὁλοῦ αὐτὸν ὁλοῦ κατὰ συμβεβηκὸς, ὅμοιος δὲ καὶ ὁ πᾶν τῶν τῶν = y de alguna esencia lo uno no es por accidente sino semejantemente a aquello que es algún ente; II, 1, 993b; VI, 2, 102 ab. No obstante se ha de notar que ARISTÓTELES consideró mas la unidad en el ente; y esto por el influjo del eleatismo, del pitagorismo y del mismo platonismo (sobre todo por las últimas obras de *Platón*), poco tenemos sobre la verdad trascendental, menos de la bondad.

Acerca de la bondad tenemos mucho en PLATÓN (*República*, IV, 508 ss.) en PLOTINO y en S. AGUSTÍN al cual se debe también la proclamación de la verdad como propiedad del ente; Cf. *Soliloquios*.

2. SANTO TOMÁS trata muy amplia y profundamente la noción del ente y los principios que fluyen del ente considerado bajo las propiedades trascendentales. En el texto encontramos algo acerca de la primacía de la noción del ente en el conocimiento humano; sin embargo, cientos de veces se encuentra la consideración de aquella noción en las obras de SANTO TOMÁS.

Acerca de la analogía del ente ver *Quodl.* II, 3; acerca de las propiedades trascendentales ver *De Ver.*, I, 1; *De Pot.*, 9, 7, a la 6; *S. T.*, I, 5; *C. G.*, I, 37.

Acerca del principio de contradicción bastan dos lugares de gran importancia “*En alguna primera operación es algo primero, que cae en la concepción del intelecto, es decir esto que digo ente; nada cierto de esta operación pude concebir la mente, si no se entiende al ente. Y*

por este principio: es imposible el ser y el no ser al mismo tiempo que depende del intelecto del ente ... para aquel también este principio es naturalmente primero en la segunda operación del intelecto (el juicio)” Comm. in Met., lec. 6.

Algo mejor en la *Suma Teológica*: “Aquello que, primero cae en la aprensión, es el ente, que en todos los intelectos se encierra, cualquiera que lo aprenda; por eso el principio indemostrable es, que no se da el afirmar y el negar a la vez, que se funda sobre la razón del ente y del no-ente; y sobre este principio se fundan todos los demás” (S. T. I-II, 94, 2).

Entre los modernos están:

MARC S. I., *l'idée de l'être...* etc., ya citado.

PENEIDO O. P., *Le role de l'analogie*, París 1931.

PRZYWARA S. I., *Analogia entis*, München 1932.

BALTASAR, *L'abstraction et l'analogie de l'être*, in *Micellanea tomista*, Barcelona 1924, pp. 166-215.

El resto de la noción del ente se funda en lo que se trata en las obras de GARRIGOU-LAGRANGE, DE RAEYMAEKER, etc.

Sobre las propiedades trascendentales y sobre los principios se pueden mencionar a los mismos autores, a los cuales se pueden añadir MARITAIN (*Sept leçons sur l'être*, ya citados) y DESCOQS (*Instituciones*, ya citado).

Sea, pues a manera de conclusión:

TESIS TOMISTA IV. *El ente es denominado por el ser no se predica unívocamente de Dios, en fin ni se dirá bien equívocamente, sino analógicamente, analogía a veces de atribución y a veces de proporcionalidad.*

CAPÍTULO II

DE LOS ESTADOS DEL ENTE

Ente es aquello que está fuera de la mente (ente actual) o aquello que puede estar en la mente (ente posible).

De uno y otro se pregunta:

1. ¿Qué es el ente actual o cuál es su estructura?
2. ¿Qué es el ente posible y cual es su fundamento?

De donde dos artículos:

Artículo I. De la estructura del ente actual.

Artículo II. Del ente posible.

Artículo I.
De la estructura del ente actual

- I. De la estructura del ente actual en cuanto al acto y la potencia.
- II. De la estructura del ente actual en cuanto a la esencia y la existencia.

**I. DE LA ESTRUCTURA DEL ENTE ACTUAL EN CUANTO AL ACTO
Y LA POTENCIA.**

I. La mutación como carácter esencial de las cosas empíricas y su explicación en la filosofía griega. 359.

La experiencia enseña que todas las cosas están bajo la mutación (γενεσιφ κ νησιφ , devenir) la fuerza por la cual de un estado se viene a otro. La mutación es el carácter de las cosas empíricas así como estaban y eran notadas al inicio de la filosofía griega y el problema generó la máxima importancia: La mutación que la experiencia enseña o muestra, ¿De qué modo puede y debe explicarse por la razón?

La cuestión es evidentemente legítima, pues *la mutación parece contradecir al ente*; la mutación por lo tanto implica que el ente (aquello que es) no sea aquello a lo cual se muda, y de hecho el ente, si se hace otro a través de la mutación, antes de la mutación no es lo que ahora es después de la mutación; después de la mutación pasa a ser otro y por consiguiente no es lo que antes era. *La mutación pues, parece implicar que el ente sea no-ente* contra el principio de contradicción: “*el ente no puede ser no-ente*”.

Parménides, que mucho trató el ente, por el concepto de ente fue conducido a la negación de la multiplicidad y de la mutación de los entes; he aquí su raciocinio:

El ente es ente y no puede ser no-ente; y, por cierto, el no-ente (la nada) es absolutamente ininteligible, porque el conocimiento es del ente: es lo mismo conocer y ser; luego el ente es absolutamente uno e inmóvil.

- 1) *El ente es uno* (no es múltiple) porque, si se diera el ente A y el ente B, A sería el ente A y no sería el ente B y viceversa; luego el ente A sería al mismo tiempo y no sería, sería al mismo tiempo ente y no-ente; y así, como el ente sea ente no puede ser múltiple; de acuerdo con la verdad (κατφ τ—ν ’λ≈θειαν) se da el ente, no se dan los entes sino aparentemente y según una opinión prefilosófica ((κατφ τ—ν δ@ξαν).
- 2) *El ente es inmóvil*, no mutable, porque la mutación debería proceder o del ente o del no-ente; es así que ni uno ni otro; luego:
 - a) *La mutación no es del ente*, porque el ente es ya ente, si es no e produce; luego el ente no se produce del ente;
 - b) *La mutación no es por parte del no-ente*, porque el no-ente es siempre y por siempre no-ente o sea algo ininteligible; luego el ente no se produce del no-ente.

Y así la multiplicidad y la mutación son meras apariencias de los sentidos mientras que la razón coloca el ente uno e inmóvil; en esta doctrina eleática la certeza espontánea y vulgar sobre la multiplicidad y la mutación se disuelve por la reflexión filosófica; la filosofía va mas contra el sentido común y proclama la primacía del intelecto sobre los sentidos. Como parece, la ocasión de la cuestión se dio por las cosas empíricas; pero la cuestión en sí considera cualquier ente, empírico o metaempírico, que subsiste a la mutación.

360.

Platón como rechazara el fundamento de la doctrina de los sofistas que proclamaban la imposibilidad del error y la relatividad de la verdad, se esforzó en resolver la cuestión ofreciendo *un concepto doble del no-ente*.

Además del *no-ente absoluto* (el puro no-ente, la nada total) que se opone absolutamente al ente, se da el *no-ente relativo*, es decir *tal no-ente*; por ejemplo: el estudiante es estudiante, pero no es doctor; pero “no ser doctor” no es absolutamente un no-ente, sino un no-ente tal, es decir, “el no ser doctor”; de donde el ente estudiante es ciertamente ente, pero no lo es todo; en el mismo se da el ente y el no-ente relativo; es pues un ente imperfecto, limitado, finito; en otras palabras: no es simple y absolutamente ENTE, sino que participa del ENTE (tiene el ser de modo limitado).

La multiplicidad sería imposible, si el no-ente se entendiera siempre como un no-ente absoluto; si el no-ente se entiende doblemente o sea como doble ($\delta\iota\sigma\sigma\circ\upsilon$) según el no-ente absoluto y el no-ente relativo (tal no-ente), la multiplicidad y la mutación se hacen posibles y consecuentemente el error se hace posible.

De ahí la división de los entes en Platón:

- 1) **El ente por sí** (por esencia, no participante, no-participado, perfecto, $\tau\upsilon\iota\ \sqrt{\nu}\ \kappa\alpha\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\text{-}\tau\omicron$).
- 2) El ente por participación (el ente participado, imperfecto es decir, muchas cosas o mas bien entes como participantes del ente: $\tau\upsilon\ \mu\epsilon\tau\ \chi\omicron\nu\tau\omicron$).

La participación ($\mu\ \theta\epsilon\ \xi\iota\phi$) es el concepto fundamental en el platonismo; sin embargo, *Platón*, más bien que a la mutación de los entes atendió a los límites de los entes (el ente es limitado por tal no-ente) y la multiplicidad consecuente, la cual explicaba por la participación; por eso mas bien que a la pluralidad de significación en el ente (la analogía; la diversidad en la significación del ente), atiende a la pluralidad de significación en el no-ente (la diversidad en la significación en el no-ente); de donde su consideración de las cosas es mas bien estática (que considera la constitución de las cosas); que dinámica (que considera la mutación de las cosas); sin embargo no se puede negar que el dualismo en la concepción del no-ente ayuda la pluralidad en la concepción del ente, de tal manera que el platonismo puede considerarse el camino al aristotelismo en el problema de la mutación.

361.

Aristóteles completó la doctrina platónica y atendió mas bien a la pluralidad de significación en el ente, es decir, a la analogía del ente, que se divide doblemente:

- 1) **Ente en acto** ($\tau\upsilon\iota\ \kappa\alpha\tau\ \nu\ \rho\gamma\epsilon\iota\alpha\nu$);

2) Ente en potencia ((τῆς τῆς κῶς δὲ νῶς μῆν).

El dualismo platónico está pues en el no-ente, el dualismo aristotélico está en el ente; mas el dualismo aristotélico, necesariamente supone el dualismo platónico: en tanto que *Aristóteles* pudo considerar doble significación en el ente, en cuanto *Platón* disolviera el absoluto monismo del eleatismo en la concepción del ente.

Uno y otro binomio, ya *platónico* (el ente imparticipado, el ente participado) ya *aristotélico* (el ente en acto, el ente en potencia), pueden servir para instituir el análisis en la estructura del ente actual; y de hecho en la doctrina de *S. Tomás* se encuentran uno y otro. Sin embargo el binomio aristotélico explica más clara y copiosamente el dinamismo de las cosas; la mutación de las cosas es explicada por *Aristóteles* por el concepto de *potencia y acto: se muda aquello que ciertamente es, pero está en potencia hacia el acto que adquiere*; mas la teoría del acto y la potencia no solo sirve para la mutación de las cosas, sino consecuentemente a la misma estructura de las cosas.

362.

He aquí brevemente la historia de la solución acerca del problema de la multiplicidad y la mutación en la filosofía griega (en las tres principales metafísicas).

- I. La posición de *Parménides*. El ente es uno (único) e inmóvil, porque el ente es ente y no puede ser no-ente. Luego, ninguna multiplicidad y ninguna mutación de los entes se dan.
- II. La solución de *Platón*. *Distingo*: el ente es ente, *concedo*; el no-ente es no-ente, *subdistingo*: el no-ente es solo no-ente absoluto, *niego*; el no-ente es también ente relativo o sea, tal no-ente, *concedo*. Luego (directamente) es posible la multiplicidad (el ente A no es tal ente que es B y (indirectamente) también es posible la mutación de las cosas.
- III. La solución de *Aristóteles*. *Distingo*: el ente es ente, ya en acto, ya en potencia, *concedo*; el ente es sólo ente en acto, *niego*. Luego directamente es posible la multiplicidad y la mutación de las cosas.

363.

II. Noción de potencia y acto.

La noción de potencia y acto puede darse por la experiencia, la cual nos da a conocer la mutación: el que se sienta, está sentado en acto, pero puede levantarse y se dice que está levantado en potencia; lo edificable está en potencia de ser edificado, el estudiante está en potencia de ser doctor, el que duerme en potencia de vigilia, la semilla en potencia de ser planta, el niño en potencia de ser hombre.

Noción de acto y
potencia

No puede darse una definición estricta de potencia y acto, porque son nociones simplísimas; pueden ilustrarse de este modo: *el acto es determinación, perfección, complemento; la potencia es privación de determinación, de perfección, de complemento*; la privación, no es la simple negación y por tanto la potencia implica la tendencia hacia el acto del cual se priva.

Hablando con más precisión, podemos decir esto de la potencia y el acto.

- 1) **La potencia** (del verbo latino posse, poder) es *la capacidad de obrar o de recibir*; la potencia no indica por lo tanto posesión, sino capacidad de posesión; también suele llamarse *potencia subjetiva*, en cuanto está presente un sujeto real que sea capaz de obrar o de recibir: la semilla es el sujeto de la capacidad en la planta, el niño es sujeto de la capacidad de ser hombre, etc., de ahí que la potencia se llame *capacidad real*¹⁵.
- 2) **El acto** (del verbo latino agere, obrar) es *aquello por lo cual la potencia se perfecciona*; se dice acto porque por experiencia el acto, o sea la operación completa la potencia o facultad: la vista se completa cuando ejerce la visión, la capacidad de escribir se completa cuando está presente la operación de escribir; mas el acto no indica solo la operación, sino, generalmente, *aquello que complementa la potencia*.

De esto se infiere: **todo lo que en cualquier orden determina** (perfecciona, completa) **es acto**; **todo lo que, en cualquier orden, es determinado** (perfeccionado, completado) **es potencia** o está en estado potencial.

364.

III. Divisiones de la potencia y el acto.

A. La potencia se divide:

- 1) *En razón de sí: potencia activa* (la capacidad de obrar) y *potencia pasiva* (la capacidad de recibir).

La potencia activa
y pasiva

La potencia activa se da por ejemplo en el padre que genera, en el maestro que enseña, en el obrero que trabaja, etc. la potencia pasiva se da en el hijo que es generado, en el discípulo que es enseñado, en el banco que es producido, etc. La potencia activa, como potencia se dice imperfección; pero también se dice perfección en cuanto contiene el efecto que produce; si la potencia activa se le quita el carácter de indeterminación, indica solo la perfección, así por ejemplo la potencia activa en Dios.

- 2) *En razón de la proximidad al acto: potencia próxima y potencia remota.*

La potencia
próxima y remota

La potencia próxima es la potencia que se puede reducir al acto inmediatamente; la potencia remota se reduce al acto por diversos grados: el infante tiene potencia remota para enseñar cuando empiece a estudiar; el doctor tiene potencia próxima.

B. El acto se divide:

- 1) *En razón de la perfección: acto puro y acto no puro.*

El acto puro y el
acto no puro

El acto puro es *el acto no mezclado de potencia*, de tal manera que se tenga el ente que sea absolutamente ente, que no contenga ningún no ente; por eso **el acto puro es ilimitado, imparticipado y perfecto**.

¹⁵ De la potencia subjetiva se ha de distinguir la potencia objetiva la cual es posible: también posible es aquella que puede ser, mas no cierta cosa que puede ser otra en el tránsito de la potencia al acto, sino el objeto pensado que puede estar fuera de la mente por la eficiencia de la causa.

El acto no puro es *el acto mezclado de potencia*, y por lo tanto tiene el no-ente relativo o sea el imperfectamente perfecto.

La unión del acto y la potencia se dice recepción del acto en la potencia, porque la potencia ya por obrar, ya por recibir se concibe como sujeto que recibe el acto, así como lo imperfecto recibe o participa de la perfección de lo perfecto; por eso el acto puro se dice también *acto no recibido* (in receptus, no recibido) e *ireceptivo* (que no tiene potencia de recibir otro acto); el acto no puro se dice acto recibido. Por ejemplo el alma es acto (la forma) con relación al cuerpo, pero con relación a sus operaciones está en potencia: de donde el acto es recibido y receptivo.

2) *En razón de la naturaleza el acto no puro es acto entitativo o acto formal:*

Acto entitativo (existencial, acto de existir, acto de ser) es *la existencia o el ser*.

Acto formal (esencial, especificativo) es *la esencia o la forma* en cuanto la forma ofrece la determinación especificativa. Por ejemplo: en los compuestos corpóreos la forma es el acto formal con relación a la materia prima, mas el compuesto de materia y forma es potencia (sujeto indeterminado) con relación a la existencia, la cual es el acto entitativo.

3) *En razón del orden el acto no puro es acto primero o acto segundo.*

El acto primero, en la sustancia o en el accidente, es el acto que es la raíz de los demás actos que suponen a este; el acto segundo surge del acto primero: la sustancia es acto primero con relación al accidente, el agente es acto primero con relación a las operaciones, la forma es acto primero en relación con las propiedades (Cf. las definiciones de forma y de principio vital en Cosmología).

IV. Problema.

365.

Se pregunta:

¿El ente actual se divide según el acto y la potencia, de tal manera que el acto y la potencia dividan al ente, es decir, adecuan los estados del ente actual?

Suárez y los suarecianos admiten en los entes creados la potencia y el acto, pero solo en cuanto entes creados se consideran como tales entes, es decir, en cuanto el ente se compone de sustancia y accidente o el ente corpóreo se compone de materia y forma; en otras palabras: admiten la estructura de acto y potencia, no en el ente actual en cuanto es ente, sino en cuanto se considera esta o aquella clase de ente; de donde el acto y la potencia no consideran a todo ente en cuanto ente.

S. *Tomás* y la tradición tomista ponen la potencia y el acto en la misma estructura del ente actual, de cualquier ente actual, de tal manera que el ente actual se divida en sus en sus estados en potencia y acto.

Con los tomistas, sea la:

TESIS III

1. Todo lo que es o es acto puro o se compone de potencia y acto.

2. De tal manera que el ente actual como ente se divida en potencia y acto.

La tesis se *probará* por la noción de ente actual y se *ilustrará* por los principios que consideran la potencia y el acto en sus relaciones.

A) Demostración de la tesis.

366.

Parte I. (Todo lo que es, o es acto puro o se compone de potencia y acto).

Todo lo que es, o es perfecto o imperfecto. Mas lo perfecto es aquello que está en acto en aquello que puede ser; en cambio lo imperfecto es aquello que está pero no está en acto en aquello que puede ser, de donde se tiene potencia (puede ser otro).
Luego todo lo que es o es acto puro o se compone de potencia y acto.

Nota. El argumento procede de la noción de ente actual y termina en la noción de acto puro y acto no puro, es decir, es un proceso meramente nocional o conceptual, en cuanto la razón se mueve dentro del ámbito de los puros conceptos; por tanto el valor del argumento es hipotético para la realidad, hasta que se de algún ente; si se da el ente actual (la hipótesis) este ente o es acto puro o se compone de potencia y acto.

Sin embargo de hecho en los entes imperfectos, se dan mutaciones sujetas a la experiencia; luego para los mismos vale la ilación acerca de la potencia y el acto: *el ente actual intra empírico se compone de potencia y acto.*

No obstante en cuanto se da también de hecho, el acto puro, la demostración permanece (en Teología racional).

367.

Parte II. (el ente actual como ente se divide en potencia y acto).

El ente actual en su noción, contiene implícitamente todos los inferiores (entes como tales entes: vivientes, animales, hombres, minerales, etc.); por consiguiente todo lo que se dice de los inferiores se dice también del ente actual como ente. Es así que los inferiores el ente actual (los entes actuales como tales entes) se dividen en potencia y acto, como fue

probado en la primera parte de la tesis. Luego, el ente actual como ente se divide en potencia y acto¹⁶.

368. B) **Ilustración de la tesis** por los principios acerca de la potencia y el acto en sus relaciones.

I. Principios que consideran el grado de perfección:

- 1) **El acto simplemente es más perfecto que la potencia:** consta por la definición.
- 2) **Cada cosa es** (como algo actual) **en cuanto es acto:** porque lo que determinadamente es, es acto.
- 3) **Algo es perfecto en cuanto es acto;** es la inversión de la proposición: el ente en acto es perfecto.
- 4) **El acto es limitado por la potencia;** el acto no puede ser limitado por otro acto, ya sea este superior o inferior, o del mismo orden; el acto pues indica siempre perfección y la perfección no puede limitar la perfección. Este principio es fundamentalísimo en la doctrina tomista.
- 5) **La operación es la última perfección de la cosa;** este principio indica el dinamismo coesencial de cada ente; la operación es pues o acto puro o acto segundo de aquel ente que es acto no puro.

II. Principios que consideran la repugnancia de la potencia y acto.

- 6) **El acto y la potencia realmente se distinguen** y aún son contradictorios o correlativos: esto es evidente por su concepto (la perfección y la imperfección, que es privación y tendencia hacia la perfección); consecuentemente:
- 7) **Una misma cosa bajo el mismo aspecto no puede estar al mismo tiempo en acto y en potencia;** y aún consecuentemente:
- 8) **Entre el acto y la potencia no se da un término medio:** algo o está en acto o está en potencia en cuanto a alguna perfección.

III. Principios que consideran la conveniencia del acto y la potencia.

- 9) **La potencia se ordena al acto y por lo mismo asume su especie;** pues la potencia, en cuanto es una privación-tendencia, es esencialmente hacia el acto y por consiguiente su naturaleza es especificada por el acto; por ejemplo, el intelecto es una potencia (facultad), que toma la especie (es especificado) por el acto de entender: es intelecto porque entiende; de aquí resulta el principio general psicológico: *las facultades se especifican por los actos*; consecuentemente:

¹⁶ Como se ve en cada parte de la tesis, la estructura o la división del ente actual en acto y en potencia es fundamentalísima, porque considera la naturaleza íntima del ente o en cuanto es Acto puro (porque si es, es único) o absoluta y radicalmente se compone de potencia y acto. Esta radical composición metafísica del ente actual no puro es la clave de todos los compuestos sucesivos, como se puede ver analíticamente en las varias cuestiones metafísicas, psicológicas y cosmológicas, y sintéticamente en la ilustración de la tesis (Cf. para lo demás los conceptos sintéticos al fin del volumen)

- 10) **El acto y la potencia están en el mismo género:** la potencia es potencia de algún acto, el acto es acto de aquella potencia: la potencia de enseñar es la potencia del acto de enseñar; consecuentemente:
- 11) **El movimiento es el medio entre la potencia y el acto;** de donde el movimiento (el devenir) es la vía o tránsito de la potencia al acto.

IV. Principios que consideran el tránsito de la potencia al acto:

- 12) **Vana es la potencia que no puede reducirse al acto;** pues la potencia no se entiende si no es hacia el acto.
- 13) **Nada se reduce de la potencia al acto sino por el ente en acto;** la potencia no tiene perfección, luego debe adquirirla, si la adquiere es por el acto, o sea por el ente en acto.

V. Principios que consideran la prioridad entre el acto y la potencia:

- 14) **En las cosas mutables primero es la potencia que el acto,** porque la mutación es el tránsito de la potencia al acto.
- 15) **Simple y absolutamente es primero es acto que la potencia,** porque el ente en potencia es reducido al acto por el ente en acto; consecuentemente:
- 16) **Lo perfecto es simple y absolutamente primero que lo imperfecto.**

VI. Principio que se refiere a la estructura del ente compuesto:

- 17) **De dos entes en acto no se hace uno por sí** (uno sustancial). Lo uno por sí es una sustancia y por eso un solo ente, que tiene un solo ser, por otra parte (por el principio 2) cualquier cosa es en tanto que es en cuanto está en acto; de aquí que donde hay muchos actos se tengan muchos seres; y donde hay muchos seres se tienen muchos entes, por tanto si se tienen dos entes en acto, se tienen dos seres y en consecuencia no tienen uno por sí. Este principio ayuda para determinar la composición de los entes corpóreos de materia prima (potencia) y forma sustancial (acto); ayuda para excluir la forma de corporeidad escotista y la pluralidad de las almas (Cf. Cosmología y Sicología en estas cuestiones).

ESCOLIO

De la potencia obediencial.

La potencia, de la cual hemos hablado en la tesis, es la potencia en el orden natural de las cosas. Sin embargo, los teólogos hablan de una potencia especial en el orden sobrenatural, que llaman *potencia obediencial*. **369.**

Esta potencia es la capacidad de pasar al acto (capacidad de tender hacia el acto) que excede las fuerzas de alguna o de toda la naturaleza creada (el acto sobrenatural).

La potencia obediencial como potencia pasiva hacia el orden sobrenatural

Como se ve esta potencia es *pasiva* (la capacidad de recibir) y por medio de esta la criatura se somete a Dios, o sea obedece a la elevación hacia un estado sobrenatural, por eso se dice potencia obediencial.

El milagro exige una potencia obediencial en las cosas; la elevación al estado sobrenatural exige la potencia obediencial en el hombre; el animal, como carece de intelectualidad no puede darse la potencia obediencial hacia la elevación sobrenatural de la gracia, pero se presenta una potencia obediencial hacia los actos que exceden su naturaleza (en el caso del animal para hablar, en la planta para sentir, en la piedra para no caer, etc.).

No obstante esa potencia está dentro de los límites del objeto adecuado, es decir, dentro de los límites generales de la capacidad que es propia de la criatura; por ejemplo el hombre no puede tener potencia obediencial para comprender a Dios (para conocer a Dios) en cuanto Dios es cognoscible ni en la otra vida, porque Dios no puede ser comprendido absolutamente por un intelecto finito; la piedra no puede tener potencia obediencial para la filiación divina.

II. DE LA ESTRUCTURA DEL ENTE ACTUAL EN CUANTO A LA ESENCIA Y LA EXISTENCIA.

El ente actual es *el synolum de la esencia y la existencia*, pues el ente nominalmente tomado nota la esencia connotando la existencia (es **aquello**, pero con ser); mas el ente actual indica tanto la esencia como la existencia como simultáneas en la cosa, fuera de la consideración del intelecto; *de donde al ente actual puede decirse esencia actual* (esencia actual existente).

370.

Se pueden y se deben hacer tres preguntas para entender la estructura del ente actual:

- 1) ¿Qué es la esencia?
- 2) ¿Qué es la existencia?
- 3) ¿Cuál es la relación entre la esencia y la existencia en el ente actual (en la esencia actual).

I. La esencia.

371.

En cuanto al nombre viene del verbo latino ser esse ($\sigma\alpha\upsilon\sigma\alpha$ es el sustantivo que se deriva del participio del verbo griego $\epsilon\mu\iota$) y se puede *decir aquello por lo que la cosa es lo que es*; por ejemplo, la esencia del hombre es aquello por lo que el hombre es hombre.

En cuanto a la
esencia

En cuanto a la cosa, la esencia como esencia (no tal esencia como por ejemplo, la esencia del hombre), no se puede definir porque es una noción simplísima, sin embargo se da una declaración o descripción: la esencia es aquello que constituye la cosa en sí; **la misma se distingue de otra y es la raíz de todas las propiedades de la cosa**; la esencia de hombre, por ejemplo, constituye en sí al hombre, lo distingue de las otras cosas y es la raíz de las propiedades y acciones del hombre.

Varias
denominaciones de
esencia

Se le suelen dar *diversos nombres* a la esencia según las diversas formas de considerarla:

- 1) *Sustancia*, si la esencia se concibe como subsistente en sí y no inherente en otro; sin embargo aún el accidente tiene su esencia por lo cual es lo que es, aunque inherido a otra esencia (sustancia).
- 2) *Naturaleza*, si la esencia se concibe como un principio radical (remoto) de las operaciones y las pasiones, o sea, un principio del cual nacen las operaciones (naturaleza).
- 3) *Forma*, si la esencia se concibe como un cooprincipio especificativo de alguna cosa en unión con la materia, en la cual se recibe la forma; por eso, frecuentemente, la forma se toma como la esencia completa de alguna cosa.
- 4) *Quiddidad*, si la esencia se concibe como aquello con lo que se responde a la pregunta ¿Qué sea la cosa? (de ahí viene quiddidad); por eso con Aristóteles la esencia es llamada: τῆς τῆς σῆς *aquello que es* o τῆς τῆς ἔναι *aquello que tendría ser* (casi como algo idealmente permanente).
- 5) *Razón de la cosa*, si la esencia se concibe como un principio de inteligibilidad de la cosa.
- 6) *Especie*, si la esencia se concibe lógicamente o precisamente en cuanto es abstracta y de muchos predicables.
- 7) *Definición*, si la esencia se concibe lógicamente, de tal manera que se den el género próximo y la diferencia específica, los cuales constituyen la especie: toda la definición muestra la esencia e alguna cosa.

La esencia se puede considerar de dos formas:

- 1) *Esencia actual*. Es la esencia al mismo tiempo con existencia, consistente fuera de la mente.
- 2) *Esencia posible* (el ente posible) es la esencia considerada como existente en la mente o sea, como un concepto.

II. **La existencia** en cuanto al nombre viene del verbo existir (del verbo latino *ex-istere*), es decir indica a la cosa como fuera de la nada o fuera de las causas o fuera de la mera posibilidad.

372.

Naturaleza de la
sustancia

En cuanto a la cosa, la existencia no se puede definir; sin embargo, se declara como **aquello que es algo**; mientras la esencia responde a la pregunta: *qué es la cosa*, la existencia responde a la pregunta: *si acaso se da la cosa*; la existencia simplemente es llamada **ser**¹⁷.

373.

¹⁷ En la lengua alemana se expresa mejor la diferencia entre la esencia y la existencia anteponiendo una partícula del verbo *sein* (ser): para indicar la esencia (además del verbo *wesen*) se antepone la partícula *so* (así, de tal modo) y se tiene *sosein* (de tal modo el ser, o sea la esencia); para indicar el ser se antepone la partícula *da* (este, aquel, es decir, en la actualidad de las cosas) y se tiene *dasein* (este o aquel ser).

III. La relación de la esencia y la existencia en la esencia actual.

La cuestión que aquí se ha de tratar es una cuestión fundamentalísima de la distinción entre la esencia y la existencia; se pregunta pues:

¿Cuál es la distinción entre la esencia y la existencia en la esencia actual, es decir, existente?. Para entender esta pregunta he aquí estas notas:

- 1) *La pregunta no se hace de la esencia y la existencia de Dios*, porque todos los escolásticos sostienen santamente que la esencia y la existencia es el mismo ser en Dios: la esencia de Dios es la esencia existencial y la existencia de Dios es la existencia esencial.
- 2) *No se hace la pregunta sobre la distinción entre la existencia y la esencia posible* porque también en este asunto los escolásticos sostienen unánimemente que estas realmente se distinguen.
- 3) *La pregunta no se hace sobre la distinción de razón*, o sea, *virtual* entre la esencia actual y la existencia, porque todos los escolásticos admiten igualmente esta distinción: al menos se admite la pluralidad de los conceptos entre la esencia y el ser.
- 4) *Por lo tanto la pregunta se hace*: de la distinción entre la esencia actual y la existencia en cuanto a los entes participados (finitos y creados).

Preguntas de la distinción entre la esencia y la existencia en la esencia actual finita

La pregunta se hace entre los escolásticos y por eso es un problema doméstico: sin embargo, es de gran importancia para toda la metafísica y la teología.

IV. Doctrinas

374.

Scoto y los escotistas, *Suárez* y los suarecianos, sostienen firmemente que la esencia y la existencia en la esencia actual se distinguen solo con distinción virtual y por eso niegan la distinción real.

Doctrinas

La distinción real se encuentra de algún modo en los neoplatónicos (*Plotino*, *Porfirio*, *Próculo*) entre los santos padres (*San Agustín*, *San Hilario*), loa árabes (*Avicena*) en cuanto estos mismos proclamaban la contingencia de la existencia en las criaturas y por eso entienden la existencia de las criaturas como algo añadido a sus esencias.

Entre los escolásticos el primer defensor sistemático de la distinción real es *Guillermo de Alvernia* (Parisino 1249).

Sobre la verdadera doctrina de *S. Tomás* se presentó una disputa entre los historiadores de la filosofía medieval y no faltan hoy entre los adversarios de la distinción; que niegan el carácter tomista de esta distinción; pero *M. Grabmann*, egregio historiador de la filosofía del medioevo, probó que *“históricamente consta que S. Tomás enseñó la distinción real”*¹⁸

Después de *Santo Tomás* muchos dominicos propugnaron la distinción real, entre los cuales se cuenta *Aegidius Romanus* O.S.A. (*Aegidius Colona*, los suarecianos atribuyen

¹⁸ Cf. *El acta del primer congreso tomista*, Roma 1925.

mas bien a Aegidius la doctrina de la distinción real, de tal manera que para ellos “la existencia” es llamada “entitacula aegidiana”: así piensa *P. Piccirelli S. I.*

A mediados del siglo XIV los dominicos fueron unánimes en defender la doctrina de *Santo Tomás*, la cual propusieron como verdad fundamental en la filosofía cristiana.

En los siglos XIX y XX muchos autores de la compañía de Jesús aceptaron la doctrina de la distinción real (*Liberatore, Cornoldi, De San, De María, Schiffini, Remer, Billot, Mattiussi, Geny, Boyer, Calcango*, etc.), mientras que otros (*Piccirelli, Pesch, Donat, Mónaco, Descoqs, D’ales*, etc.), aún sostienen la distinción virtual.

Fuera de los religiosos casi todos sostienen la distinción real (*Mercier, Farges, Reinstadler, Varvello, Maquart, Stanghetti*, etc.).

Sea, con los tomistas, la

TESIS IV

En el ente actual participado está presente una distinción real entre la esencia y la existencia. 375.

Demostración de la tesis:

Argumento I. (Del principio: *el acto se limita por la potencia*).

En todo ente actual participado la existencia se tiene por la esencia así como el acto se tiene por la potencia. Es así que el acto y la potencia se distinguen realmente. Por tanto en todo ente actual participado la existencia realmente se distingue de la esencia.

La menor es uno de los principios que se refieren a la relación entre el acto y la potencia.

La mayor consta por los datos que conocemos sobre la estructura del ente actual. Y así pues todo ente actual participado tiene la existencia en acto pero limitada. Es así que el acto es limitado por la potencia. Por tanto la existencia (el ser) se debe limitar por alguna potencia, la cual sea la esencia, es decir, la existencia, se tiene hacia la esencia como el acto a la potencia.

Nota. Pues ninguna distinción suficiente se tendría entre el acto puro y el acto no puro, si en todo ente actual la existencia se identificara con la esencia; todas las esencias necesariamente tendrían ser y por consiguiente serían necesarias.

Además si en los seres creados la esencia y la existencia se identificaran, ningún principio de limitación se tendría y en consecuencia ni la pluralidad, o sea multiplicidad en los entes, porque todas las esencias tendrían un solo ser y por eso mismo constituirían un solo ente (panteísmo). En la doctrina de la distinción real la esencia como potencia limita y multiplica el ser como acto: por consiguiente, se tiene *la pluralidad y la contingencia* (en los seres creados *el ser alcanza la esencia, no es la esencia*).

Y así la esencia es una potencia subjetiva con relación a la existencia, porque la esencia es un sujeto, que está bajo la existencia, o sea, que recibe la existencia; así pues, la estructura del ente participado de esencia y existencia es la aplicación y la determinación de la estructura de la potencia y el acto; pero se puede también entender como la

Porque algunas
criaturas serían
ilimitadas

aplicación del binomio platónico: la esencia de la criatura no es el ser, sino participa del ser, de tal manera que su misma actualidad (porque es esencia actual) sea potencia con relación al ser-acto que la misma participa.

Argumento II. (Por los conceptos adecuadamente distintos de esencia y existencia).

Si la esencia de algún ente se puede entender adecuadamente de tal forma que no se piense como existente, la existencia de aquel ente realmente se distingue de su esencia. Es así que todo ente actual participado la esencia puede adecuadamente entenderse aunque no se piense como existente. Luego, en todo ente actual participado la existencia de aquel ente realmente se distingue de la esencia¹⁹.

La mayor es evidente, porque la distinción de la razón, o sea, la mera pluralidad conceptual se tiene cuando una cosa, por su complejidad, se aprende con muchos conceptos inadecuados. De donde dos conceptos perfecta y adecuadamente distintos no pueden responder a la misma entidad: por eso la pluralidad lógica es de derecho una pluralidad óptica.

Argumento III. (Por la unidad per se que es propia del compuesto natural)

La doctrina que pone una distinción virtual entre la esencia y la existencia del ente actual participado destruye la unidad per se (sustancial) del compuesto natural. Por lo tanto debe ser rechazada.

Demostración de lo anterior: supuesta la identidad real de la esencia y la existencia en todo ente, en el compuesto natural ²⁰cualquier componente, así como retiene su esencia; así retiene su ser²¹. Es así que donde hay muchos seres hay muchos entes, los cuales pueden constituir solo uno por accidente. Por tanto la doctrina que pone la distinción virtual entre la esencia y la existencia del ente actual participado destruye la unidad per se del compuesto natural.

SOLUCIÓN DE LAS DIFICULTADES

Objeción I. si la existencia se distinguiera realmente de la esencia, se podría separar de ella. Es así que la esencia no se puede separar de la existencia, en la esencia actual. Por tanto en la esencia actual la existencia no se distingue realmente de la esencia. 376.

R. N. M. y explico: la separación y la separabilidad son un signo de la distinción real, pero no la única señal; en otras palabras: de la separabilidad de las cosas se puede argüir su distinción real pero de la distinción real no se puede al instante argüir su separabilidad, es decir, no se da una conversión perfecta en esta proposición: lo que es separable es realmente distinto. Por ejemplo, el alma y el cuerpo en los animales se distinguen realmente y, sin embargo, el alma no puede existir sin el cuerpo (es una forma no subsistente). La esencia actual se puede distinguir realmente de la existencia y sin embargo no es separable, porque la esencia y la existencia no se han de concebir como

¹⁹ He aquí la voz de SANTO TOMÁS: “Ninguna esencia se puede entender sin aquellas cosas que son partes de la esencia. Mas toda esencia o quiddidad se puede entender sin que alguno de hecho comprenda de su ser de hecho. Puede pues entenderse que es el hombre o el fénix y, sin embargo, ignorar, si acaso tengan existencia en la naturaleza de las cosas. Por tanto es evidente que el ser es diferente de la esencia o quiddidad, si no se trata de alguna cosa cuya quiddidad sea su ser y esta cosa no puede ser sino una y primera” (De ente et essentia, c. 3)

²⁰ El compuesto natural es uno per se: *rosa, caballo, Pedro*.

²¹ Pues en la rosa la materia y la forma retienen su esencia: ni la materia hace la forma ni la forma hace la materia; y así de otros.

entes “*qua*” o sea “*cosa*” sino más bien como entes “*quibus*” “*por las cuales*” o sea *cooprincipios de la esencia actual: el ente se ha de concebir como aquello que, la esencia y la existencia son por los cuales se constituye aquello.*

En esta cuestión se requiere el intelecto, no la imaginación; la oposición de los adversarios contra la distinción real surge (salva la reverencia) más bien de la imaginación, la cual representa para sí misma a la existencia como a cierta cosa.

Objeción II. La esencia de la que se hace la pregunta, es la esencia actual. Es así que la esencia actual incluye la existencia. Por tanto la existencia en la esencia actual no se distingue realmente de la esencia.

R. C. M. D.; m.: La esencia actual incluye la existencia en cuanto es actual por el acto de ser distinto de la misma, *concedo*: por la existencia idéntica de la esencia, *niego*.

Explico: como la esencia sea y se llame actual, se requiere sin duda la existencia; pero para esto basta que la esencia tenga existencia y no se requiere que la esencia sea la existencia; por ejemplo se dice que el hombre está vestido en cuanto tiene ropa, pero no se requiere que el mismo sea su misma ropa.

Objeción III. Ningún medio se da entre la nada y la existencia. Es así que la esencia actual no es la nada. Por lo tanto es la existencia.

R. D. M.: ningún medio se da entre la nada total y la existencia, *concedo*; entre la nada parcial (la nada de la existencia) y la existencia, *niego*.

Contra distingo la menor: la esencia actual no es la nada total, *concedo*; no es la nada parcial, *subdistingo*, no es la nada de la esencia, *concedo*; no es la nada de la existencia, *otra vez distingo*: si se considera precisamente bajo el acto de ser, *concedo*; de otra manera *niego*.

Explico: la esencia actual considerada precisamente como esencia, no es la nada total (la nada de la esencia y de la existencia); sino que es la nada parcial, o sea la nada de la existencia; de donde, si no tiene existencia, es una esencia posible; si la tiene es una esencia actual: actual en cuanto actuada; de hecho la esencia actual no es la nada de la existencia, puesto que y en cuanto tiene existencia, pero la esencia como esencia, también si es actual, es la nada de la existencia, aunque no sea la nada de la esencia. Por eso entre la nada total (de la esencia y de la existencia) y la existencia no se da un medio; pero ente la nada parcial (de la existencia) y la existencia se da un medio; que es la esencia considerada como esencia.

Objeción IV. Como la existencia se reciba en la esencia, así como el acto en la potencia, la esencia debe de ser primero que la existencia (supone la existencia). Es así que la esencia no existe sin la existencia, por lo tanto no la puede recibir.

R. D. A.: como la esencia..., la esencia debe ser primero que la existencia por una prioridad de la naturaleza o sea, al menos idealmente, *concedo*; por una prioridad del tiempo *niego*.

Explico: el defecto de los adversarios es siempre la imaginación, con la cual las realidades metafísicas son tratadas físicamente. Aquel “recibir” no se debe entenderse como una función material, la cual implique una existencia precedente; “recibir” significa aquí una

relación de la esencia hacia la existencia: como la existencia tenga la función de acto con relación a la esencia, se dice de aquello que se recibe en la esencia, porque la esencia se concibe en cuanto a la existencia como su sujeto (en quien se recibe la existencia, que se sujeta a la existencia).

Objeción V. Todo lo que alcanza la existencia en sí completa es accidental. Es así que la existencia distinta de la esencia alcanzaría realmente la esencia en sí completa. Por tanto, una existencia realmente distinta de la esencia sería algo accidental y esto es imposible.

R. D. M.: todo lo que alcanza la línea de la esencia, *concedo*; de otra manera, *niego*.

Contra distingo la menor: por ejemplo, la esencia completa del hombre se compone de alma y cuerpo; todo lo que tal compuesto alcanza es accidental. Sin embargo, la esencia y los accidentes están siempre en la línea de la esencia, indican la constitución de la cosa por lo cual se consiguen la constitución aquellos; mas la existencia no indica la constitución ni aquello por lo cual consiguen la constitución, sino que es un modo absoluto o determinación absoluta en un orden extraesencial: es la actuación de la misma constitución esencial; de donde aunque alcance la esencia, no se puede llamar accidental.

Permanece, por tanto, la tesis fundamental de la filosofía tomista y cristiana de la estructura del ente participado: todo ente actual participado es verdaderamente un synolum real de la esencia y la existencia, porque la esencia de la criatura no es su ser sino que es lo que tiene su ser.

ESCOLIO

De los diversos estados de las esencias.

377. La esencia puede tener dos estados los cuales son: a) *concreto* y b) *abstracto*.

- 1) *La esencia concreta es la esencia como existente bajo sus notas individuantes*; esta esencia es llamada por *Aristóteles*: τὸδε τι, este alguien: *este hombre, este animal, esta planta*, “este, esta”, “esto” son adjetivos demostrativos en cuanto indican una esencia (el hombre, el animal, la planta) como individuada (por eso el verbo latino “*indicare*” se expresa frecuentemente por el verbo “*individuare*”). La esencia concreta es la esencia actual.
- 2) *La esencia abstracta es la esencia sin notas individuantes: hombre, animal, planta*. Sin embargo la esencia abstracta se puede considerar de dos maneras:
 - a) *La esencia que es abstracta*: es la esencia abstracta sin la consideración de los muchos de los que se puede predicar: *el hombre* simplemente considerado como hombre sin el “este”;
 - b) *La esencia que (en cuanto) abstracta*: es la esencia abstracta con la consideración de los muchos de los que se puede predicar: *el hombre como especie* o sea como esencia de los muchos predicables (la humanidad).

Como se ve, la esencia concreta responde al universal concreto ya fundamental, ya potencial del que hablamos en Gnoseología (no. 278); la esencia que es abstracta

responde al universal directo; la esencia en cuanto abstracta responde al universal reflejo (Cf. Gnoseología no. 278).

El universal concreto es real; lo universal directo es también real pero solo en cuanto aquello que se concibe, no en cuanto al modo por el que se concibe; lo universal reflejo es solo lógico.

Se ha de decir lo mismo de la esencia: *la esencia concreta es real (actual); la esencia abstracta es real en cuanto a aquello que se concibe, ideal en cuanto al modo por el que se concibe; la esencia en cuanto abstracta es meramente ideal o sea un ente de razón (un predicable).*

La esencia real es pues la esencia concreta y la esencia abstracta (solo en cuanto a aquello que se concibe); de donde la esencia real suele tomar dos nombres:

- 1) *Física* que es la misma *esencia concreta* o sea *la esencia actual*;
- 2) *Metafísica* que es *la esencia abstracta* o sea *la esencia posible*.

Artículo II. Del ente posible.

I. **Lo posible** (el ente posible) es *el ente ideal apto para existir*.

378.

En cuanto es *“ente ideal”*, *lo posible se distingue del ente actual*: el ente actual está fuera de la razón, lo posible no está fuera de la razón, porque es un ente ideal.

En cuanto posible es *“apto para existir”*, *se distingue de la nada y del ente de razón*: lo posible puede estar fuera de la razón, el ente de razón no puede estar fuera de la razón; *el ente de razón es un ente ideal irrealizable*, o sea inactuable, de donde el ente posible de derecho puede decirse ente real en cuanto puede ser: es la misma esencia abstracta, metafísica, real en cuanto aquello que se concibe.

Noción de
posibilidad

Por esto que puede ser, lo posible suele decirse *potencia*; sin embargo como se distinga de la potencia subjetiva se *dice potencia objetiva*; la potencia subjetiva es aquello que puede ser en cuanto es la capacidad *real* de algún *sujeto*; la potencia objetiva es aquello que puede ser en cuanto es *el objeto concebido por la razón*. Por ejemplo: la potencia de la semilla para llegar a ser planta es potencia subjetiva porque es la capacidad real de un sujeto real, que es la semilla; la potencia de un concepto para recibir la existencia es la potencia objetiva porque es la capacidad en el objeto mental.

II. **Divisiones de lo posible.**

379.

La posibilidad es la misma aptitud del ente ideal para existir. Esta aptitud es doble: *intrínseca* y *extrínseca*.

Posibilidad
intrínseca

- 1) **La posibilidad intrínseca** es la aptitud para existir en cuanto la misma esencia no se constituye de notas contradictorias entre sí; por tanto la posibilidad intrínseca es *la no-contrariedad de las notas*, o sea, *composibilidad* o *componibilidad* de las notas, por ejemplo, el hombre como animal racional es intrínsecamente posible, porque sus

notas (la animalidad + la racionalidad) no envuelven contradicción o repugnancia por tanto son compositibles.

*Lo posible intrínseco es por tanto la esencia inteligible sin una existencia actual, o sea, la esencia pensable o idea*²².

Posibilidad
extrínseca

2) **La posibilidad extrínseca** es la aptitud para existir en cuanto está presente la causa que puede conceder la existencia del ente ideal; entonces se tiene *una productividad o efectividad*; por ejemplo, el hombre además de intrínsecamente también es extrínsecamente posible porque está presente la causa que puede darle fuertemente la existencia; por el contrario un círculo cuadrado es intrínseca e extrínsecamente imposible: no es inteligible ni producible, y es improductible porque es ininteligible; sin embargo, muchas producciones del hombre son inteligibles pero no producibles. Por tanto se distingue de tres maneras la posibilidad intrínseca: absoluta, física y moral.

a) *La posibilidad absoluta* (extrínseca) se tiene con relación a la Causa primera, que puede hacer todo lo posible extrínseco: aquello que es inteligible, o sea, pensable es producible por Dios: el milagro, por ejemplo, es absolutamente posible para Dios no para las criaturas.

b) *La posibilidad física* se tiene con relación a las leyes naturales, según las cuales algo puede hacerse: la combustión de la madera es físicamente posible para el fuego, la resurrección de los muertos es para el hombre y para cualquier criatura físicamente imposible, es físicamente imposible hacer penosamente una larga marcha etc.

c) *La posibilidad moral* se tiene con relación a las leyes morales según las cuales algo puede hacerse: la mendacidad es moralmente posible en el hombre; si alguien tiene fuerzas para hacer algo, tiene posibilidad física; pero, si están presentes dificultades para obrar se dice que no se tiene posibilidad moral o sea, que por lo mismo la cosa es moralmente imposible.

III. Problema.

380.

Pregunta

De lo posible intrínseco se hace una pregunta de gran importancia.

¿Cuál es el fundamento del posible intrínseco, o sea de los posibles (de los intrínsecos, de los posibles intrínsecamente tomados?)

El problema del fundamento de los posibles es el mismo problema de la inteligibilidad, o sea, la pensabilidad de las cosas. El posible intrínseco ninguna otra cosa es que la cosa como inteligible, o sea, en estado de inteligibilidad; por tanto, debe buscarse cual es el fundamento de los posibles, ninguna otra cosa se busca sino la razón de la inteligibilidad de las cosas; por tanto la cuestión puede ponerse del siguiente modo:

¿En qué se funda la inteligibilidad de las cosas?

²² El término “posible” para indicar ya lo pensable, ya lo inteligible, o la idea, se debe al racionalismo alemán (*Leibniz y Wolf*); en la terminología tomista el posible (el ser o el no ser) indica mas bien al contingente.

Además: el ente como inteligible se dice verdadero; por tanto la pregunta puede ponerse de este modo:

¿Cuál es el fundamento de la verdad?

Este problema es esencialmente ontológico y construye el aspecto ontológico más general de los problemas de los universales (Cf. Gnoseología no. 269).

En Gnoseología se busca acerca de la objetividad del concepto y el criterio de la verdad o de la certeza de la verdad; en Ontología se investiga sobre la razón de la inteligibilidad y sobre el fundamento de la verdad.

381. IV. Doctrinas.

Los filósofos responden esto al problema propuesto:

- 1) *Los empiristas y los positivistas* sostienen que *la posibilidad y la verdad dependen de la misma existencia empírica*, es decir, *de los hechos*: la verdad se limitaría a los hechos mismos o a los fenómenos que son fundamentalmente mutantes: nada es posible fuera de lo que suceda en la experiencia.
- 2) *Los conceptualistas, subjetivistas y, generalmente, los inmanentistas (Kant, Protágoras, los idealistas, los postkantianos, los relativistas sistemáticos)* sostienen que la posibilidad y la verdad dependen del intelecto humano o en general del hombre, es decir: la razón humana es la medida y la fuente de la verdad.
- 3) *Los nominalistas (Occam)* sostienen que la posibilidad y la verdad dependen del poder de Dios: es posible todo aquello que Dios puede obrar, nada es en sí verdadero o falso, bueno o malo, sino aquello que Dios realiza.
- 4) *Descartes* y algunos agustinianos medievales sostienen que la posibilidad y la verdad dependen de la voluntad de Dios, la cual es absolutamente libre o más bien arbitraria; esta doctrina es llamada arbitrarismo teológico, por cuya fuerza $4 + 4$ son = 8, pero pueden ser también 7 o 9, si Dios así lo quiere.
- 5) *Wolf* y los racionalistas alemanes de su tiempo sostienen que los posibles se fundan en sí mismos y no dependen del Dios sino de la existencia: los posibles permanecerían ante el intelecto divino como algo autónomo y absoluto; aún si Dios no existiera, las esencias quedarían como posibles; de algún modo esta doctrina ya había sido tomada antes como verdadera por Platón que sostenía que las esencias inteligibles existen sobre el mundo sensible como subsistentes en sí (las ideas).
- 6) *La tradición agustino-tomista* (es decir, la doctrina de los escolásticos) sostiene esta doctrina:

Nuestra doctrina

La razón próxima (el fundamento próximo) de la posibilidad o pensabilidad se da *en la misma composibilidad de las notas*, es decir: es posible todo lo que es composable en sus notas.

La razón suprema (el fundamento supremo) es doble:

- a) *La razón formal*, o sea la razón que funda por último los posibles como inteligibles, está en *el intelecto divino*.
- b) *La razón fundamental*, o sea la razón que por último muestra el fundamento entitativo para la inteligibilidad, está en *la esencia divina* (de las demás doctrinas se explicará mejor en la demostración).

Así pues, sobre la razón y el fundamento supremo de los posibles sea la:

TESIS V

La razón suprema formal de los posibles (la razón suprema de inteligibilidad y de la verdad) está en el intelecto divino; la razón suprema fundamental está en la esencia divina.

Demostración de la tesis, *indirectamente*, por la refutación de las otras doctrinas y *directamente* en sí misma.

i. Indirectamente.

Argumento I. (contra los empiristas y positivistas).

Aquello que es la razón de la cosa existente no puede depender de la existencia. Es así que la posibilidad es la razón de la cosa existente. Por lo tanto, la posibilidad no puede depender de la existencia de la cosa.

Nota: Se ha de distinguir el posible en sí y el posible en cuanto a nosotros o en cuanto a nuestro conocimiento del ente posible: lo posible en sí es primero que lo existente, de donde es válido el axioma: *del poder existir al existir es necesario un tránsito ontológico*; lo posible en cuanto a nosotros (a nuestro conocimiento del ente posible) es posterior a lo existente, de donde surge el axioma: *del ser al poder ser es necesario un tránsito lógico*. Es decir, **en sí: puede ser, por lo tanto es** (sí se hace); **en cuanto a nosotros: es, por lo tanto puede ser**.

Argumento II. (Contra los conceptualistas, subjetivistas e inmanentistas).

Aquello que se impone al intelecto y al conocimiento humano como algo necesario e inmutable, o sea, como trascendente a la contingencia y limitación del intelecto no puede depender del intelecto humano o generalmente del hombre. Es así que lo posible (pensable, inteligible) se impone al intelecto humano o generalmente al hombre como necesario e inmutable. Por tanto, no puede depender del intelecto humano o del hombre.

Nota. Platón y Rosmini ilustraron óptimamente la trascendencia inteligible sobre el hombre individual; el mismo Kant para salvar la necesidad y la universalidad del conocimiento puso la conciencia general (Bewusstsein überhaupt, Ich denke, yo pienso) como condición radical y trascendental del conocimiento; sin embargo, esta conciencia o es el intelecto divino o indica el carácter del objeto pensado, el cual de ningún modo depende del intelecto pensante: es decir, la objetividad que tan ampliamente exalta Kant, más que el producto de alguna conciencia general oscura e ininteligible, es el carácter del mismo objeto o sea de la verdad, que se impone a la

382.

La posibilidad
presupone la
experiencia

mente humana (la trascendentabilidad o la absoluta necesidad es el carácter del ente, no de la mente: la mente contempla al ente en la necesidad y universalidad de los principios, de tal manera que el objeto-ente confiera una objetividad absoluta al sujeto-mente).

Para que el posible se conozca (para que se tenga conocimiento humano del ente posible) depende ciertamente del intelecto humano; pero eso nada afecta a la cosa y se reduce a la siguiente proposición: el conocimiento humano del ente posible depende del intelecto humano. Más, para que se tenga como posible en sí no depende precisamente del intelecto humano.

Y así el intelecto humano mide las cosas artificiales (lo que el hombre hace: la historia las artes, etc.) pero también es medido por las cosas naturales o sea por el mismo inteligible. Este es el significado profundo y verdadero de la doctrina que puso *J. B. Vico* en su *Ciencia nueva*: el hombre puede conocer bien los hechos de la historia, porque de algún modo son efectos de él (con la ayuda de la Providencia); mas el mismo conocimiento de la historia, si quisiera superar el simple conocimiento de los hechos y obtener verdades acerca de la sociedad y el derecho, debe suponer una verdad absoluta, la cual se conoce por la intuición inteligible (el platonismo); el axioma viquiano, “lo verdadero y el hecho se convierten” se debe entender en este sentido: lo verdadero ya presente en la mente humana, se confirma por el hecho (por los hechos) del cual se tiene una certeza histórica: lo verdadero ideal y lo cierto histórico coinciden en la doctrina de la sociedad y del derecho (la coincidencia o síntesis de la filosofía de lo verdadero y la filología de lo cierto).

Así pues es falsa la interpretación idealista e inmanentista de la doctrina de Vico, en la cual (la interpretación) *Vico* reduciría lo verdadero lo hecho, de tal manera que la verdad sea la hija del tiempo: el tiempo (la historia) en Vico es la realización de lo verdadero o de su efecto o revelación, o concretización, no lo verdadero es efecto del tiempo.

384. *Argumento III. (Contra Occam y los nominalistas).*

- 1) Los nominalistas confunden la posibilidad intrínseca y la posibilidad extrínseca.
- 2) Los nominalistas explican ridículamente la omnipotencia divina y, aún más, la destruyen: porque según ellos Dios se dice omnipotente, porque puede hacer lo que es posible; por otra parte posible es lo que Dios puede hacer; de ahí que Dios pueda hacer todo lo que puede hacer. De este modo no se da ninguna explicación de la omnipotencia divina, aún mas se destruye esta omnipotencia, porque todo agente, aún finito, puede hacer lo que puede hacer.

385. *Argumento IV. (Contra Descartes).*

- 1) Si fuera verdadera la doctrina de *Descartes*, ninguna verdad, ningún principio, ninguna ciencia puede ya tener un valor propio de necesidad y de universalidad.
- 2) La voluntad, aunque libre, supone y exige el intelecto, cuyo carácter necesario ante la verdad no puede ser despreciado.

Lo que se dice de *Occam* vale contra *Descartes*, además serían pésimas las consecuencias en las cuestiones morales: ninguna acción sería en sí buena o mala,

Porque se destruye la potencia de Dios

Porque la voluntad sigue al intelecto

sino que todas las cosas dependerían de la libre voluntad de Dios o sea del arbitrio de Dios: la blasfemia sería obra meritoria, si Dios así lo quisiera: ¿Qué cosa más absurda?

Nota. Las doctrinas occamista y cartesiana surgen del defecto radical de una posición verdaderamente metafísica o, si más agrada, de un concepto defectuoso del ente: todas las cosas, en aquellas doctrinas, se reducen a “los átomos” de evidencia o a los meros hechos, sin ningún significado esencial; si tuvieran ellos un concepto verdadero del ente y el consecuente principio de contradicción, se vería claramente lo monstruoso del arbitrarismo.

Occam y *Descartes* nos pueden oponer que Dios es omnipotente y libre: de donde puede hacer todas las cosas; la respuesta es fácil por el concepto del ente y de contradicción: si Dios puede hacer lo contradictorio, puede hacer el no-ente, porque lo contradictorio no puede ser ente; si Dios puede hacer el no-ente nada podría hacer verdaderamente: la potencia del no-ente (la potencia de producir el no-ente) es el no-ente de la potencia (es ninguna potencia).

386.

Argumento V. (Contra *Platón* y los platónicos, contra *Wolf* y los racionalistas de su tiempo)

Aquello que es inteligible hace referencia al intelecto y depende de él. Por tanto, excluido el intelecto divino, ya no se tendría mas ninguna inteligibilidad. Por eso las esencias inteligibles como subsistentes en sí quedarían sin fundamento; y además los posibles, como poseedores de un valor independientemente del mismo intelecto de Dios, de ningún modo se puede admitir, porque lo inteligible supone el intelecto.

a. Directamente.

387.

i. *La razón suprema formal de los posibles está en el intelecto divino.*

Los posibles, en cuanto que nada son sino inteligibles, requieren un intelecto como lugar propio o sede, el cual muestre su razón o fundamento. Es así que tal intelecto no es el intelecto humano ni algún otro intelecto creado, porque la verdad es impuesta a los mismos (intelectos). Por tanto, es el intelecto divino.

Así, los caracteres de necesidad y universalidad absoluta exigen que se trascienda a cualquier intelecto creado, el cual siempre sería contingente: todo intelecto creado es medido por la verdad; de ahí que el intelecto que mide o que fundamenta a la verdad deba ser un intelecto increado.

b. *La razón suprema fundamental de los posibles está en la esencia divina.*

Posibilidad como inteligible se refiere al intelecto divino

Los posibles son inteligibles en cuanto son esencias inteligibles. Todas las esencias deben ser fundadas en aquella esencia que es la suprema Esencia, es decir Dios. Es así que el intelecto divino en ningún lugar encuentra primero las esencias sino en la esencia divina, la cual muestra el radical fundamento de la inteligibilidad. Por tanto, la razón suprema fundamental de los posibles está en la esencia divina.

Notas.

Posibilidad como modo de la participación divina de la esencia

El defecto de la metafísica en Occam y Descartes

El inteligible supone el intelecto

Los posibles son esencias inteligibles; toda esencia se debe fundar en aquella esencia que es la Suprema Esencia, es decir, la esencia de Dios. Sin embargo la esencia como esencia considera absolutamente en sí y sin relación hacia algún intelecto, no es llamada inteligible; la inteligibilidad implica, como ya sabemos, la relación entre el intelecto y la cosa. Por tanto, se requiere un Intelecto Supremo, es decir, el de Dios.

De donde se deduce que: *Dios se comprende a sí mismo y en esta comprensión se ve a sí mismo como imitable o participable en las demás cosas; esto es: El intelecto divino, comprendiendo la Esencia divina, la conoce como participable hacia fuera* (fuera de Dios) en los demás entes; **los modos por los que se pueda hacer esta participación, o sea, los modos de participación fuera de la Esencia divina, en cuanto son conocidos por el intelecto divino, son posibles**; sin embargo, siempre de un modo imperfecto, porque la participación indica de sí misma una imperfección con relación al ente que participa (casi se tiene una parte de él).

Así pues, **la verdad tiene su suprema fuente y su medida suprema en el intelecto de Dios, en cuanto El mismo comprende la Esencia divina. Los posibles, o sea, las ideas en el intelecto de Dios son universales antes de llegar a ser algo (la cosa), algunas de las cuales llegan a la existencia por la voluntad y la potencia de Dios: los posibles que reciben la existencia, son precisamente los entes actuales.**

- ii. La tesis supone la demostración de la existencia de Dios, el cual se conoce como fuente y medida de la verdad; mas puede valer también como argumento para demostrarla, como hace *San Agustín* y otros después de él. En la Teología Racional puede ponerse como argumento para la tesis de la existencia de Dios, porque allí Dios, es decir, la existencia de Dios es objeto de investigación; de aquí en Ontología, Dios se pone para construir el fundamento supremo de inteligibilidad y verdad, acerca de lo que es la investigación.

Posibilidad y
demostración de la
existencia de Dios

Esta tesis en la filosofía tomista y cristiana, se obtiene por la síntesis del platonismo (de la esencia inteligible como trascendente al mundo empírico) y del cristianismo (Dios como infinitamente inteligente), que hizo San Agustín y Santo Tomás completó.

III. A partir de la tesis puede llegarse a las propiedades de las esencias metafísicas (abstractas, inteligibles). Las esencias metafísicas son:

- 1) Eternas, no positivamente, como si fueran un ente actual eterno como es Dios, sino negativamente, en cuanto, como los inteligibles, prescinden del tiempo, o sea, trascienden el intelecto humano, que está en el tiempo y las piensa; pueden ser consideradas como una sombra de la eternidad de Dios, de tal manera que el intelecto humano, que participa de ellas conociéndolas, partícipe de la eternidad de Dios; de ahí que se derive el gran valor que tiene la cultura.
- 2) Necesarias, porque sus notas no pueden ser de otra manera de cómo son: este hombre existente es contingente, el hombre como hombre o ente concebido como una constante animalidad y racionalidad es algo necesario;
- 3) Inmutables, porque son necesarias;

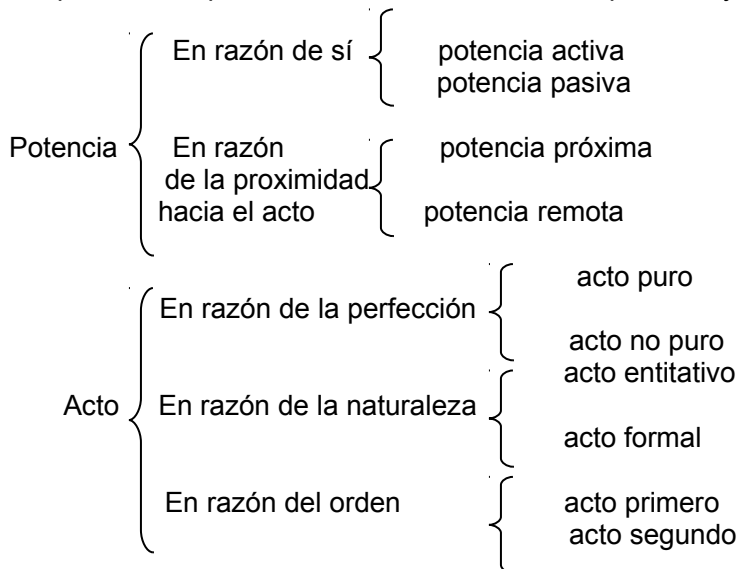
Caracteres de la
esencia metafísica

- 4) Compuestas, porque las esencias finitas (esencias tales, no la esencia como esencia) constan de género próximo y diferencia específica;
- 5) Indivisibles, en cuanto se consideran como constituyentes de algún ente; por eso a ellas ni se les puede añadir ni quitar algo, porque el añadir o quitar algo cambiaría su especie²³.

SUMARIO

388.

1. De la experiencia de la mutación (el devenir) origina el problema de los estados del ente actual y posible, así como consta por la filosofía griega (Parménides, Platón, Aristóteles); la división aristotélica de acto y potencia para el ente actual, que Santo Tomás perfeccionó sirve óptimamente para resolver el problema de la mutación.
2. La potencia es la capacidad real de obrar o de padecer; el acto es aquello en que la potencia se perfecciona. En la división de la potencia y el acto:



3. Contra Suárez los tomistas sostienen: cualquier cosa que es, o es acto puro o se compone de potencia y acto, porque todo ente o es perfecto o imperfecto. Por lo tanto en todo ente actual vale la división de potencia y acto (ciertos entes o el único ente es acto puro, los otros son actos no puros); en otras palabras: la división de acto y potencia comprende todo o se adecua a todo ente en cuanto ente.
4. Consecuentemente en la estructura del acto y la potencia se encuentra todo ente actual participado compuesto de ser y de esencia, de tal manera que la esencia y la existencia se distinguan realmente.

La tesis de la distinción real no se admite por Suárez y los suarecianos, por Scotto y los escotistas, que admiten solo una distinción virtual; sin embargo los tomistas tenazmente sostienen la distinción real.

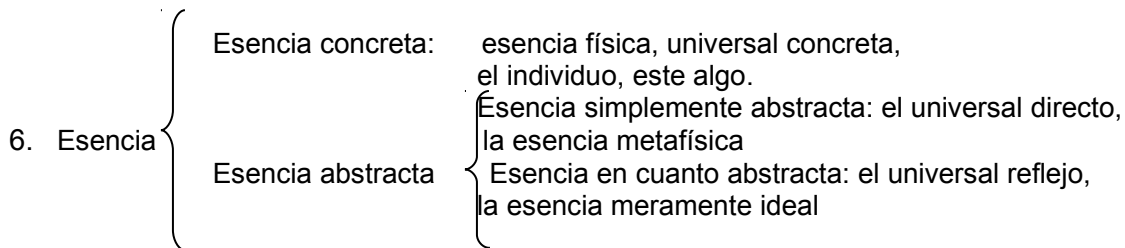
²³ En este lugar los autores tratan de lo bello, del orden, de lo perfecto (infinito); nosotros hablaremos en un tratado especial de lo bello (Estética), del orden y de lo perfecto, hablaremos en Teología racional.

La esencia es aquello que constituye la cosa en sí, distingue la misma de otras y es el fundamento de todas las propiedades y acciones; puede decirse según los varios aspectos: sustancia, naturaleza, forma, quiddidad, razón de la cosa, especies, definición.

La existencia es aquello que es algo es o existe fuera de la posibilidad o las causas.

5. En los argumentos para la distinción real:

- 1) Como el acto se limite por la potencia, el ser en la criatura no puede ser limitado por la esencia, la cual se tiene a la existencia, como la potencia se tiene hacia el acto;
- 2) La esencia y la existencia en el ente actual participado tiene conceptos adecuados distintos, de tal manera que deben responder a realidades distintas;
- 3) La identidad real de la esencia y la existencia destruye la unidad del ente compuesto natural, porque cada componente observa al mismo tiempo la esencia y existencia propia: de donde muchos seres y muchos entes.



7. Posible es el ente ideal apto para la existencia; se distingue del ente actual, de la potencia subjetiva y del ente de razón; si la aptitud surge de la composibilidad de las notas constitutivas, se tiene el posible intrínseco (inteligible, pensable) si la composibilidad surge de la capacidad de alguna causa que procede de otro, se tiene el posible extrínseco (extrínsecamente posible); la posibilidad extrínseca es absoluta (para Dios), física (para los agentes naturales), moral (para los agentes que no encuentran dificultades).

8. Es de gran importancia el problema del fundamento de los posibles, o sea del fundamento de la inteligibilidad y la verdad.

- 1) Los empiristas y los positivistas ponen el fundamento en la misma existencia de las cosas; pero al contrario por la posibilidad se supone la existencia.
- 2) Los conceptualistas, los subjetivistas y los inmanentistas, ponen el fundamento de la verdad en el intelecto humano; pero por el contrario porque la posibilidad y la inteligibilidad se imponen como algo objetivo al intelecto humano.
- 3) Occam y Descartes ponen el fundamento de los posibles en el poder o en la voluntad arbitraria de Dios; pero al contrario por la potencia y la voluntad de Dios se recibe la medida; según nuestro modo de concebir; del intelecto de Dios; por eso la potencia de Dios sería ridícula y nula en la explicación occamista o en la explicación cartesiana: la potencia de Dios es nula si puede hacer lo contradictorio o lo imposible.
- 4) Platón y Wolf conciben lo posible como algo fuera del intelecto o contra el intelecto; pero por el contrario, porque el inteligible exige el intelecto; ninguna inteligibilidad sin el intelecto.

- 5) La doctrina agustiniana-tomista pone la razón formal de la posibilidad y la inteligibilidad en el intelecto de Dios, que es la sede de la verdad, la razón fundamental suprema está en la esencia divina, porque la posibilidad y los inteligibles son esencias inteligibles; en cuanto los inteligibles exigen la Esencia divina.
9. Los posibles son entonces modos de participación hacia fuera de la esencia divina en cuanto se conocen por el intelecto divino.

La solución agustiniana-tomista del fundamento de los posibles puede ayudar al argumento de la demostración de la existencia de Dios.

Las esencias negativas son eternas negativamente, necesarias, inmutables, compuestas e indivisibles.

BIBLIOGRAFÍA

389. Para la doctrina de PARMÉNIDES Cf. DILES, *Die Fragmento der Vorocratiker*; versión italiana se tiene un óptimo comentario en la obra de P. ALBERTELLI, *Gil eleati*, Bari 1939.
- Para la doctrina platónica es fundamental el diálogo el Sofista.
- Para la doctrina aristotélica se tiene en muchos lugares en la *Física* y en la *Metafísica: Física*, I, 1-3; III, 6; *Metafísica*, IX, 1; 6; 8 ARISTÓTELES para indicar el acto usa dos palabras: $\nu \rho \gamma \epsilon \iota \alpha \gamma \nu \tau \epsilon \lambda \chi \epsilon \iota \alpha \nu \tau \epsilon \lambda \chi \epsilon \iota \alpha$ mas bien indica el acto formal o el acto como complemento de la materia prima.
- La doctrina del acto y la potencia pasiva puede encontrarse en las obras de S. TOMÁS, así como puede verse en el decurso de nuestro tratado; casi todos los problemas de la filosofía se resuelven por el Angélico por esta teoría; la misma distinción real entre la esencia y la existencia se funda en la doctrina del acto y la potencia; Cf. el opúsculo *De ente et essentia*.
- Para la doctrina del fundamento de los posibles Cf. la obra de S. AGUSTÍN, especialmente *Soliloquia*; por S. TOMÁS Cf. *De Ver.*, 1, 2.
- Entre los modernos:
- DE RAEYMAEKER, *La structue de l'etre fini*, en *Revue tomiste*, 1932.
- GIACON S. I., *Il divenire in Arsitotele*, Padova 1947.
- IDEM, *Atto e potenza*, Brecia 1947.
- FARGES, *Théorie fondamentale de l'acte er la puissance*, París 1904 (6ª edición).
- DEL PRADO O. P., *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, Friburgi 1909 (acerca de la distinción real entre la esencia y la existencia).
- FOREST, *La métaphysique du concret*, París 1931, pp. 133-160
- GILSON, *L' L'espirit de la philosophie médiévale*, París 1932, pp. 45-87.
- Además las obras de P. GARRIGOU-LAGRANGE, MARITAIN, DE RAEYMAEKER, MERCIER etc. ilustran bien la estructura del ente finito según el acto y la potencia, y consecuentemente según el ser y la esencia.
- A modo de conclusión sean la tesis tomistas correspondientes a los que se dice en este capítulo:
- TESIS I. *La potencia y el acto dividen el ente tal manera que cualquier cosa o es acto puro, o por la potencia y el acto de igual manera que una a un primero y además intrínseco principio.*
- TESIS II. *El acto, puesto que es perfección, no se limita sino por la potencia la cual es capacidad de perfección. Por lo tanto en que orden está el acto puro, no en el mismo sino que es ilimitado y único en su existir; donde en verdad está lo finito y lo múltiple, en verdad incide con la potencia la composición.*
- TESIS III. *Porque absolutamente en la razón de su mismo ser subsiste Dios uno y simplísimo: por lo demás todo entero, porque participa su mismo ser porque tiene una naturaleza que se reduce al ser y de igual manera consta realmente la distinción de los principios de la esencia y el ser.*

TESIS IV. *La criatura espiritual es en su esencia toda simple. Pero permanece en ella una composición doble: la esencia con el ser (y la sustancia con los accidentes).*

CAPÍTULO III

DE LAS CATEGORÍAS DEL ENTE

Categoría en cuanto al nombre, del griego κατηγορία (κατηγορώ enuncio, atribuyo, predico), es lo mismo que *predicamento*. **En cuanto a la cosa, las categorías o predicamentos son los estados supremos del ente participado.** 390.

Y así el ente participado es o puede ser *tal* o *cual*; y como lo que es o puede ser *tal* o *cual* cosa, podemos predicar lo que sea *tal* o *cual* cosa de él; por tanto, las categorías se pueden considerar ontológica y lógicamente.

Las categorías ontológica y lógicamente consideradas como modos del ente contingente

- 1) *Ontológicamente* consideradas, las categorías son *los estados supremos o modos supremos de ser del ente participado*.
- 2) *Lógicamente* consideradas, las categorías son *modos supremos de predicar o clases supremas de conceptos o clases supremas de predicados*, que se pueden predicar del ente participado: las cosas como tales, por eso tienen tales predicamentos²⁴.

Por consiguiente las categorías difieren de los trascendentales: los trascendentales son propiedades del ente como ente y por lo cual convienen a todo ente; las categorías son estados del ente participado (finito y contingente); Dios no cae bajo el predicamento, porque es un ente imparticipado.

Los estados del ente participado, tomados muy generalmente son dos:

- 1) *Estado de ser en sí; la sustancia.*
- 2) *Estado de ser en otro: el accidente.*

De donde dos artículos:

Artículo I. De la sustancia.

Artículo II. Del accidente.

Artículo I. De la sustancia.

Dos problemas se han de resolver:

²⁴ Como sabemos, las categorías aristotélicas difieren totalmente de las categorías kantianas: en ARISTÓTELES la categoría es el modo de ser de las cosas, la cual por lo tanto puede ser predicada de la misma; en KANT la categoría es la función a priori del intelecto, que ayuda a hacer la síntesis entre las intuiciones empíricas.

1. ¿Se da la sustancia en las cosas?
2. ¿Cuál es el constitutivo de la sustancia concreta, o sea del supuesto?

De donde:

- I. De la existencia de la sustancia.
- II. Del constitutivo de la sustancia concreta.

I. -DE LA EXISTENCIA DE LA SUSTANCIA.

I. Noción de sustancia.

391.

Sustancia, en cuanto al nombre (*sus-stare* estar o permanecer bajo), significa *un sustrato*, o sea algo que se encuentra bajo un flujo de propiedades o de accidentes.

En cuanto a la
sustancia

En cuanto a la cosa, **la sustancia**, como sustancia (no como tal sustancia creada: hombre, caballo etc.) no se puede definir, porque es una noción simplísima; sin embargo, se describe de este modo: **cosa a la cual conviene ser en sí y no en otro como en sujeto de inhesión.**

Se dice:

- 1) *Cosa*, no una simple noción o función mental, como son las categorías kantianas;
- 2) *A la cual conviene ser*: no simplemente: *que es*, casi se identifica con su ser; sustancia es la cosa que *tiene orden hacia el ser*;
- 3) *En sí*, es decir, el carácter de la sustancia es la *eseidad* (el ser en sí), mas no la *asiedad*, como si la sustancia no pudiera ser en otro o producida en otro; de donde *en sí*, pero no *de sí* misma.
- 4) *Y no en otro como en un sujeto de inhesión*. Para que se tenga la sustancia, la cosa no debe ser algo inherente a algún sujeto (lo negro, lo blanco, lo dulce, etc., inherente al sujeto, que tiene aquellas propiedades). El sujeto, al cual algo (el accidente) se inhiere, se dice sujeto de inhesión y se distingue del sujeto de recepción; pues la potencia con relación al acto y la materia con relación a la forma son y se dicen sujetos; sin embargo, el acto no se inhiere a la potencia, sino que se recibe en la potencia (se une en la potencia); así mismo, la forma no se inhiere a la materia, sino que se recibe en la materia; por eso la potencia y la materia son con relación al acto y a la forma, sujetos de recepción, no de inhesión.

De donde se infiere: *aquello que esta en otro como sujeto de recepción* (el acto en la potencia, la forma en la materia, la cosa contenida en la cosa continente, etc.) *es o puede ser, sustancia; aquello que está en otro como en sujeto de inhesión* (el accidente en la sustancia, a la cual se inhiere) *no puede ser sustancia*. Luego para tener la sustancia se requiere y basta que la cosa no esté en otro como en sujeto de inhesión; no se requiere que no esté en otro como en sujeto de recepción.

392. Así pues la sustancia se concibe como:

- 1) **Ente que tiene ser en sí**, es decir **ente subsistente en sí y por sí mismo**; los griegos le llamaban $\theta\lambda\sigma\ \alpha$.
- 2) **Ente que está bajo los accidentes**: esta es la función estática relativa a los accidentes los griegos le llaman $\neg\pi\omicron\kappa\epsilon\ \mu\epsilon\nu\omicron\nu$ (sustrato) o sujeto (está abajo).
- 3) **Ente que produce o emana accidentes**: esta es la función dinámica relativa a los accidentes y los griegos le dicen $\phi\nu\sigma\iota\phi$ naturaleza.
- 4) **Ente permanente bajo el flujo de accidentes**.

Como es manifiesto, el carácter fundamental de la sustancia es la *eseidad* o *subsistencia*, no la permanencia o sustentación de los accidentes, aunque posea también la permanencia y la sustentación.

Si en la sustancia se considera solo la sustancia, el concepto de sustancia puede atribuirse a Dios; pero entonces **la sustancia se toma trascendental y analógicamente**; si se considera según todos los cuatro caracteres predichos, se tiene **la sustancia tomada predicamentalmente**, la cual se predica unívocamente de los entes participados y es el género supremo en el árbol de *Porfirio*.

Se ha de notar bien: la sustancia es y se dice predicamental cuando se toman al mismo tiempo los cuatro caracteres predichos; la mera sustancia no implica que la sustancia sea predicamento.

Sicológicamente considerada (según nuestro proceso de conocer la sustancia), la noción de sustancia se adquiere por la abstracción de la permanencia de algún sujeto bajo la variación de las propiedades.

393. II. División de la sustancia.

- 1) Sustancia *material* y sustancia *inmaterial*; esta división se toma en doble sentido:

- a) *En razón de la composición*: la sustancia *material* o *compuesta* es aquella que *consta de varios cooprincipios esenciales* (materia y forma) y, consecuentemente, de varias partes cuantitativas: *el cuerpo*; la sustancia *inmaterial*, que se dice también *simple*, es aquella que *no consta de varios cooprincipios esenciales*: **el alma de los vivientes, cualquier forma sustancial**.
- b) *En razón de la independencia de la materia*: la sustancia *material* es aquella que, aunque *simple en su constitución*, depende de la materia en el ser y en el operar: *el alma de las plantas y de los animales, cualquier forma no subsistente*; la sustancia *inmaterial* que se dice *espiritual*, es la sustancia *simple* que en el ser y en el operar no depende de la materia, al menos *intrínsecamente*: *el ángel* no depende de la materia ni extrínseca ni intrínsecamente; *el alma humana* depende solo extrínsecamente de la materia, o sea, del cuerpo (Cf. Sicología no. 124).

- 2) Sustancia *completa* y sustancia *incompleta*:

Sustancia completa
e incompleta

La sustancia completa es aquella que constituye íntegramente alguna cosa y no se ordena a otra sustancia para que con ella se constituya un compuesto sustancial: rosa, animal, hombre y generalmente cualquier cosa existente en sí.

La sustancia incompleta es la sustancia que se ordena a otra como cooprincipio de algún compuesto: la materia y la forma de las cosas corpóreas.

En cuanto al alma humana se debe aplicar una terminología especial por su naturaleza especial; de ahí se dice por los autores que la sustancia puede ser completa de dos maneras: en razón de su especie y en razón de su sustancialidad:

- a) *En razón de la especie* es completa aquella sustancia que de misma constituye alguna cosa en su especie;
- b) *En razón de la sustancialidad* es completa aquella sustancia que, aunque no constituya la cosa en su especie, sin embargo puede por si misma existir y operar.

De donde: el ángel es una sustancia completa en razón de la especie y en razón de la sustancialidad; el alma humana es completa en razón de la sustancialidad, pero incompleta en razón de la especie (humana), porque el alma sola no constituye al hombre; el alma de los animales y de las plantas es incompleta en razón de la especie y en razón de la sustancialidad.

La sustancia incompleta en razón de la sustancialidad es mas bien *con-sustancia*, o sea, es *una sustancia reductivamente*, en cuanto se reduce al género de sustancia; por ejemplo, la materia prima y la forma sustancial en las cosas compuestas son mas bien cosustancias o casi sustancias o sustancias reductivamente (Cf. Cosmología 243).

3) Sustancia **primera** y sustancia **segunda**.

Sustancia
primera y
segunda

La sustancia primera es *la sustancia como existente, individual y concreta*; el nombre ($\alpha\lambda\sigma\ \alpha\ \pi\rho(\tau\eta)$) fue impuesto por Aristóteles quien la llamó también $\tau\delta\epsilon\ \tau$ **ese alguien** o $\tau\mu\upsilon\ \tau\iota$ algún ente: *este hombre, esta rosa*.

La sustancia segunda ($\alpha\lambda\sigma\ \alpha\ \delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon\rho\alpha$) es *la sustancia considerada abstractamente*, la cual por consiguiente se puede predicar de la sustancia primera; la consideración de la sustancia segunda no pertenece a la Ontología, sino más bien a la Lógica (sobre los conceptos), a la Psicología (sobre el origen de las ideas) y la Gnoseología (sobre los universales, o sea sobre la objetividad del concepto).

La sustancia primera equivale a la sustancia concreta; la sustancia segunda equivale a la esencia metafísica o abstracta.

III. El problema sobre la existencia de la sustancia.

Se pregunta:

¿Se dan realmente verdaderas sustancias?

Pregunta de la
subjetividad del
conocimiento

El problema en cuanto al sujeto pensante se resuelve suficiente y claramente en la Sicología (no. 144) y en la Gnoseología (no. 220), pero en este lugar, el problema es general.

Locke, utilizando mas bien la imaginación que el concepto, entendió la sustancia como algo oscuro e inerte bajo los accidentes; así que, aunque retiene el nombre de sustancia, la reduce en nuestro conocimiento a una mera colección de propiedades o de fenómenos: en la doctrina lockiana, la sustancia es una idea compleja, la cual se obtiene por la mera sumatoria de las ideas simples, que obtenemos por la sensación.

Después de *Locke* y bajo su influjo, *Berkeley* negó la existencia de la sustancia corpórea, reteniendo solo las sustancias espirituales o cognoscitivas (espíritus); *Hume*, que llevó a los extremos la crisis lockiana, negó cualquier sustancia conservando solo la colección simultánea y sucesiva de los fenómenos; con los que niegan la sustancia estuvo *Condillac* y también los empiristas y positivistas: *Stuart-Mill*, *Taine*, *Ardigó*, etc., los cuales nada admiten sino los hechos y su ligamen.

Kant y los kantianos conceden que se puede dar la sustancia en sí, pero en cuanto a nosotros la sustancia, dicen, no es otra cosa sino una categoría o puro concepto del intelecto; todos los idealistas postkantianos, rechazando el ente como trascendente del conocimiento humano, lógicamente rechazan la realidad de las sustancias.

Sea, por tanto la:

TESIS VI

Se dan en los seres verdaderas sustancias cognoscibles por nosotros.

395.

Se demuestra la tesis por argumentos y **se ilustra** por los principios que consideran a la sustancia.

A) Demostración de la tesis:

Argumento I. (Por la experiencia) el valor sustancial aquí y ahora del sujeto pensante de ningún modo se puede negar, antes bien implícitamente se admite y debe admitirse por aquel que duda: quien duda de sí mismo debe admitir que está dudando de sí mismo (recuérdense las palabras de *S. Agustín: si fallo, existo*, etc.).

Del mismo modo se debe admitir el valor sustancial de los otros sujetos pensantes, porque operan del mismo modo que nosotros.

Sin embargo, la permanencia que se alcanza en los sujetos pensantes debe alcanzar también, de algún modo, a los animales y a las plantas pero no a las cosas corpóreas.

Argumento II. (Por la razón). La negación fenomenista de la sustancia, destruye el accidente más bien que a la sustancia; porque sin no se admite el ente en sí y por sí existente, en el cual se inhiere los accidentes, por esto mismo los accidentes alcanzan a ser entes en sí, o sea, sustancias: de donde el que niega la sustancia, la admite.

Nuestra
experiencia refiere
la sustancia

La negación de la
sustancia es mas
bien la negación
del accidente

Se debe advertir que es falso el concebir la sustancia como algo muerto e inútil bajo los accidentes; la sustancia no es otra cosa que el mismo ente como existente en sí y que tiene propiedades. La negación moderna de la sustancia en las doctrinas filosóficas surge por la mentalidad empirista, nominalista y censista de los filósofos modernos: la sustancia en cuanto tal, ninguna ayuda ofrece a las investigaciones físicas, porque los fenómenos bajo el aspecto físico, igualmente se explican, aún no hablando de la sustancia; de ahí que la sustancia imaginada sea como algo superfluo, que permanece inerte (en pocas palabras material o localmente bajo los accidentes) bajo otros seres, cuya investigación ofrece una utilidad en la vida práctica. Por eso se puede entender cuan poco filosófica sea con frecuencia la filosofía de los filósofos modernos.

B) **Ilustración de la tesis** por los principios que se refieren a la sustancia.

- 1) **Todo lo que es, es sustancia y el accidente es solo cuando algo aparece o se expresa en la naturaleza;** de donde primero que **aparecer** o **expresarse**, se tiene el ente, el cual aparece y se expresa por los accidentes: *este ente es la sustancia.*
- 2) *Todo determinado modo de supone el ente como subsistente a cualquier modo.*
- 3) **Toda mutación supone un sujeto mutable;** pues la mutación exige un ente que se mude; de donde es falsa la doctrina que pone la esencia de las cosas en el mismo continuo devenir (*Heráclito, Fichte, Bergson, Gentile, etc.*).

ESCOLIO I

Sobre otras definiciones de la sustancia.

- 1) *Descartes*, que retiene el nombre de sustancia, entendió la eseidad casi como la aseidad, ofreciendo esta definición de la sustancia: *“Por sustancia, ninguna otra cosa podemos entender, que la cosa que existe, de tal manera que ninguna otra cosa necesite para existir. Y esa sustancia que no de ninguna cosa necesita plenamente, solo puede entenderse como única, esto es Dios. Podemos concebir otras formas de subsistencia que pueden existir por obra del concurso de Dios”* (*Principios de filosofía* I, 4, nn 51.52). Como se ve la noción de sustancia, ofrecida por *Descartes*, urge la eseidad de tal modo que este evada la aseidad; de donde se da el peligro de panteísmo, en tanto que las cosas fuera de Dios, apenas retienen el valor de la sustancia. 396.
- 2) *Spinoza* ofreció pronto una noción panteísta, siguiendo a *Descartes*: *“Por sustancia entiendo aquello que en sí y por sí se concibe: esto es aquello cuyo concepto no necesite de los conceptos de otra cosa, de la cual debe formarse”* (*Ethica more geométrico demonstrata*, P. I. def. 3). En esta noción la sustancia llega a ser un ente absoluto, que solo es Dios; las otras cosas fuera de Dios permanecen como modos o determinaciones particulares de una sustancia divina.

- 3) *Leibniz* define la sustancia como *la virtud de obrar* siempre en acto; por eso el dinamismo se opone al realismo, o sea, al substancialismo nuestro; la doctrina leibniziana surge por la mentalidad fenomenista, por la cual las cosas se constituyen según las ideas propias, carece esta doctrina del concepto de ente, el cual se requiere absolutamente para el verdadero concepto de sustancia.
- 4) Los materialistas modernos, principalmente los alemanes, identifican la sustancia y la materia, utilizando el mismo vocablo: *Stoff* que significa al mismo tiempo sustancia y materia (*Büncher* y otros).

ESCOLIO II

Del principio de individuación en las sustancias.

La sustancia primera, como sabemos, una sustancia individua, como por ejemplo, *Pedro*, y se indica por los signos que se llaman notas individuantes por los siguientes versículos: **397.**

Forma, figura, lugar, tiempo, estirpe, patria, nombre: estos son siete, los cuales no pueden tener varios a la vez.

La sustancia individua (de los individuos) *se distingue numéricamente de las otras sustancias de la misma especie.* De donde se pregunta:

¿Cómo se distingue el individuo de los otros de su misma especie? O

¿De donde surge la multiplicidad numérica de la misma especie?

Aquello de lo cual procede la individuación numérica se llama *principio de individuación*; se pregunta pues, cual sea este principio.

Se dan muchas doctrinas pero las principales son tres:

- 1) *Scoto* pone el principio de individuación en cierta entidad, a la cual se añade a la naturaleza común (la sustancia segunda) y hace que la cosa sea esta y no otra: esta entidad individuante es llamada por *Scoto*: **haecceitas**.
- 2) *R. Bacon* y generalmente los franciscanos no escotistas, *Occam* y los nominalistas, *Leibniz*, *Suárez* y los suarecianos, ponen el principio de individuación *en la misma unidad trascendental* de cada uno de los entes; por aquella unidad el ente es indiviso en sí y distinto de cualquier otro, la razón de ellos es porque el principio de individuación se debe encontrar en todos los entes.
- 3) *S. Tomás* y los tomistas ponen el principio de individuación para las cosas empíricas *en la materia signada de cantidad*.

La doctrina tomista es la más verdadera. Pues en efecto:

- 1) La haecceitas escotista, o indica el mismo hecho de la individuación y nada explica o es algo oscuro; además, implica un realismo exagerado en la cuestión de los universales y tiene peligro de panteísmo.
- 2) La segunda doctrina confunde la unidad trascendental con la unidad predicamental; Dios y los ángeles no tienen cantidad y por consiguiente, no tienen multiplicidad

numérica en la misma especie; de donde, como la cuestión sea sobre la individuación numérica en la misma especie, la segunda doctrina de ningún modo la explica.

- 3) La doctrina de *Santo Tomás* firmemente sostiene que la forma es el principio de especificación y la materia es el principio de individuación numérica, sin embargo no es la materia sola, sino la materia en cuanto está señalada o determinada por tal cantidad, o sea, la materia bajo las dimensiones de la cantidad. Así pues, la individuación está remotamente por la materia, próximamente por la cantidad; la forma se individualiza y se diversifica (se multiplica) por la materia señalada de cantidad.

En los seres espirituales no se da el principio de individuación y por consiguiente ni el número, estrictamente hablando; de donde toda la especie de ángeles constituye un individuo (cada individuo angélico es una especie): tantos ángeles cuantas especies de ángeles, es decir, no pueden dar dos o tres ángeles de la misma especie.

El alma humana, cuando se une al cuerpo, se individualiza por la información del cuerpo (es esta forma porque informa a este cuerpo); el alma humana, separada del cuerpo, se individualiza por la aptitud para informar a este cuerpo.

II. DEL CONSTITUTIVO DE LA SUSTANCIA CONCRETA.

398. I. Noción de supuesto y persona.

La sustancia primera como cosa individualmente existente y que posee accidentes, es verdadera y por tanto, sustancia propiamente dicha; la misma, *ni está en el sujeto* (así como el accidente) *ni se predica del sujeto ni se predica del sujeto* (así como la sustancia segunda o abstracta): “este hombre” no está en el sujeto ni se predica del sujeto: “hombre” no está en el sujeto, pero se predica del sujeto (de este hombre).

La sustancia primera es un individuo sustancial o sea **un individuo en el género de sustancia**; es verdaderamente subsistente y por eso se dice supuesto que equivale a las palabras griegas $\text{---}\pi\omicron\kappa\ \mu\epsilon\nu\omicron\nu\ \text{---}\pi\sigma\tau\alpha\sigma\iota\phi$ (hipóstasis); **el supuesto** es entonces **una sustancia individua, o sea incomunicable**²⁵.

La incomunicabilidad implica que el supuesto:

- 1) *No sea accidente*: pues el accidente no subsiste en sí, no es incomunicado sino que se comunica o se inhiere a la sustancia.
- 2) *No sea parte*; pues la parte se comunica al todo, ya sea parte esencial (la forma y la materia, el alma y el cuerpo), ya sea cuantitativa (las partes de algún extenso).
- 3) *No sea naturaleza abstracta* (esencia abstracta, sustancia segunda): pues esta se comunica a muchos individuos.

En consecuencia el supuesto no tiene la comunicabilidad del accidente, de la parte y de la naturaleza abstracta: pues es una sustancia incomunicable. Hasta aquí la razón

²⁵ La definición del supuesto se da progresivamente por el proceso del conocimiento, según qué sea adquirido en la filosofía cristiana.

humana, dejada a sí misma, puede llegar y de hecho con *Aristóteles* llega al concepto de sustancia primera, la cual es $\tau\textcircled{R}\delta\epsilon\tau$:

Sin embargo, la revelación cristiana nos enseña que en Cristo la naturaleza humana es completa e individua y, sin embargo, no es supuesto, además en la Santísima Trinidad la naturaleza divina es una sustancia individua y completa y sin embargo no es un supuesto. Así pues, con ocasión de la revelación la razón humana considera de un modo más amplio la incomunicabilidad del supuesto; así que para tener el supuesto, se requiere que:

- 1) *No sea una naturaleza tomada de un supuesto superior* así como es la naturaleza humana en Cristo, la cual se toma de la Persona divina del verbo;
- 2) *No sea una naturaleza común a varias personas*, así como la naturaleza divina (Dios) común a las tres personas de la Santísima Trinidad.

La incomunicabilidad del supuesto vale igual que la plena individualidad; por eso el supuesto se puede llamar *sustancia plenamente individua*.

399.

Sin embargo, se debe hacer una definición más correcta. En los entes participados el supuesto es siempre alguna sustancia; mas en las divinas la revelación nos enseña que los tres supuestos o sea, las tres hipóstasis (Padre, Hijo y Espíritu Santo) no son tres sustancias por lo cual de la definición de supuesto se quita la voz "*sustancia*" y se pone el término "*subsistente*": *subsistente* puede ser o sustancia, o algo diferente de la sustancia (por ejemplo, en lo divino: la relación de paternidad, de filiación, de espiración pasiva) he aquí pues, la definición del supuesto que conviene a todo lo definido

Definición del
supuesto

Subsistente distinto en alguna naturaleza.

Se dice:

- 1) *dividucción, el ser y Subsistente*, en cuanto el supuesto no es un accidente, ni parte, ni, naturaleza abstracta (sustancia segunda), ni naturaleza tomada; todas estas cosas no subsisten en sí; además *subsistente* se dice también del supuesto que no sea sustancia: *toda sustancia* (completa, o sea, estrictamente sustancia) es *subsistente*, pero *no todo subsistente es sustancia*.
- 2) *Distinto* para que se distinga de la naturaleza divina común a las tres personas: pues la naturaleza divina es algo subsistente, pero no algo distinto porque es algo común.
- 3) *En alguna naturaleza*. La naturaleza es *la esencia como principio de operación y se tiene el supuesto como la parte de todo*: el supuesto incluye la naturaleza y añade la in (en los creados) los accidentes. De donde aquello que es obra o padece, es supuesto, la naturaleza es aquello por lo cual el supuesto es, obra y padece: "este hombre" es un supuesto, el cual es, obra y padece; la naturaleza "hombre" es la parte formal, o sea, especificativa del supuesto; "este hombre", añade a "hombre" *la individucción, el ser y los accidentes*.

400.

La persona añade al supuesto la intelectualidad y se puede definir: Subsistente distinto en la naturaleza intelectual.

Definición de la
persona

Boecio ofreció esta célebre definición: *Sustancia individua de naturaleza racional*; esta definición no parece perfecta por dos razones capitales:

- 1) Porque pone "*racional*", mientras debería poner "intelectual"; no toda persona es racional, porque la racionalidad implica la potencialidad y el tránsito de la potencia al acto; la intelectualidad, por el contrario, se puede aplicar a todas las personas, aún a Dios y a los ángeles, los cuales en su conocimiento no proceden de la potencia al acto a través del raciocinio.
- 2) Porque pone "*sustancia*" mientras que no toda persona es sustancia; efectivamente, las personas divinas no son sustancias sino relaciones (subsistentes).

401.

II. Problema sobre el constitutivo formal del supuesto y la persona.

Es muy célebre el problema entre los escolásticos acerca del constitutivo formal del supuesto creado (o de la persona).

El problema de la
supuestabilidad

El supuesto se puede considerar *material* y *formalmente*:

- 1) **Tomado materialmente**, el supuesto es el mismo subsistente distinto, que comprende la esencia, la existencia y los accidentes;
- 2) **Tomado formalmente**, el supuesto indica *la supuestabilidad*, o sea, aquella perfección por la cual el supuesto es supuesto (la persona es persona); esta *supuestabilidad* (personalidad, subsistencia) se llama **constitutivo formal del supuesto**.

El problema surgió por el misterio de la Encarnación: la naturaleza humana en Cristo es una subsistencia completa e individua y, sin embargo, no es persona: ¿Qué le falta? **Le falta la personalidad**; de donde surge la pregunta:

¿Qué es la supuestabilidad, o sea la personalidad por cuya virtud la sustancia concreta creada es supuesto y persona (si es intelectual)?

En Cristo ¿Qué le falta a la naturaleza humana de tal manera que no sea persona?

III. Doctrinas.

402.

Se dan cuatro sentencias entre los escolásticos:

- 1) *Los escotistas* sostienen que la supuestabilidad es la misma *incomunicación* de la sustancia completa: toda sustancia completa e incomunicada es un supuesto; si se comunica, no es supuesto. De donde la supuestabilidad es algo negativo (*incomunicación*) y nada añade a la naturaleza, de tal manera *que la naturaleza y el supuesto realmente se identifiquen y se distinguen solo por una distinción de razón*.

Para evitar la exposición negativa los escotistas dicen que la supuestabilidad es la *totalidad en sí* de la sustancia completa: la sustancia que sea *toda en sí*, es un supuesto; sin embargo de hecho, esta totalidad en sí no es otra cosa sino la

La doctrina de
Scoto

Cayetano

incomunicación de la sustancia completa. Como los escotistas, muchos teólogos (por ejemplo: *Franzelin*) así lo sostienen.

- 2) *Cayetano* y muchos tomistas dominicos (con los mismos *Mercier, Grendt, Maritain*, etc.) sostienen que la supuestabilidad se constituye por cierto *modo sustancial*, el cual se añade a la esencia; de donde la estructura del supuesto se resuelve entres momentos ideales: *naturaleza + modo + ser*, sea la existencia, de tal manera que el ser se distinga realmente, tanto de la naturaleza, como del modo.
- 3) *Suárez* y otros sostienen que la supuestabilidad se constituye *por el modo sustancial*. Sin embargo, de tal manera que el modo (la supuestabilidad), se añada a la sustancia singular en la cual se identifican la esencia y el ser; he aquí los momentos. (*esencia-ser*) + *modo*.
- 4) *Caperolo* y varios tomistas de la Sociedad e Jesús (*Terrien, Billot, Mattiussi, Geny, Boyer*, etc.) sostienen que la supuestabilidad se constituye *por el propio acto de ser*: toda sustancia completa, que tenga *ser propio* (que exista por su ser o por el ser propio) es supuesto. En la persona del Verbo encarnado, la naturaleza humana existe, no por el ser propio, sino por el ser divino del Verbo; por eso no es persona; por el contrario, en la sentencia de *Cayetano* y *Suárez* la naturaleza humana en Cristo no es la persona porque carece del modo sustancial; antes bien, *Suárez* dice que en la persona del Verbo la naturaleza humana pierde el modo sustancial de la supuestabilidad y adquiere *un modo de unión*.

La última sentencia es atribuida por los defensores a *Santo Tomás*; y en efecto no faltan muchos lugares en las obras del Santo Doctor, en los cuales se prueba la índole tomista de esta sentencia.

Sea por lo tanto:

TESIS VII

403. El constitutivo formal del supuesto es el propio acto de ser.

Demostración de la tesis:

Argumento I. (Indirectamente por la refutación de las otras sentencias).

- 1) *La supuestabilidad no es algo negativo.*

La supuestabilidad es algo que perfecciona y completa la naturaleza individua. Es así que la negación nada perfecciona ni completa. Luego, la supuestabilidad no es negación, o sea algo negativo.

- 2) *La supuestabilidad no es un modo.*

Pues en el modo queda permanece algo oscuro, como no sea ni sustancia, ni accidente, ni ser.

Nosotros

Argumento II. (directamente) La supuestabilidad es la perfección por la cual la sustancia completa es subsistente e incommunicable. Es así que el propio acto de ser ofrece a la sustancia completa la subsistencia y la incommunicabilidad. Luego, el propio acto de ser es la misma supuestabilidad²⁶.

Como se ve, *esta última sentencia exige la distinción real entre la esencia y la existencia*; porque si la esencia en todo ente se identificara con la existencia, toda la sustancia sería persona, y por consiguiente también la naturaleza humana en Cristo sería persona; como la naturaleza humana exista por el ser del Verbo, carece de la razón de persona. Aquello que actúa o padece en Cristo es siempre la persona divina del Verbo; aquello que actúa o padece, es o la naturaleza divina (en cuanto a la acción), o la naturaleza humana (en cuanto a la acción y la pasión).

ESCOLIO I

De los modernos conceptos de persona.

Muchos modernos, indulgentes con el exagerado psicologismo o eticismo definen la **404.** persona por su operación, o sea, por *la conciencia o la libertad*.

Según algunos (*Descartes, Locke* y principalmente los idealistas), la persona se da por la conciencia (la autoconciencia) o por el pensamiento; según otros (los voluntaristas y aquellos que hablan retórica y no filosóficamente) la persona se da o se constituye por la libertad, o sea, es algo producido por la voluntad.

En estos conceptos se tiene algo de verdad, porque la persona exige la intelectualidad y consecuentemente, la autoconciencia y la libertad; además, hablando éticamente, la persona tiene el oficio de perfeccionarse o de educarse.

La persona es un ente que tiene conciencia y libertad

Sin embargo, el valor ontológico de persona es fundamental: *la persona no es la conciencia o la libertad*, sino que **primeramente es ente** y consecuentemente tiene *conciencia, libertad y obligación*. Por consiguiente, también el infante, el que duerme, el demente, son personas, aunque no tengan el ejercicio de conciencia y libertad.

Los conceptos modernos de persona surgen de la carencia de una verdadera concepción metafísica, de tal manera que se sustituya **la posición teórica y a la solución de los problemas** por *una retórica superficial y una expresión literaria fácil*; se puede decir verdaderamente que el pecado original de muchos filósofos modernos es la carencia del concepto de ente.

La persona, pues, en los seres creados se puede decir: ente individuo dotado de autoconciencia y libertad, por cuya virtud haga valer la vida moral y sea sujeto de derecho.

Aquello que ontológicamente ya es persona (por nacimiento o más bien por la concepción) se hace éticamente persona en cuanto encamina su vida moral en orden a su fin: "el hacerse persona" no puede significar otra cosa sino "perfeccionarse en su estructura personal".

ESCOLIO II

De la dignidad de la persona.

²⁶ Para ampliar el estudio de este problema Cf. los tratados dogmáticos.

Persona “*significa aquello que es perfectísimo en toda su naturaleza*”²⁷; la persona tiene valor absoluto con relación a todas las cosas que están en el mundo (empírico) y no puede estar en medio de las cosas o de otra persona (esto se verá mejor en Ética y Pedagogía).

Esta dignidad se ilustra por los siguientes principios:

- 1) **Las acciones son de las personas** (y de los supuestos): *persona es aquello que obra o padece; la naturaleza es aquello por lo cual la persona obra o padece*, de donde la persona es el centro de atribución.
- 2) **Las acciones participan de la dignidad de la persona**; pues las acciones surgen de la persona como ofreciendo su estructura, o sea, prosiguen la persona en su valor.
- 3) **Las denominaciones son de las personas**; de donde se dice: este hombre siente, entiende, quiere; no siente el sentido, no entiende el intelecto, no quiere la voluntad, sino este hombre siente por el sentido, entiende por el intelecto, quiere por la voluntad.
- 4) **La persona, que goza de autoconciencia, goza de verdadera vida interior y muestran “el ego”**; la interioridad es el carácter de la persona con relación a las cosas infraracionales.

El “ego” es el synolum (compuesto) de alma y cuerpo, pero la razón de éste (por lo cual el “ego” se aprende y se afirma a sí mismo) es el alma; el alma, por tanto, separada del cuerpo, guarda aún el “ego” aunque conserve la aptitud para informar al cuerpo.

Y así: **el ente**, *concepto metafísico supremo*, se completa óptimamente cuando se considera como **persona**: imperfectamente en la persona humana, o generalmente creada; perfectísimamente, en la persona divina.

De donde se desprende: *la metafísica escolástica no ignora ni deprime la persona, sino la explica y la salva por el concepto del ente*. El existencialismo hace bien en tener en mucha consideración la personalidad; sin embargo, como sea meramente fenomenológico (solo descriptivo de los hechos que se refieren a la persona) y como carezca de una verdadera ontología, el existencialismo ni explica ni salva la persona. Los problemas puestos por el existencialismo ninguna solución especulativa pueden tener dentro del ámbito del mismo existencialismo; pues en el existencialismo cualquier situación del sujeto, aún absurda, es a al instante la norma y el valor (el relativismo, el absurdismo, el antihumanismo), por la carencia una verdadera metafísica.

Artículo II **Del accidente**

I. De los accidentes en general.

II. De los accidentes en particular.

I. DE LOS ACCIDENTES EN GENERAL.

²⁷ S. T., I, 29, 3

406. I. Noción

El accidente

El accidente, en cuanto al nombre, viene de la voz latina *accidere*, o sea convenir a la sustancia; del verbo griego συμβεβηκῶφ conveniente, pertinente (συν-βα νω convenio).

En cuanto a la cosa, **el accidente, como predicamento, es la cosa a la cual conviene ser en otro como en sujeto de inhesión**; *la esencia del accidente es inherirse, o sea ser en (inesse) la sustancia, es decir en el sujeto como algo que pertenece al sujeto*; por eso el sujeto mas que un ente, es **un ente del ente**; en otras palabras: aquello que estrictamente es ente es sustancia; el término “ente” se atribuye al accidente por la relación a la sustancia, de la cual es señal (efecto, propiedad) y en cuanto tiene de algún modo el ser que es “ser en” (analogía de atribución y de proporcionalidad).

Se han de considerar atentamente las palabras: “*accidente como predicamento*”; porque, como sabemos por la Lógica (no. 104), es distinto *el accidente predicamental del accidente predicable*: *el accidente predicamental* (el accidente como predicamento) es *alguna cosa inherente*; mas *el accidente verdaderamente predicable* indica que el predicamento accidente *se predica contingentemente* de alguna cosa (el predicamento como accidente puede, como predicable, ser o propio o accidente, o sea contingente). El accidente-predicamento se dice *accidente físico o real*; el accidente predicable se dice *accidente lógico*; el accidente predicamento es el universal directo, el accidente predicable es universal reflexivo (cuando se considera como concepto).

El accidente se tiene a la sustancia como el acto segundo a la potencia; la sustancia, aunque en sí implique el acto, ya sea en cuanto a la forma, o en cuanto a la existencia; sin embargo, con relación al accidente está en estado de potencia, o sea, de indeterminación; el accidente como determine secundariamente la sustancia, es *acto segundo*, o sea, determinación secundaria.

II. División.

407.

Muy notable es la división aristotélica de los accidentes (Cf. Lógica 101): *cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, lugar, tiempo, situación, y hábito*. Sin embargo, *Aristóteles* reunió a las categorías de la naturaleza empírica, de tal manera que todas las determinaciones de las cosas se reducirían a la sustancia o a los accidentes; como, del progreso de la Metafísica a través de la razón y de la revelación cristiana, mucha variación ha habido después de *Aristóteles*, es menester analizar mejor la división aristotélica de los accidentes.

La cualidad es un accidente, que se puede encontrar en todos los entes participados, corpóreos o espirituales.

Clasificación
aristotélica de los
accidentes

La cantidad es un accidente propio de la sustancia corpórea, que ofrece a la sustancia corpórea la extensión o la pluralidad de partes en orden a la misma sustancia; consecuentemente, para la cantidad se tiene la ocupación de un lugar (la localización), la divisibilidad, la numeralidad y la mensurabilidad.

La relación no es accidente por sí, sino que puede ser accidente, como veremos abajo.

La acción también puede ser accidente, pero no siempre es accidente; y esto también se considerará mas adelante.

La pasión es siempre accidente, cuando algo es real y no indica generalmente recepción.

El lugar es la misma circunscripción del cuerpo o sea de la sustancia cuanta por parte de la superficie circunscribiente (del lugar); es verdaderamente un accidente.

El tiempo es el accidente que se refiere a la duración de las cosas corruptibles.

La situación se puede considerar como la relación particular del cuerpo extenso hacia el lugar; estar de pie, sentado, yacer, etc.

El hábito se puede reducir a la cualidad.

De la enumeración sumaria de los accidentes (o de las determinaciones que se suelen llamar accidentes) se infiere su división fundamental en *accidentes absolutos* y *accidentes relativos*. En efecto, todos aquellos accidentes que concierne a la sustancia o consideran la sustancia en sí misma o provienen de ella en cuanto se consideran en orden a otro o provienen de otros en orden a la misma.

Como accidentes absolutos que concierne a la sustancia en sí misma, *se consideran la cualidad y la cantidad*.

Los accidentes
absolutos y
relativos

Como accidentes relativos se consideran todos los otros, pero doblemente:

- a) Si se considera la sustancia que tiene un orden hacia otra, se *tienen la relación, la acción, la pasión y la situación*.
- b) Si se consideran los otros que tienen orden a la sustancia se tienen *el lugar, el tiempo y el hábito*.

Los accidentes
modales

Además se pueden tener *accidentes modales*, o sea, *modos especiales de accidentes fundamentales*. Se pueden tener determinaciones especiales en la cantidad y en la cualidad; *el accidente modal se puede decir accidente del accidente*.

III. Problema.

408.

Se pregunta: ¿En los entes participados se dan accidentes reales realmente distintos de la sustancia?

En la filosofía antigua y medieval todos admiten una distinción real entre la sustancia y sus determinaciones accidentales.

En la filosofía moderna, la negación o dubitación acerca de la realidad de la sustancia condujo a la negación de los accidentes realmente distintos de la sustancia: el fenomenismo, negando el substancialismo, consecuentemente negó la existencia de las cosas no substanciales como distintas de la sustancia (*Descartes, Spinoza*, los empiristas, *Kant* y los positivistas); el immanentismo idealista, considera poco la distinción real como todo lo reduce al Espíritu.

El problema es de gran importancia, porque el substancialismo no se salva plenamente sino se conocen en la naturaleza accidentes realmente distintos de la sustancia; además,

para las cuestiones teológicas tratadas se requiere una doctrina verdadera de la realidad de los accidentes: especialmente en el misterio de la Sagrada Eucaristía la separación de los accidentes es absolutamente necesaria para que el misterio sea posible, y para la separación se requiere una distinción real entre la sustancia y los accidentes.

Por esta razón todos los escolásticos, si se exceptúan los nominalistas, sostienen firmemente la distinción entre la sustancia y los accidentes.

Sea pues:

TESIS VII

409. En los entes participados (creados) se dan accidentes reales realmente distintos de la sustancia.

Demostración de la tesis:

Argumento I. (Por las mutaciones de las cosas o sea, por el devenir). Toda mutación intrínseca, que no toque la misma sustancia, requiere algo realmente distinto de la sustancia. Es así que en los seres creados, como consta por la experiencia, se da la mutación intrínseca, la cual no toca la misma sustancia. Luego, se da en los seres algo realmente distinto de la sustancia; y esto es el accidente.

Argumento II. (Por la actividad de los seres). La actividad, que los seres gozan, exige que se tenga algo nuevo de ella. Es así que esto nuevo no siempre es la sustancia. Luego se da en los seres algo realmente distinto de la sustancia corpórea, o sea el accidente.

Argumento III. (Por la multiplicidad de los seres). Se encuentran en los seres la multiplicidad a través de la cual se dan en los mismos notas comunes y notas propias, como sucede en muchos individuos de la misma especie. Es así que la multiplicidad exige los accidentes como concomitantes a la individuación (la notas individuantes, o sea, accidentes individuantes). Luego, se dan en los seres creados accidentes realmente distintos de la sustancia.

Argumento IV. (Por los absurdos de la doctrina opuesta).

- 1) Si ninguna distinción real hubiera entre la sustancia y el accidente, las cosas no serían verdaderas sustancias y serían modos de una sola sustancia, como por ejemplo, sucede en el panteísmo.
- 2) Si ninguna distinción real hubiera entre la sustancia y el accidente, mutados los accidentes (los pensamientos, las sensaciones, las voliciones) se mutaría por ejemplo, en el hombre la misma sustancia; y así también de los otros seres.
- 3) Si ninguna distinción real hubiera entre la sustancia y el accidente, nada permanentemente permanecería ni el conocimiento ni la verdad. He aquí el relativismo y el escepticismo.

Corolario. El accidente, hablando estrictamente, no es aquello que está en otro, sino más bien la cosa *que conviene estar en otro*; de donde su carácter es la aptitud para estar en otro. Por lo cual, si no se trata de un acto estrictamente vital (inmanente, como es el pensamiento, la volición), *el accidente puede separarse de la sustancia*, al menos por la

potencia divina; esto sucede *principalmente para la cantidad* y mediante la misma que es casi una sustancia con relación a otra, para los otros accidentes (Cf. Cosmología no 168).

El accidente nada exige sino como se sustente: el ser de él en otro puede alguien, sobrenaturalmente, convertir *en ser por otro*; por tanto aunque esta substitución no puede tenerse por un agente creado, nada impide que se dé por la infinita virtud de Dios; pues Dios puede obrar en el lugar de las causas segundas, de tal modo que no se trate de un acto inmanente, que exija una unión absoluta con el propio sujeto.

Con relación a este punto dice Santo Tomás “*La causa primera es la más vehemente impresión sobre lo causado de la causa segunda, que la misma causa segunda. De donde cuando la causa segunda aparta su influencia de la causa primera en lo causado. Y por eso sin duda alguna se debe decir que Dios puede obrar el accidente sin el sujeto*²⁸”; y en otro lugar: “*Como el efecto depende más de la causa primera, que de la causa segunda, Dios que es la primera causa de la sustancia y del accidente, por su infinita virtud puede conservar en el ser el accidente, quitada la sustancia, por lo cual se conserva en el ser como por causa propia*²⁹”.

La separación
milagrosa de la
sustancia y el
accidente

II. DE LOS ACCIDENTES EN PARTICULAR.

De la cantidad, en su lugar y en su momento ya hemos hablado en Cosmología (Cf. las definiciones contenidas ahí); de la situación y del hábito (en el sentido aristotélico) ninguna dificultad especial se presenta: De la acción y la pasión hablaremos en el estudio acerca de las causas del ente; queda ahora por decir algo sobre la cualidad y la relación; por lo cual:

1. De la cualidad.
2. De la relación.

1. De la cualidad.

La cualidad, *muy ampliamente* asumida, puede significar la diferencia específica, la cual es mas bien una cualidad esencial (la cualidad que pertenece a la esencia sustancial de alguna cosa).

410.

Naturaleza de la
cualidad

En sentido lato significa cualquier accidente, como se da con frecuencia en el común modo de hablar de los hombres.

Estrictamente hablando, la cualidad es el accidente *distintivo de la sustancia en sí misma*; es decir, la sustancia se supone ya constituida, la cualidad ofrece una diferenciación ulterior para que sea tal o cual; así pues difiere la cualidad tanto de la sustancia como de la cantidad, la cual confiere a las sustancias corpóreas partes a fuera de partes (pluralidad de partes).

Se enumeran por los escolásticos cuatro especies de cualidad: *hábito* (y disposición) *potencia* (e impotencia), *pasión* y la cualidad pasible, *forma* y figura.

I. El hábito y la disposición.

²⁸ S. T., III, 77, 1.

²⁹ I Sentencias, 17, 2, 2.

El hábito

Hábito es la cualidad difícilmente mudable (mas bien permanente) por lo cual el sujeto se dispone bien o mal en el ser o en el obrar; si la cualidad es fácilmente móvil se tiene la disposición; sin embargo, en el común modo de hablar con frecuencia se emplea la disposición para indicar el hábito.

Los hábitos se dividen múltiplemente:

1) *En razón del origen*; naturales, adquiridos e infusos.

Naturales

a) *Los hábitos naturales o innatos* son los que se tienen por naturaleza en los individuos, o en toda la especie: *el hábito de los primeros principios, el hábito de reflexionar el hábito de levantarse* cuando se da el caso etc.

Adquiridos

b) *Los hábitos adquiridos* son los hábitos que se tienen por el ejercicio de un acto: la ciencia, la virtud, el arte etc.

Infusos

c) *Los hábitos infusos* son los que se obtienen por la operación divina en un sujeto capaz: la gracia, las virtudes infusas o teologales (fe, esperanza y caridad), los varios dones del Espíritu Santo, etc.

Buenos

2) *En razón del orden a la naturaleza*: buenos o malos:

a) *Los hábitos buenos* son aquellos por los cuales el sujeto está bien dispuesto (ciencia, virtud);

Malos

b) *Los hábitos malos* son aquellos por los cuales el sujeto está mal dispuesto (el vicio).

Entitativos

3) *En razón del sujeto*: entitativos u operativos:

a) *Los hábitos entitativos* se refieren inmediatamente al sujeto: la belleza, la gracia santificante;

Operativos

b) *Los hábitos operativos* consideran inmediatamente las facultades: la ciencia, la prudencia, la templanza (generalmente las virtudes).

II. Potencia e impotencia.

La potencia es la cualidad como principio “quo” próximo de obrar o de resistir; como sabemos el principio “quod” de la operación es el supuesto; el principio “quo” remoto es la naturaleza; el principio “quo” próximo es la potencia o sea la facultad, que es la cualidad.

Si la potencia es más bien débil, se dice *impotencia*, la cual no indica carencia de potencia, sino potencia aminorada.

Las potencias se distinguen de los hábitos, porque dan la fuerza desnuda de obrar (*dan el poder de obrar*), mientras los hábitos disponen la potencia para bien o mal obrar; la potencia puede servir para bien o mal obrar, mientras el hábito tiene un solo modo de obrar; si el hábito es bueno, el sujeto obra bien; si el hábito es malo; el sujeto obra mal mediante el hábito; nadie puede odiar utilizando el hábito de la caridad, pero puede utilizar

La potencia se distingue del hábito

mal su potencia, así por ejemplo, en el orden sobrenatural: el carácter de algunos sacramentos (el bautismo, la confirmación, el orden sacerdotal) es la potencia (la cualidad-potencia) la cual puede utilizarse mal.

III. Pasión y cualidad pasible.

La pasión aquí no se toma como la recepción de la acción, sino como *una cualidad ligada con la alteración del sensible en algún cuerpo*: por ejemplo la emoción: si está alteración es mas bien permanente se tiene *la cualidad pasible*.

IV. Forma y figura.

La forma y la figura son una cualidad de cantidad, como la redondez, el cuadrado etc.; se dice forma, si es por artes humanos, como en la escultura, en la industria; figura, si es por la naturaleza, como la figura del perro, del hombre, etc. Algunos autores lo dicen inversamente.

2. De la relación.

I: Noción.

412.

Naturaleza de la
relación

La relación generalmente es *la correspondencia*, o sea, *la disposición de uno hacia otro*; por lo cual la relación implica dos términos: *a quo* y *ad quem*, y se constituye esencialmente por el mismo aspecto, o sea, por él hacia otro o hacia alguien ($\pi\rho\phi\tau\iota$); a saber: **el ser de relación es el mero “ser hacia”, “esse ad”**.

El término “a quo” se dice el sujeto de la relación, mientras *el término “ad quem”, se dice simplemente término*, porque la relación termina hacia el mismo. Sin embargo, para tener una relación, se requiere *un fundamento*, del cual surja la relación y *la condición*, que es la distinción (real o lógica) entre los términos.

Para discernir mas profundamente la naturaleza de la relación se han de considerar *la relación trascendental y la relación predicamental*.

- 1) **La relación trascendental es la relación cuyo fundamento es la misma entidad de los términos, no algo añadido, no algo añadido a la entidad**: así la relación entre *el acto y la potencia*, entre *la esencia y la existencia*, entre *la sustancia y el accidente*, entre *el ente y el intelecto* (la verdad) entre *el ente y el apetito* (la bondad) etc. Esta relación considera el orden del ente y como el ente sea algo trascendental, la relación se dice trascendental, la cual se puede dar en el ente finito o infinito.
- 2) **La relación predicamental es la relación cuyo fundamento es algo añadido a la entidad de los términos, esta relación solo es considerada como perteneciente al predicamento accidente**.

La relación
trascendental y
predicamental

La relación es en
“esse ad”

Sin embargo, atiende: *la relación, como relación, es el mero “esse ad”*; pero *en la relación predicamental implica también el “esse in”*, o sea *estar en algún accidente que se añade en la entidad y constituye el fundamento de la relación*; de aquí que en la relación predicamental se tenga:

a) *La razón genérica del accidente*, que es el “**esse in**” (estar en) el sujeto; y este “**estar en**” (inesse) es propiamente *el fundamento de la relación en cuanto es el “ser hacia”*;

b) *La razón específica de la relación*, que es “**el ser hacia**”;

La relación predicamental (la relación predicamento) se puede definir: *accidente por el cual la sustancia se refiere hacia otro*: la relación predicamental es la relación *entre los padres y los hijos* (en los seres creados), *superiores y súbditos*, *maestro y discípulo*, porque se funda en el accidente *acción*; el predicamental es la relación *cuantitativa, de semejanza, de dependencia*, etc.

II. División de las relaciones.

413.

1) Relación *real* y relación *lógica* (de razón).

a) **Relación real** es *el aspecto de dos términos independientemente de la consideración de la razón*: entre *la causa y el efecto*, entre *el padre y el hijo* etc.

La relación real

La relación real es real no *en cuanto es cierta cosa absoluta*; su esencia es el mismo aspecto, o sea, el “**esse ad**”, es real en cuanto tiene *fundamento real*, o sea, “**esse in**”; según los tomistas la relación como relación, se distingue del fundamento (contra *Suárez y Mercier*), pero la realidad de la relación real proviene del “**esse in**”, no del “**esse ad**”: **es un fundamento real distinto, de la relación, que da lugar a la relación para que sea real.**

Que en los seres creados se den relaciones reales consta por el mismo orden: pues el orden es un sistema o conjunto de relaciones o de cosas que tienen relaciones recíprocas; la comparación de razón entre los términos no pone las relaciones, sino que solo las reconoce y las proclama.

Para la relación real se requiere, por tanto:

a) *La realidad de los términos*,

b) *La realidad del fundamento.*

c) *Distinción real entre los términos.*

La relación
lógica

b) **La relación lógica** se da por *la mera consideración de la razón*; en la relación lógica la comparación de la razón no encuentra la relación, sino que la hace.

Esto se da doblemente:

aa) *La razón compara los conceptos ya obtenidos entre sí o con los individuos*; por ejemplo, la razón comparando el concepto “hombre” y el concepto “animal” pone entre los mismos la relación de la especie y el género (de la parte y del todo); comparando el concepto “hombre” con los individuos, pone entre ellos la relación de especie; estas relaciones lógicas son las predicables (los universales reflexivos o lógicos que son entes de razón).

bb) *La razón compara las cosas mismas pero a su modo*; y esto triple:

- a) Si compara los entes y los no-entes, considerando los no-entes como entes: la relación del pasado y el futuro, de la luz y las tinieblas, del bien y del mal.
- b) Si compara un ente con él mismo como duplicándolo: la relación “hombre” y “animal racional”, entre Tulio y el máximo orador romano.
- c) Si compara dos de los cuales solo uno se refiere al otro: la relación del conocedor hacia la cosa es real, pero la relación de la cosa (en cuanto se dice cognoscible o conocida) hacia el conocedor es lógica: lo cognoscible (el ente) no dice relación real hacia el conocedor, sino más bien el que conoce hacia lo cognoscible; no obstante lo cognoscible se dice tener relación hacia el que conoce pero solo lógica.

2) Relación *secundum esse* y relación *secundum dici*:

- a) *La relación secundum esse* se da cuando *el nombre relativo indica la misma relación: el padre y el hijo, el maestro y el discípulo.*
- b) *La relación secundum dici* se tiene cuando *el nombre relativo indica o nota la cosa absoluta, pero connota también la relación de aquella cosa absoluta*: el sensible, por ejemplo, indica la cosa concreta absoluta, y sin $\text{esse} \text{ } \text{sub} \text{ } \text{est} \text{ } \text{aliquid} \text{ } \text{quod} \text{ } \text{est} \text{ } \text{esse}$ se dice sensible en cuanto se puede conocer por el sentido; así el sentido indica la facultad y sin embargo se refiere a la cosa; de donde entre el sensible y el sentido se da una relación secundum dici; así como entre el inteligible y el intelecto, entre lo apetecible y el apetito.

Como se ve, la relación secundum dici es una relación trascendental, sin embargo no toda relación trascendental es una relación secundum dici: la relación del acto y la potencia, del alma y el cuerpo, de la esencia y la existencia es una relación trascendental, pero no es secundum dici (toda relación secundum dici es trascendental no toda relación trascendental es relación secundum dici).

3) Relación *mutua* y *no mutua*.

- a) *La relación mutua* se tiene cuando *el fundamento es real en ambos términos*: la paternidad se forma en la generación activa, la filiación se funda en la generación pasiva.
- b) *La relación no mutua* o mixta se tiene cuando *el fundamento es real solo en un término*: la relación del que conoce y lo cognoscible es una relación no mutua.

La relación mutua en los seres creados (la relación predicamental) *puede ser de comparación o de no comparación*, si las relaciones tienen o no tienen la misma pronunciación: la relación de identidad, de semejanza, de igualdad son relaciones de comparación (lo blanco y lo blanco, hombre y hombre, dos y dos); las relaciones de paternidad y de filiación, de maestro y de discípulo de dominio y de servidumbre son relaciones de no comparación, porque la relación en el padre (la paternidad) es llamada de diferente manera que en el hijo (filiación, etc.).

- 4) La relación predicamental aún se divide *en razón del fundamento*:
- a) *Relación de causalidad*, si el fundamento de la relación es la causalidad: la relación entre el padre y el hijo, del maestro y el discípulo.
 - b) *Relación de conveniencia* o disconveniencia si el fundamento es algo conveniente o inconveniente: la relación de identidad y diversidad, de semejanza y disparidad, de igualdad y desigualdad.

414 III. El principio de relación.

He aquí el principio de los relativos: **los relativos, en cuanto relativos, están al mismo tiempo en la naturaleza y en el conocimiento**. Al instante que el padre es padre, el hijo es hijo; al instante que la razón conoce al padre como padre, conoce hijo como hijo (no a este hijo), o sea, conoce que existe algún hijo; el que conoce al amo como amo, conoce la existencia del siervo; el que conoce la representación como representación, debe conocer el representado; el que conoce el conocimiento debe conocer que sea el ente poseído intencionalmente por el conocimiento; el que conoce lo primero como primero, debe conocer que sea lo segundo; el que conoce el valle, debe conocer que sea el monte; el que conoce el sueño como sueño debe conocer que sea la vigilia, etc.

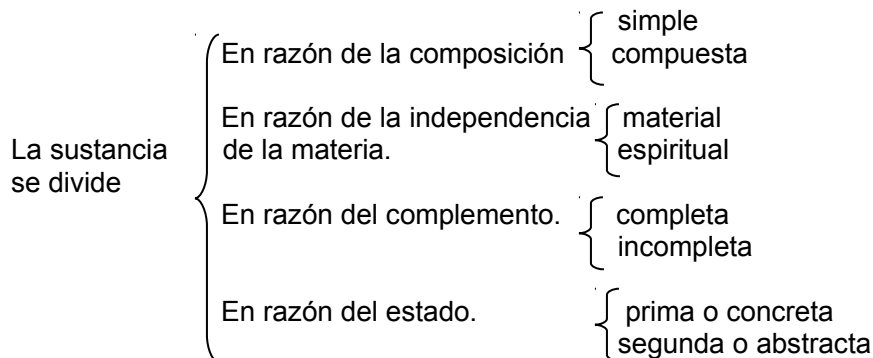
SUMARIO

415.

1. Los predicamentos son los modos supremos de ser del ente participado (finito y contingente); si se predica de cosas son conceptos y entonces se consideran lógicamente. Dos son los supremos modos de ser de las cosas y entonces dos categorías: la sustancia y el accidente; no obstante los accidentes se dividen en nueve, de donde son diez las categorías.
2. La sustancia es la cosa que conviene ser en sí y no en otro como sujeto de inhesión; atiende las palabras: "no en otro como en sujeto de inhesión", porque no todo lo que se recibe en otro es accidente.

La sustancia se concibe a) Como subsistente, b) Como substrato de accidentes, c) como que produce o emana accidentes, d) Como que permanece bajo un flujo de accidentes. Si en la sustancia se considera la subsistencia, se tiene la sustancia asumida trascendentalmente, la cual conviene también a Dios; si se considera la sustentación de los accidentes, la sustancia es un predicamento y conviene solo a las cosas participadas.

3. División de la sustancia:



4. Niegan la sustancia todos los fenomenistas (los empiristas, los positivistas, los kantianos); contra ellos se prueba la existencia de las sustancias cognoscibles por nosotros por la experiencia interna y externa y sobre todo por la razón porque la negación de la sustancia hace que el accidente se restituya como un ente subsistente o sea la sustancia.

La existencia de la sustancia se ilustra por los principios, en los cuales se percibe claramente que el ente en primer lugar y antes que todo es sustancia, mientras que el accidente solo es lo que se aparece o se ostenta en la sustancia.

Descartes y Spinoza definen mal la sustancia, de tal manera que la sustancia haga el ente a sí y se tiene el panteísmo.

5. La individuación de la sustancia corpórea procede del principio de individuación, acerca del cual se dan tres sentencias principales:

- 1) Scotus y los escotistas proponen la hacciedad; pero al contrario, porque la hacciedad o indica un mero hecho individual o es algo oscuro.
- 2) Suárez y Leibniz proponen la misma unidad trascendental; pero al contrario, porque el problema se hace de la distinción numérica en la identidad de su misma especie.
- 3) S. Tomás y los tomistas proponen la materia como señalada de cantidad; de donde la forma sería el principio de especificación, la materia bajo las dimensiones de la cantidad sería el principio de individuación y multiplicidad numérica.

6. La sustancia completa se dice supuesto; sin embargo el supuesto no es siempre sustancia; se define mejor distinto subsistente en alguna naturaleza; luego para el supuesto se requiere la subsistencia y la distinción o sea la incomunicación, de tal manera que el supuesto no sea ni accidente ni parte ni naturaleza abstracta ni naturaleza asumida ni naturaleza común a muchos.

La persona añade la intelectualidad al supuesto; se ve menos buena la definición de persona tratada por Boecio.

7. El problema del constitutivo formal del supuesto o de la supuestabilidad porque el supuesto es supuesto se hace entre los escolásticos.

- 1) Los escotistas ponen la supuestabilidad en la incomunicación o sea en la totalidad en sí pero en contra, porque la incomunicación es algo negativo y no indica perfección, así como se requiere en la noción del supuesto.
- 2) Cayetano y Suárez ponen la supuestabilidad en cierto modo sustancial; pero por el contrario, porque el modo no se entiende que sea, como no sea ni sustancia ni accidente ni existencia.
- 3) Algunos tomistas más recientes, atribuyen la propia sentencia de S. Tomás, ponen la supuestabilidad en el propio acto de ser; esta sentencia se ve como la más verdadera, porque el ente que tiene el acto de ser goza de aquella subsistencia y distinción que se requiere en el concepto del supuesto.

8. En contra de los modernos conceptos de persona, que proceden de la filosofía fenomenista o idealista, decimos que la persona es en primer lugar un ente y después se concibe que tiene autoconciencia y libertad; la persona es entonces la cumbre de la metafísica, porque la persona es aquello que es perfectísimo en toda su naturaleza; las acciones y las pasiones, las atribuciones y las determinaciones son de las personas; de tal manera que las acciones participen de la dignidad de la persona, de los cuales solo puede decirse “el yo” y el ser de su derecho.
9. El accidente es la cosa que conviene ser en otro como sujeto de inhesión; aquí se habla el accidente predicamento, el cual es bien distinto del accidente predicable; los accidentes predicamentales son reales, mientras el accidente predicable es lógico. El accidente mas bien es un ente del ente, al cual se atribuye el nombre “ente” por su relación hacia la sustancia.

Se dan en la naturaleza accidentes realmente distintos de la sustancia; esto consta a) por la mutación de las cosas, b) por la actividad de las cosas, c) Por la multiplicidad de las cosas d) Por los absurdos del fenomenismo.

La cualidad es un accidente distinto de la sustancia en sí misma; puede ser el hábito y la disposición, la potencia y la impotencia, la pasión y la cualidad pasible, la forma y la figura. El hábito es la cualidad difícilmente móvil que se dispone bien o mal en el sujeto en el ser o el operar; la potencia es el principio quo próximo de operación; en la división se tiene:

10. La relación es el un aspecto de uno hacia otro, se constituye por el “esse ad” (ser hacia) o sea es encialmente “ad aliquid” (hacia alguien).

He aquí la división de la relación:

BIBLIOGRAFÍA

La doctrina aristotélica de los predicamentos se encuentra en la obra *De categoriis*; Cf. *Comm.* 416. de SANTO TOMÁS.

Acerca de la sustancia se trata especialmente en *Met.*, VII; ARISTÓTELES dice que el ente, aunque se diga múltiplemente, es en primer lugar sustancia: τοσαυταχλφ δ λεγομ νου τοδ τμντοφ, φανερπiv ©τι τοντων πρlτον ©ν τπ τ στιν ©περ σημα νει τ—ν ουσ αν, *Met.*, VII, 1, 102 a; hasta aquí: τπ πρlτοφ ©ν κα ον τ αλλε©ν Υπλlφ ≠ ολσ α ∞ν ε ν así mismo la sustancia “significa uno que se hace otro”: ≠ ο—σ α ν τι κα τ®δε τι σημα νει, *Met.*, VII, 12, 1037 b.

Hablando sintéticamente ARISTÓTELES expone cuatro significaciones del término “sustancia”:
a) la pura esencia, como principio de la inteligibilidad τπ τι ε ναι b) como concepto o sea en estado de abstracción, en el cual es universal: καθ®λου; c) como predicable o género: γ νοφ; d) como sustrato de otras categorías: —ποκε μενον, *Met.*, VII, 3, 1028b.

La doctrina tomista de las categorías se encuentra en *Los Comentarios a la obra de Aristóteles*, pero lo pasible en todas las obras de los S. Doctores; muy buen estudio de la persona se encuentra en S. Tomás en S. T., I, 28, para todo; *De Pot.*, 9, 4.

Entre los modernos:

JOLIVET, *La notion d substance*, París 1923.

OLIGATI, *Il concetto di sostanza*, en *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1929

BILLOT, *De Deo uno et trino* (7ª edición) pp. 54-98 (para la persona).

Sea por conclusión las tesis tomistas:

TESIS V. *Está además en toda criatura una composición real del sujeto subsistente como formas añadidas secundarias o accidentales: aquello no puede entenderse sino como el ser que se recibe en una esencia distinta.*

TESIS VI. *Mas allá de los accidentes absolutos está también el relativo o sea hacia algo. Pues por mucho que se quiera hacia algo no significa según la propia razón algo que inhiere a alguien, sin embargo frecuentemente tiene causa en las cosas y en las ideas una entidad real distinta del sujeto.*

TESIS XI *La cantidad signada de materia es el principio de individuación, aquel es la distinción numérica (que en los espíritus puros no puede ser) de un individuo de otro en la misma naturaleza específica.*

CAPÍTULO IV

DE LAS CAUSAS DEL ENTE

Causa es algún principio; principio es aquello de lo cual procede algo en cualquier modo; 417.
se dan innumerables ejemplos: el día es el principio de la noche y viceversa, el padre es el principio del hijo, la unidad es el principio del número, etc.

Como la conclusión procede de cierto juicio, también el juicio intermedio se dice principio, como vimos en Gnoseología; sin embargo, en este lugar el principio se toma como algo (cosa o no) del cual procede otro.

El principio

El principio se puede considerar en orden lógico o en orden real.

La razón

- 1) *En el orden lógico* el principio se dice **razón**, la cual se define: *principio del cual procede la inteligibilidad de la cosa* (del cual procede el ente en cuanto es inteligible; si queremos entender algo, buscamos la razón, la cual nos la haga inteligible).
- 2) *En el orden real* o sea ontológico, al principio se le llama **causa**, que se define: *principio del cual procede la entidad de la cosa* (de la cual procede el ente en cuanto es actual).

La causa

La causa pues, se distingue del principio y de la razón: del principio, porque aquello que procede de la causa no procede de cualquier modo, sino por la influencia de la causa; de razón, porque la causa se encuentra en el orden real o sea existencial, mientras la razón se halla solo en el orden lógico: la razón hace que el ente sea inteligible, la causa hace que el ente sea simplemente como ente.

El ente, como sabemos, indica la esencia que tiene el ser; de donde la causa se puede considerar *en cuanto a la esencia y en cuanto al ser*.

Las causas
intrínsecas

- 1) *En cuanto a la esencia o constitución de la cosa* se tienen *las causas intrínsecas o constitutivas*: **la causa material** (la materia) y **la causa formal** (la forma).
- 2) *En cuanto al ser* se tienen *las causas extrínsecas o efectivas*: **la causa eficiente y la causa final**.

Las causas
extrínsecas

Las causas formal, eficiente y final consideran **al ente** como tal (o en cuanto es producido o en cuanto se produce); la causa material considera solo *los entes corpóreos*, o sensibles.

Como de la materia y la forma (en cuanto es forma o acto de la materia) ya hemos hablado en Cosmología, aquí en Ontología trataremos de la causa eficiente y de la causa final, poco se ha de agregar en los escolios sobre las causas intrínsecas y sobre el principio.

Por lo tanto doble artículo:

Artículo I. De la causa eficiente.

Artículo II. De la causa final.

Artículo I. De la causa eficiente.

I. De la existencia de las causas eficientes.

II. Del principio de causalidad.

I. DE LA EXISTENCIA DE LAS CAUSAS EFICIENTES.

418.

I. **Noción.**

La causa eficiente es la causa extrínseca que por su acción produce un efecto distinto de sí mismo.

La causa eficiente:

- 1) *En cuanto es causa, se distingue del principio.*
- 2) *En cuanto es causa extrínseca, se distingue de las causas intrínsecas.*
- 3) *En cuanto por su acción produce un efecto, se distingue de la causa final.*

En cuanto a la
causa eficiente

La causalidad
eficiente es obrar

La causalidad de la causa eficiente es el obrar, o sea, la acción, *que es el ejercicio de la potencia activa*; la relación, pues, la relación entre la causa eficiente y el efecto se funda en la acción de la causa con respecto al efecto y es una verdadera relación de dependencia o de conexión, no solo una relación de sucesión: se da **uno por el otro**, no **después del otro**.

La acción

Sin embargo *la acción no es un concepto unívoco* y por consiguiente se debe considerar su múltiple significación.

- 1) *La acción* simplemente tomada como acción, es *la procedencia de alguna cosa de la potencia activa*, aunque no se tenga un verdadero efecto que pase del no ser al ser: así la generación del Verbo y la espiración del Espíritu Santo es en Dios en la acción pero el Verbo y el Espíritu Santo no son efectos (no son producidos).
- 2) *Creación* es la acción en cuanto verdaderamente produce algo, que pase del no ser al ser: la creación del mundo por Dios es creación.
- 3) *Moción* (movimiento) es la ejecución que exige un sujeto sobre el cual obre la causa: la generación del cuerpo en el hombre y generalmente cualquier acción del ente participado es movimiento; se suele llamar acción transmutativa, porque supone el sujeto que se ha de transmutar (que tenga el tránsito de la potencia a acto).

El efecto

El movimiento

Brevemente: la acción indica una mera procedencia de alguna cosa; la creación indica que aquella procedencia implica el tránsito de la cosa del no ser al ser, aunque no se dé la mutación en el agente; el movimiento es la producción en la cual se da la mutación de algún sujeto ya existente. Todo movimiento es también ejecución y acción, pero no toda ejecución es movimiento, ni toda acción es ejecución; la generación *in divinis* es acción, no creación; la creación del mundo, como no suponga un sujeto a transmutar, es ejecución; la producción de alguna cosa (en la agricultura, en la industria, en la reproducción de los vivientes, en la acción de las causas naturales), es movimiento, porque siempre se supone la existencia de la cosa que se ha de transmutar (materia, cuerpo, etc.).

419.

II. Problema.

Se pregunta:

¿La causalidad eficiente está verdaderamente en las cosas? O de otra manera:

¿Se dan causas eficientes en las cosas? O de otra manera:

¿La noción de causa eficiente tiene valor objetivo, o sea, ontológico?

Preguntas de la
objetividad de la
causa eficiente

A esta pregunta algunos filósofos responden negando la causalidad eficiente o en todos los seres o solo en las criaturas.

1) *La negación de cualquier causalidad eficiente.*

Niegan el valor ontológico de la causa eficiente los nominalistas (*Nicolaus de Ultricuria*= Nicole d'Auticour) quienes en el siglo XIV sostienen que ninguna causa eficiente se da en las cosas; la relación de los fenómenos es solo una relación de sucesión entre algún antecedente y el consecuente; no se da uno por el otro, sino uno después de otro.

Con los nominalistas están los empiristas, que son verdaderos nominalistas como sabemos por la Gnoseología; entre ellos sobresale *D. Hume*, cuya crítica acerca de la causalidad fue muy celebre en su tiempo: según él las cosas en ningún modo nos ofrecen una conexión causal, porque esta no aparece ni por la pura razón ni por los sentidos: *no por la pura razón*, porque el análisis de alguna cosa nunca conduce a un afecto tal o cual; *no por los sentidos*, porque los sentidos aprenden solo la sucesión de los fenómenos, no una conexión íntima y una dependencia; la conexión por lo tanto se pone por el hábito; mas el hábito se funda en nuestra mera confianza; (*felief*) de que, puesto cierto fenómeno, se siga otro.

Como *Hume* opinaban los positivistas modernos y muchos hombres científicos que reducen al nexo causal una mera sucesión de fenómenos (*Stuart.Mill, Taine* etc.); como los mismos piensan los neopositivistas contemporáneos (*Carnap, Schlick*, etc.).

Kant también niega que la causalidad se manifieste a nosotros por las cosas; la causa según el mismo es una categoría, o sea, un concepto puro del intelecto, el cual se añade a las intuiciones empíricas para unir las; la ley de la causalidad es por lo tanto, una ley meramente subjetiva de ligar los fenómenos y no responde a la realidad como es en sí.

2) *La negación de la causalidad eficiente en las criaturas.*

Algunos agustinianos de la edad media, atribuyen la causalidad solo a Dios de tal modo, que ninguna criatura obre verdaderamente en el mundo.

En la filosofía moderna, por el dualismo cartesiano (*la cosa pensante y la cosa extensa*) algunos infieren la negación de la causalidad eficiente en las criaturas. En primer lugar *La Forge* y *Geulinx* enseñan que ni el cuerpo puede obrar en el alma ni el alma en el cuerpo; *Malebranche* niega radicalmente la causalidad para todas las criaturas. Esta doctrina se llama *ocasionalismo*, en cuanto que Dios sería la única causa, mientras las criaturas no serían sino ocasión ante cuya presencia Dios obraría.

Contra los que niegan casi todos los demás filósofos sostienen que se da la causalidad eficiente en las cosas; esta es la doctrina escolástica, la cual se encuentra también en los filósofos griegos medievales y muchos modernos.

Sea pues la:

TESIS IX

89 DE 133

1. Se puede dar y

2. Se da la causalidad eficiente en los seres creados.

Demostración de la tesis:

Parte I (se puede dar la causalidad eficiente en los seres creados).

420.

Argumento I (Por la razón) Lo que no repugna y es conveniente se puede dar en los seres creados. Es así que la causalidad eficiente no repugna y es conveniente en los seres creados. Luego, la causalidad eficiente no repugna y es conveniente a los seres creados. Luego, la causalidad eficiente se puede dar en los seres creados.

Pruebo la menor por partes:

1) *La causalidad eficiente no repugna a los seres creados.* La causalidad eficiente repugnaría a los seres creados si implicara una potencia creadora o infinita. Es así que la causalidad de la criatura no es creadora, porque solo es transmutativa (es movimiento), ni infinita, porque consta de muchos límites. Luego la causalidad eficiente no repugna a los seres creados.

Porque no implica creación

2) *La causalidad eficiente es conveniente a los seres creados.* Supuesta, con los ocasionistas, la existencia de Dios creador y providente, se mostraría mejor la potencia infinita de Dios, si las criaturas poseyeran la potencia de causar; como el maestro él es mas bueno, en cuanto no ofrece solo buenos discípulos sino buenos maestros, así Dios en tanto es mas potente se muestra, en cuanto mas eficientes son sus efectos (las criaturas). ¿Para qué un ente creado sustancialmente sin capacidad de obrar?, ciertamente se requiere el concurso de Dios, como veremos en Teología racional, para toda acción de la criatura; pero si se niega la capacidad de obrar, el ente creado desaparece; por esto se infiere que el ocasionismo extiende el camino necesariamente a las doctrinas panteístas: *Malebranche* conduce a *Spinoza*.

Porque presenta mejor la potencia

Argumento II. (Por los absurdos)

1) Si Dios es la única causa, él mismo es la causa del pecado; y esto está en contra de la bondad y la santidad de Dios, que el ocasionismo intenta exaltar.

2) Si Dios es la única causa y ciertamente libre de todo efecto, las ciencias se hacen imposibles, porque ningún medio se tiene para conocer las naturalezas de las cosas sino sus operaciones y el ligamen entre la operación y el efecto; la mera conjunción de los fenómenos no implica la procedencia de este efecto de esta cosa hacia otra.

Porque tenemos el ente por experiencia

421. Parte II. (Se da la causalidad eficiente en los seres creados).

Argumento I (Por la experiencia)

1) Nosotros estamos concientes de nuestro pensar, querer, mover, acometer, mover los miembros, escribir, pintar, el padecer por seres agentes en nosotros (la experiencia interna).

- 2) Nosotros distinguimos claramente la mera sucesión de la dependencia entre dos o mas fenómenos; la misma constancia de la conexión muestra claramente la realidad, o sea, la ontologitud de algún influjo (experiencia externa).

Nota: Decimos “*por la experiencia*”, pero se debe entender bien esta experiencia; *el influjo*, del cual hablaremos, *no es algo que se perciba inmediatamente al menos por la experiencia externa*: la mera sensación no percibe sino la sucesión; para el influjo se requiere una percepción compleja, en la cual se dan sensaciones y ciertos juicios: el influjo entre el movimiento de una esfera y el movimiento de otra no se siente por el sentido, pero se percibe unitariamente con ayuda de la sensación y el intelecto, el cual juzga acerca de aquellos movimientos. *De esto se infiere que la negación humana de la causalidad surge por su extremo sensismo*: la causa concreta no es sensible per se sino sensible per accidens, es decir, es al mismo tiempo objeto tanto del sentido como del intelecto, porque no siente el sentido ni el intelecto entiende, sino el hombre siente-entiende por sus facultades. *Hume* esperaba del sentido aquello que los sentidos no pueden referir sin el intelecto; en consecuencia negaba el influjo de la potencia activa.

Aún mas, hablando con mas precisión, *Hume* unía de un modo híbrido el método racional y el método sensista: por el método racionalista quería encontrar el efecto solo por el análisis de alguna cosa; a través del método sensista quería que el influjo, que no es cosa sensible, se percibiera por los sentidos. Contra el mismo se ha de decir que la causalidad como influjo de uno hacia otro se percibe de un modo unitario tanto por el sentido como por el intelecto.

Porque el ente está para la operación

Argumento II. (Por la razón) El ente participado, en cuanto imperfecto, tiende a la perfección; mas la perfección se adquiere obrando; de donde el axioma: *al obrar se sigue el ser* no solo porque es después del ser o según el ser de alguna cosa, sino también porque necesariamente sigue al ser, es decir: *puesto el ente, se pone necesariamente su operar*³⁰. *Si desaparece el ser desaparece el ente*. *Hume* negaba la causalidad eficiente, porque no poseía “el ente” y sus implicaciones: la realidad admitida por *Hume* no era el ente como aquello que es, sino un mero fenómeno representativo (impresiones e ideas); de ahí que su doctrina radical sea el fenomenismo empirista.

Consecuencias absurdas de la negación de la causa eficiente

Argumento III. (Por los absurdos)

- 1) Eliminada la causalidad de las cosas, la ciencia se reduce solo a la descripción de los fenómenos y no goza de validez alguna; *Hume* admitió la consecuencia (el escepticismo), pero *Kant* se esforzó en salvar la ciencia en su valor por medio de las formas a priori, de las cuales ofrecimos un juicio en Gnoseología.
- 2) Eliminada la causalidad eficiente en las cosas, ninguna distinción queda entre los vivientes y los no vivientes, en cuanto ningún criterio queda para sus diferencias.
- 3) Eliminada la causalidad eficiente, no se entiende de que modo se tengan las impresiones, de las cuales hablan *Hume* y *Kant*; *Kant* habla expresamente de la causalidad de la realidad numérica, contradiciéndose a sí mismo (Cf. Gnoseología 277 argumento V).

³⁰ Atiende a la significación de las palabras “se pone necesariamente su obrar”; es necesario que el ente obre, pero esto no implica que el ente obre siempre de un modo necesario, porque cada uno de los entes obra según su propia naturaleza (causa necesaria o libre).

Por lo dicho se infiere la noción de la causa eficiente se obtiene por la experiencia interna y externa, con el auxilio permanente del intelecto.

ESCOLIO I
De los modos de prioridad.

El principio y la causa tienen prioridad con relación a los principiaados y al efecto. 422.

Se dan varios modos de prioridad, pero principalmente:

- 1) *Prioridad de origen* se presenta cuando se da la pura procedencia de uno por el otro sin eficiencia o producción: así en las divinas personas el Padre es primero que el Hijo por prioridad de origen; de donde la prioridad entre el principio puro y el puro principiado.
- 2) *Prioridad de causa, o sea, prioridad de naturaleza*, se da entre la causa y el efecto, aunque sean en el mismo tiempo: el sol tiene prioridad de naturaleza con relación a sus rayos, aunque los rayos y el sol sean al mismo tiempo (cuando hay sol, hay rayos); el padre en los seres creados tiene prioridad de naturaleza con relación a los hijos en cuanto es padre, etc.
- 3) *Prioridad de tiempo*. Se da entre aquellos en los cuales uno precede al otro en la duración: según lo primero y lo posterior en duración: el padre como hombre es primero en el tiempo con relación al hijo.

La prioridad de naturaleza entre la causa y el efecto nos induce a distinguir los dos momentos de la naturaleza en el mismo instante de tiempo; así el sol y los rayos son a la vez en el mismo instante de tiempo; pero nosotros distinguimos los dos momentos de la naturaleza que se llaman *signos* y decimos: *el sol es en el signo primero de los rayos* (el sol se supone como existente antes que suponer los rayos), *los rayos son el signo segundo*.

Este modo de hablar analógicamente también se usa en Dios, de tal forma que se distinguen en Dios los signos primeros y los signos posteriores; sin embargo estos no son signos reales, sino solo de razón, o sea, puestos por la razón humana en la consideración de Dios; así decimos que la infinidad de Dios es en el signo primero que la inmutabilidad, en cuanto según nuestro modo de concebir el concepto de inmutabilidad supone en Dios el concepto de infinidad.

ESCOLIO II
De la división y principios de la acción.

En el estudio precedente distinguimos *la acción, la creación y el movimiento*; la acción, como acción, no implica mutación en el agente y por eso se deben considerar bien las especies de acción. 423.

La acción se puede identificar con la sustancia y entonces se tiene la acción de Dios o sea, *una acción asumida trascendentalmente* (acción trascendental); se pueden distinguir de la sustancia como su accidente y entonces es *una acción predicamental* (acción como predicamento); la acción trascendental y la acción predicamental convienen solo

análogicamente, en cuanto el término “acción” se atribuye a seres esencialmente diversos, los cuales, sin embargo, tienen algo de semejanza.

La acción trascendental o predicamental se divide múltiplemente; las divisiones más frecuentes son las siguientes:

Creación y
transmutación

- 1) *Creación* (la ejecución pura) o *transmutación* (ejecución mixta o sea, movimiento) según se presente o no en el sujeto sobre el cual opere el agente.
- 2) *Acción instantánea* o *sucesiva* si el efecto se da juntamente todo o sucesivamente.
- 3) *Acción inmanente* o *transitoria*. Esta distinción tiene gran importancia en la filosofía. Hablando ordinariamente, la doble especie de acción se suele definir así:

Acción inmanente
y trascendente

Acción inmanente es aquella *cuyo efecto permanece en el agente y lo perfecciona*.

Acción transeúnte o *transmutativa* o *transitiva* es *aquella cuyo efecto está fuera del sujeto agente*.

Nota. La definición dada para la acción transeúnte es buena, pero no es buena la definición de acción inmanente: la acción inmanente en cuanto es una acción del agente, no requiere un efecto, porque la inmanencia, considerada plena y suficientemente considerada, se da aún sin el efecto: así, el pensamiento o generalmente, el conocimiento es una acción inmanente y no es productiva (Cf. Sicología no. 89).

Así pues, solo la acción transeúnte es esencialmente productiva del efecto y se llama más bien acción física; la acción inmanente no es esencialmente productiva y se llama *acción metafísica*; si alguien insistiera que la acción es esencialmente productiva u (como la generación del Verbo en lo divino) originaria podemos responder que la acción inmanente, más bien que acción, es una cualidad.

424. *He aquí los principios de la acción y la pasión:*

- 1) La acción y la pasión no son dos cosas distintas, sino una sola cosa considerada de dos modos: se dice acción en cuanto procede de la causa (*a quo*), pasión en cuanto termina en el efecto (*ad quem*); consecuentemente.
- 2) No se da agente sin paciente y viceversa.
- 3) El agente obra semejantemente a sí mismo, porque la acción u operación es una manifestación del agente en su ser; de donde la causa no obra en un semejante en cuanto semejante, sino obra en el disímil o semejante en cuanto de algún modo es disemejante, para que lo haga semejante.
- 4) No se puede dar la acción a distancia, o sea, sin el contacto ya de la cantidad (en la causa corpórea) ya de la virtud (en cualquier causa) porque de otra manera el agente debería obrar donde no está.

ESCOLIO III
Clasificación de las causas eficientes.

425. La clasificación de las causas eficientes, se puede hacer por tres partes: *por la dignidad de la causa, por la naturaleza del efecto, por la naturaleza de la misma causalidad.*

I. En razón de la dignidad de la causa:

- 1) *La causa primera* (Dios) y *la causa segunda* (criatura) que depende de la primera.
- 2) *La causa universal y la causa particular*: la causa universal es la causa que puede producir *todos los efectos*; la causa particular es la causa que solo puede producir *algunos efectos*. La causa universal absoluta es Dios (la causa metafísica); la causa universal relativa o en algún orden (físico) es cualquier causa que se extiende a todos los efectos de aquel orden: así el sol es la causa universal física en cuanto a todos los efectos caloríficos.
- 3) *La causa principal y la causa instrumental*: *la causa principal es aquella que obra en virtud propia y obra un efecto proporcionado a sí mismo* (es por sí adecuada al efecto); la causa instrumental es *aquella que obra en virtud de la causa principal y obra un efecto proporcionado a ésta*: el obrero es la causa principal de algún escaño, el hacha es la causa instrumental.

Se debe notar, sin embargo, que la acción de la causa instrumental se puede considerar doblemente: *la acción propia de aquella* es la acción que conviene a ella *en cuanto es instrumental*; la acción propia tiene prioridad de naturaleza con relación a la acción instrumental: primero que instrumental es causa; a través de la acción propia de la causa instrumental *dispone* el sujeto (la potencia pasiva de alguna cosa) para la acción de la causa principal con la cual y por la cual obra; así la acción propia del hacha es cortar, la acción instrumental es hacer el escaño en cuanto la misma es un instrumento del obrero, que es la causa principal: el cortar, pues, es disponer el leño para hacer el escaño.

II. En razón del efecto.

- 1) Si se considera *la conexión de la causa con el efecto*, se tiene *la causa per se y la causa per accidens*:

La causa per se es *la causa que por su naturaleza tiende hacia aquel efecto o que por voluntad tiende hacia el efecto*: el sol es causa per se del calor, el homicida voluntario es la causa per se del homicidio.

La causa per accidens es *la causa que produce un efecto además de la tendencia propia o además de la intención propia*: la piedra que cae del techo y mata a un transeúnte es la causa per accidens de aquella muerte; aquel que mató a un hombre pensando que es algún animal es una causa por accidente de la muerte si por casualidad intervienen otras causas.

- 2) Si se considera *el grado de eficiencia* la causa per se es *dispositiva o perfectiva*.

La causa *dispositiva* es la causa que dispone alguna cosa para adquirir la perfección.

La causa *perfectiva* es la causa que hace la última adquisición de la perfección: los padres, generando el cuerpo, son causas perfectivas del cuerpo, pero causa dispositiva del alma creada por Dios e infundida en el cuerpo; el artista es la causa

Causas per se y per accidens

Causa dispositiva y perfectiva

La causa universal y particular

La causa principal e instrumental

perfectiva de su obra; el ayudante del obrero es con frecuencia la causa dispositiva para la obra perfecta del obrero.

- 3) *Si se considera la proximidad de la causa al efecto, la causa per se es remota o próxima:*

Causa remota y próxima

Causa remota: es la causa que mediatamente produce un efecto.

Causa próxima: es la causa que inmediatamente produce un efecto: el mal preceptor es la causa remota de los delitos que se cometen por el discípulo, el cual es la causa próxima.

Causa unívoca y análoga

- 4) *Si se considera la semejanza de la causa con el efecto, se tiene la causa unívoca, equívoca y análoga* según que el efecto sea de la misma naturaleza, o del todo diferente de algún modo semejante con la causa: el padre es la causa unívoca del hijo (generalmente en la generación se da una causalidad unívoca, porque la generación es su semejanza de naturaleza, o sea su identidad específica); el sol es causa equívoca de la vida de los animales; Dios es causa análoga con relación al mundo.

- 5) *Si se considera la cantidad del influjo, se tiene la causa total o la causa parcial.*

Causa total y parcial

La causa total es la causa que basta para producir un efecto.

La causa parcial es la causa que no basta; esta totalidad se dice *totalidad de virtud* o sea *totalidad de potencia activa* en la causa y se distingue de la otra totalidad que se dice *totalidad del efecto*: en este segundo sentido *la causa total es aquella de la cual el efecto depende en toda su entidad*; de otra manera se tiene una causa parcial.

Según la totalidad de virtud dos caballos que arrastran un carro son causas parciales; según la totalidad del efecto los dos caballos son causas totales, porque todo el efecto depende juntamente de ambos caballos.

Causa en cuanto al ser y al devenir

- 6) *Si se considera la cantidad del efecto, se tiene la causa en cuanto al ser y la causa en cuanto al devenir.*

La causa en cuanto al ser produce simplemente el ente; la causa en cuanto al devenir supone el ente y hace que el mismo sea tal ente; de donde en la causa en cuanto al ser el efecto tiene una dependencia esencial y perenne hacia la causa: Dios es causa de todo en cuanto al ser en cuanto crea todo, por eso las criaturas tienen una dependencia esencial hacia aquel, de tal manera que necesiten de su conservación.

- III. En razón de la misma causalidad se tiene la causa necesaria y la causa libre,** según que la causa tenga o no dominio de sus actos (según que esté o no determinada hacia un modo de obrar).

Causa necesaria y libre

Con frecuencia los filósofos modernos extraescolásticos entienden como causa solo la causa necesaria, de tal forma que concluyen en el determinismo: pues dicen que la causa es aquello, que puesto, se pone este o aquel efecto; esto es verdadero en cuanto a las causas naturales o físicas, que son necesarias; pero no se puede decir lo mismo de todas las causas. Estrictamente hablando, la causa implica el influjo de alguna cosa hacia otra;

más para que este influjo sea determinado y determinante no se incluye en el concepto de causa, sino que pertenece a la naturaleza especial de cada una de las cosas.

Nota. Muchos escolásticos distinguen *la causa física y la causa moral*: la primera causa obrando, la segunda provocando con consejos, con amenazas, con mandatos; este modo de hablar es frecuente entre los hombres en cuanto a la imputabilidad de los actos (pues hablamos de responsabilidad moral o de la complicidad moral); sin embargo, la causa moral es más bien final que verdadera causa eficiente, porque en pocas palabras la causalidad del fin es provocar a la acción.

ESCOLIO IV

De la ocasión y la condición.

426. La ocasión no es causa, sino aquello *por cuya presencia la causa obra*; la persona, o la cosa o el hecho por cuya presencia el hombre peca son ocasión de pecado; pero la causa es la voluntad o más bien el hombre a través de su voluntad. Como vimos, el ocasionalismo reduce las criaturas y sus hechos a las ocasiones, a cuya presencia Dios solo es la causa.

La condición es *aquello que además del agente se requiere para que la causa produzca efecto*; por ejemplo, la causa de la visión es la vista, la luz es su condición.

Las condiciones se pueden llamar de varios modos:

- 1) *La condición quita- prohíbe* es la que quita (remueve) algún impedimento (que prohíbe) para la acción de la causa: por ejemplo, el abrir las ventanas es una condición que quita los obstáculos para que el sol ilumine el cuarto, la absolución de la censura en el derecho canónico es condición que aparta los obstáculos para celebrar. Se debe notar que “el que prohíbe” es un impedimento que se quita (remueve) por una condición.
- 2) *La condición sine qua non* (sin la cual no se da la acción o el efecto) es *la condición que no puede suplirse de ningún modo* y por consiguiente es necesaria: por ejemplo el cerebro no es la causa de la intelección, sino condición “sine qua non” de la intelección en el estado de unión del alma con el cuerpo (en esta vida presente).

Hablando mas ampliamente de las condiciones prerequisites para obrar en las criaturas son las siguientes:

1) *Por parte del agente:*

- a) El agente debe ser un supuesto (las acciones son de los supuestos)
- b) El agente debe tener fuerzas para obrar;
- c) El agente debe ayudarse por el concurso de Dios (Cf. Teología racional).
- d) El agente debe tener el concurso de otras causas que se pueden requerir de diversa manera aquí y en otro lugar.

2) *Por parte del paciente:*

- a) Se requiere en el sujeto algo potencial (materia o algo ya existente), porque la acción de la criatura no es creadora;
 - b) El paciente se debe distinguir realmente del agente; y esto se da entre la cosa y la cosa o entre las partes diversas de una cosa (como en los vivientes, en los cuales la heterogeneidad de partes hace posible la causalidad recíproca en el mismo organismo);
 - c) Se requiere la semejanza del agente, porque el agente no obra en el semejante; pues obra para hacer un semejante;
- 3) *Por parte del agente y del paciente*: se requiere el contacto entre uno y otro, al menos el contacto de virtud o sea, de la misma actividad o de la potencia activa.

II. DEL PRINCIPIO DE CAUSALIDAD.

I. Importancia y problemas.

427.

La causalidad se predica de todas las causas (eficiente, material, final y formal); sin embargo, como la causa eficiente es la causa mas manifiesta, los términos “causa” y “causalidad” se aplican principalmente a la causa eficiente.

Acerca de la noción de esta causalidad sabemos que esta tiene valor objetivo, de tal modo que las criaturas gocen de verdadera causalidad; este es un hecho tomado de la experiencia, por la cual se conoce el nexo entre aquello que es causa y aquello que es efecto.

Sin embargo, como se trata de cierto hecho, ninguna necesidad absoluta y universal se tiene del mismo nexo; además de esto si por la experiencia se obtienen juntamente la causa y el efecto, fácilmente se obtiene su nexo. Pero se pregunta:

¿Si la experiencia no ofrece juntamente la causa y el efecto, con que derecho se afirma de algún hecho alguna causa?

El principio de causalidad sirve para superar la experiencia y para todas las ciencias

O de otra manera:

¿De qué modo se dice efecto a algún fenómeno o cosa de manera que se presente la necesidad de afirmar alguna causa?

Las respuestas a estas preguntas se dan por el principio de causalidad, el cual es *un juicio necesario y universal acerca del nexo causal*; a través de este principio, si en la experiencia se encuentran ciertas cosas o cierto fenómeno de alguna índole determinada, con derecho se afirma la necesidad de alguna causa, la cual explique la cosa y el fenómeno; la cosa o el fenómeno, que necesite una causa explicativa de su existencia, se llama efecto.

El principio de causalidad es de gran importancia para todas las ciencias experimentales o filosóficas; la ciencia es por tanto, un conocimiento de las cosas por sus causas; en la filosofía la esencia de las cosas se infiere de las operaciones a través del nexo causal; la misma existencia de Dios se infiere, al menos lo más principal, del mundo a través del

nexo causal. De donde si el principio de causalidad no tiene ningún valor, toda la ciencia humana se derrumba, como cándidamente profesó *Hume* al fin de su crisis sobre la causalidad.

Las preguntas acerca del principio de causalidad son:

Preguntas del
principio de
causalidad

- 1) ¿Cuál es la enunciación óptima del principio de causalidad? (¿Cuál es la fórmula más apta para enunciar el principio de causalidad?)
- 2) ¿El principio de causalidad tiene valor ontológico?
- 3) ¿El principio de causalidad tiene valor analítico?
- 4) ¿El principio de causalidad tiene valor trascendental?

La primera pregunta se refiere a la fórmula por la cual se enuncia el principio de causalidad; *la segunda pregunta* se refiere a la correspondencia del principio hacia la realidad; *la tercera pregunta* se refiere a la necesidad y universalidad del principio en cuanto es cierto juicio; *la cuarta pregunta* se refiere al uso del principio para todas las cosas, intra empíricas o meta empíricas.

II. La fórmula del principio de causalidad.

428.

No es la única fórmula por la cual es enunciado el principio causalidad por los filósofos; he aquí una muestra:

Fórmulas

- 1) *Lo que empieza, empieza por otro.* Esta fórmula se conecta con el tiempo; de donde se puede aceptar, porque todos los entes intra empíricos están en el tiempo en cuanto comienzan y abandonan el ser; mas no se extiende a las cosas puramente espirituales, las cuales no se dan en el tiempo; falta pues, una plena metafísica en la enunciación del principio.
- 2) **Todo lo que se mueve es movido por otro.** Esta es la fórmula de *Aristóteles*: el movimiento ($\kappa \nu \eta \sigma \iota \phi$) aquí se toma para toda mutación; en los siglos XIV-XVI el movimiento fue entendido físicamente como un movimiento local y por consiguiente fue negado el valor universal de este principio: *Scoto* y otros filósofos renacentistas rechazaron la “vía motus” en la demostración de la existencia de Dios.
- 3) **Todo contingente exige un necesario** (todo contingente tiene una causa). En la edad media “contingente se entendía físicamente y era lo mismo que corruptible; aquello que por nosotros se dice contingente, entonces se decía *posiblemente ser y no ser*. Hoy “**contingente**” se asume metafísicamente como *aquello a lo cual el ser no es necesario*, o sea, aquello que no necesariamente existe de manera que pueda ser y pueda no ser.
- 4) *Todo lo que se produce tiene una causa.* En esta fórmula no se dice explícitamente la distinción real entre la causa y el efecto; pero en una fórmula semejante se expresa claramente: *todo lo que se hace, se hace por otro.*
- 5) **En ente imparticipado exige el ente por esencia** (supone el ente por esencia) Esta fórmula es *metafísicamente óptima* para entender la graduación de los entes; sin

embargo, aunque pueda servir para probar el ligamen dinámico o sea la dependencia causal entre el efecto y la causa, es poco conveniente en la explicación de la mutación para las cosas empíricas o meta empíricas; en otras palabras: esta fórmula explica óptimamente la estructura de los entes o sea, su jerarquía estática, pero su uso para probar el ligamen dinámico de las cosas no es fácil, porque requiere que primero se demuestre el carácter “participativo” de algunos entes (de los finitos).

- 6) **Todo el que deviene es dependiente.** Esta fórmula se ve más cómoda para la graduación y dependencia dinámica de las cosas y además es fácilmente defendible contra sus negadores.

De-venire es lo mismo que ser hecho, o sea, pasar al propio estado de ser; conforme a la expresión griega: γνεσιφε φ τΠ ©v *generación o sea venir al ser* o llegar al ser todo lo que se muda (viene hacia) porque la mutación es el medio de la potencia y el acto.

De-pendere aquí es lo mismo que *tener causa eficiente*, la cual concede el ser al ente de –veniente; por tanto la fórmula de este modo se explica: **todo de (potencia) veniens (hacia el acto) es de (otro) -pendiente**; y este otro se dice *causa*, mientras que el deviniente- dependiente; y este otro se dice *causa* mientras que el deviniente-dependiente se dice *efecto*; así la fórmula: *todo efecto ya tiene una causa* es tautológica, porque en el concepto de efecto ya se incluye la causa; para evitar la tautología se requiere que la dependencia se tenga en el predicado como consecuente para el análisis del sujeto, que es deviniente.

429. III. Valor Ontológico del principio de causalidad.

El valor ontológico del principio de causalidad indica que el principio exprese el carácter real y la exigencia de los entes devinientes, es decir, que el principio vale en las cosas como exponente del nexo entre estos.

Hume y los positivistas niegan absolutamente este valor ontológico; *Kant* restringe el valor de la realidad fenoménica de tal modo que el principio sea una ley de la mente que ordena los fenómenos, no una ley del ente (de la realidad en sí).

430. IV. Valor analítico del principio de causalidad.

El valor analítico del principio de causalidad indica que el principio de causalidad es un juicio necesario y universal, o sea, según la terminología medieval, es *una proposición por sí notada*.

Kant niega la lo analítico de este principio porque el conocimiento según el mismo es por *la síntesis a priori* entre las intuiciones empíricas y las categorías del intelecto; en el principio de causalidad según *Kant* se tendría un juicio en el cual el predicado (la causa) se añade a algún sujeto; es pues, *un juicio sintético*; sin embargo, el predicado necesaria y universalmente se dice del sujeto por la forma *a priori* de la causa (la categoría del intelecto); consecuentemente, según *Kant*, *el principio de causalidad es un juicio sintético a priori*.

Entre los escolásticos algunos (*Descoqs, Greyser, Jansen*, etc.) sostienen que el principio de causalidad es sintético (*Hessen, Sawicki*) sostienen enteramente que aquel es solo un

postulado o sea un juicio no evidente y sin embargo se debe tomar como necesario para la ciencia; la mayor parte de los escolásticos sostienen que el principio de causalidad es un juicio analítico, para que verdaderamente se salve su necesidad y universalidad.

V. El valor trascendental del principio de causalidad. 431.

El valor trascendental del principio de causalidad indica que aquel principio se pueda aplicar; o sea pueda valer para las cosas empíricas y meta empíricas; es decir, aunque valga para la experiencia presente, vale también para la experiencia posible (futura) y más allá de la experiencia.

Kant niega este valor trascendental, porque según el mismo, las categorías no se pueden aplicar (no valen) mas allá de la realidad fenoménica: el uso de las categorías es meramente empírico para la experiencia ya presente ya posible; mas allá de la experiencia no vale ni el concepto de causa ni el principio de causalidad.

Contra los que niegan, muchos escolásticos sostienen y defienden el valor ontológico analítico y trascendental del principio de causalidad.

Sea por tanto:

TESIS X

El principio de causalidad tiene:

1. Valor ontológico,
2. Analítico,
3. Trascendental.

Demostración de la Tesis.

Parte I (El principio de causalidad tiene valor ontológico). 432.

El valor ontológico del principio de causalidad no se puede probar directamente, como partiendo de otro principio, porque entonces se tendría una petición de principio en cuanto en el raciocinio el consecuente es efecto de las premisas: al haber un argumento, se supone que las premisas sean las verdaderas causas con relación al consecuente; por tanto se supone aquello que se debe probar.

El principio de causalidad se demuestra por reducción al principio de causalidad

La demostración, pues será indirecta por la reducción al principio de contradicción; quien niega la dependencia del ente que deviene (quien niega la dependencia del principio de causalidad) cae en contradicción; de donde, si se quiere evitar la contradicción (y la contradicción siempre se ha de evitar por aquel que debe construir la ciencia o simplemente conozca algo y juzgue de cualquier cosa) se tiene que admitir el principio de causalidad para que exprese el carácter de los entes. He aquí el proceso:

- 1) *Todo lo que es, es (principio de identidad); y consecuentemente: todo lo que es ente, en cuanto es, no puede ser no-ente (principio de contradicción).*

- 2) *Todo lo que es, es verdadero o sea, inteligible* (principio de inteligibilidad).
- 3) *Todo lo que es inteligible, tiene razón suficiente de su inteligibilidad* (principio de razón suficiente); si no se da ninguna razón suficiente, la razón del ente, o sea, lo explicativo del ente es el no-ente; por tanto el ente se entiende por el no-ente y el ente sería el no-ente.
- 4) *Todo ente, en cuanto es ente, tiene razón suficiente de sí.*
- 5) *La razón suficiente de la totalidad de los entes, en su esencia y en su existencia, se encuentran en la misma totalidad; pues fuera de la totalidad se daría solo el no-ente.*
- 6) *La razón suficiente de la existencia para algún ente está o en el mismo ente o en otro ente* (fuera del mismo).
- 7) *Todo ente, que no tiene en sí razón suficiente de su existencia, tiene y debe tenerla fuera de sí, en otro.*
- 8) *El ente deviniente* (que adquiere o pierde un acto de perfección, pero principalmente el ente como adquirente) *no tiene de sí la razón suficiente de su tránsito al ser*: si deviene hacia la perfección, no tiene su razón en sí (no de sí hace inteligible la perfección que tiene).
- 9) *El ente deviniente tiene y debe tener fuera de sí, o sea, en otro, la razón suficiente de su tránsito o del nuevo estado de ser.*
- 10) *El ente que tiene en otro la razón suficiente de su tránsito es ente dependiente.*

Por tanto: **el ente deviniente es dependiente.**

El proceso se reduce a esto: si el ente deviniente no fuera dependiente, sería y no sería deveniente: Sería porque pasa; no sería, porque no recibe de otro y por consiguiente tiene acto, o sea no es deveniente al acto; y esta es una reducción del principio de causalidad al principio de contradicción.

Nota. En cuanto es *un juicio de ideas (deviniente-dependiente; por eso es un juicio racional)*, el principio de causalidad *goza de evidencia lógica, o sea de verdad formal*; pero es hipotético, para **la realidad**; es decir, solo dice: *si es algo deviniente, este es dependiente*; el “ente deveniente” se presenta a nosotros por el conocimiento sensitivo e intelectual, cuya trascendencia y objetividad sabemos contra el inmanentismo idealista y el fenomenismo; luego, porque consta ontológicamente que se dan entes devinientes, ontológicamente consta que estos son dependientes.

433. **Parte II** (El principio de causalidad tiene valor ontológico).

El juicio analítico es aquel en el cual el predicado como pertenece a la razón del sujeto (como se contenga en la razón del sujeto en cuanto que o constituye su esencia o es su propio) se puede extraer por el análisis del sujeto. Es así que en el principio de causalidad el predicado se extrae por el análisis del sujeto. Luego el principio de causalidad es un juicio analítico.

Porque el predicado es de la razón del sujeto

La menor consta por la demostración de la primera parte de la tesis, en la cual por el análisis del ente deviniente argüimos el mismo ser dependiente.

Nota. Se debe notar que el juicio analítico no se debe entender como puramente explicativo de los términos aunque se diga algo nuevo.

Algunos escolásticos conceden que en el principio de causalidad el predicado no es idéntico al sujeto pero dicen que el predicado es su propio, o sea, su exigencia. Esto puede bastar para salvar el juicio analítico y la lo analítico del principio de causalidad.

Sin embargo, aún cuando el juicio analítico se entienda como aquel juicio en el cual el predicado es idéntico al sujeto, el principio de causalidad es un juicio analítico: *“dependiente”*, pues es lo mismo que *“deviniente”*; y esto, aunque no aparezca mas inmediatamente o sea, a la primera intuición, claramente se obtiene claramente por un análisis mayor y más profundo al menos en la fórmula propuesta por nosotros (y esto para que aparezca mejor lo analítico del principio de causalidad): *negar que el deviniente sea dependiente es lo mismo que negar el deviniente como deviniente, es decir, negar que el ente como tal sea ente como tal*

Puede alguno objetar (como lo hacen algunos escolásticos): si el principio de causalidad es analítico en cuanto el predicado es idéntico al sujeto, no es más extensivo, o sea, no ofrece el derecho de progresar de alguna cosa hacia otra; pues el predicado nada nuevo indica con relación al sujeto. En otras palabras *“deviniente”* es un concepto absoluto (el concepto de la cosa absoluta) o sea que se refiere a la cosa como es en sí, *“dependiente”* es un concepto relativo (un concepto que refiere la cosa hacia otro); luego se da el juicio analítico por la identidad del sujeto y el predicado.

La respuesta no se ve muy difícil *“deviniente”* a la primera intuición es un concepto absoluto; sin embargo si se considera *más íntimamente* (como lo hicimos en la demostración de la primera parte de la tesis), *se muestra como un verdadero concepto relativo*; y un concepto *aparentemente absoluto e implícitamente relativo*; porque dependiente no es sino deviniente explícitamente asumido de donde se tiene un juicio **deviniente (implícitamente dependiente) y dependiente**. Se tiene este juicio verdaderamente explicativo no solo nominal, sino de la cosa; sin embargo la explicación implica también la extensión, en cuanto dependiente (deviniente implícitamente considerado) va mas allá que deviniente, porque refiere el deviniente hacia otro.

El análisis no se debe tomar solo como una explicación nominal o descripción de las notas constitutivas de alguna cosa; el análisis es también una consideración compleja que la razón pone sobre la cosa para que la entienda suficientemente; por lo tanto en la consideración de la cosa deviniente no se debe considerar preferentemente *“la cosa”* que *“deviene”* sino *“la cosa deviniente”* de un modo unitario: si se considera deviniente como deviniente, este claramente se muestra como dependiente.

El principio de causalidad es pues un juicio analítico no mediato (no demostrado directamente) *ni muy inmediato*, sino suficientemente inmediato por la reflexión sobre el ente deviniente con auxilio del principio de contradicción y el de razón suficiente; en otras palabras: *el principio de causalidad es una proposición por sí evidente en cuanto así misma y (reflexivamente) en cuanto a nosotros.*

Porque los
conceptos que lo
constituyen son
trascendentales

Parte III (El principio de causalidad tiene valor trascendental).

Las nociones “deviniente” y “dependiente” se conectan esencialmente con la noción de “ente”; no indican el cuerpo o el espíritu, lo finito o lo infinito, lo pasado o lo futuro el calor o el frío, sino el ente deviniente y el ente dependiente, el ente dependiente del cual el depende el dependiente.

Es así que la noción de ente es trascendental.

Luego, también el principio de causalidad consta de la noción deviniente, es trascendental: vale para la experiencia y más allá de la experiencia.

De donde:

- 1) *Podemos tener en las cosas empíricas la cosa-causa, la cosa deviniente (afecto) y su nexa causal;*
- 2) *Podemos tener en las cosas empíricas la cosa deviniente y con ella la necesidad de afirmar la causa, que puede estar en la experiencia y la puede trascender.*

De hecho las más de las veces en las ciencias de algún fenómeno se infiere una causa que no es experimental (experimentable); en las ciencias experimentales la causa debe encontrarse ciertamente en la experiencia posible o sea, futura; pero esto no se requiere para la verdad del principio de causalidad: el ente deviniente es el ente que depende, de otro ente, donde quiera que se halle este último ente, ya dentro, ya fuera de la experiencia.

Ciertamente, para que el ente-causa se pueda colegir partiendo de la experiencia, se debe tener en la experiencia el ente-efecto o sea el ente deviniente; mas como el ente deviniente, en cuanto deviene, implica necesariamente un nexa necesario con el ente-causa (*no que procede necesariamente del ente causa, sino que necesariamente requiere el ente-causa, ya que esta sea libre ya que sea determinada*) puesto el ente deviniente se sigue la necesidad de poner el ente del cual depende (queda sin embargo por determinar la naturaleza de esta causa, porque el efecto se debe explicar proporcionalmente o sea, suficientemente por una causa; en la Teología racional se muestra que el mundo requiere una causa que de ninguna causa depende, es decir la causa primera e incausada.

Artículo II.

De la causa final.

(La Teleología)

435. I. Noción.

La causa final es el fin ($\tau \lambda \omicron \phi$), que finaliza (termina) la acción del agente y se dice **aquellos por cuya gracia algo se hace o por lo cual el agente opera** ($\tau \Pi \omicron \Rightarrow \nu \epsilon \kappa \alpha$).

La causalidad del fin es provocar, atraer hacia la acción; *mas atrae algo en cuanto es bueno* (verdadero o aparente); de donde *lo bueno y el fin se convierten; lo malo como malo no puede ser fin* (lo malo no puede finalizar).

Naturaleza del
fin

El fin es una
causa

El fin es *una verdadera causa*, porque *influye en el ser*; además, en el orden de la intención, el fin es *la primera causa*, porque el agente se mueve hacia la acción por el fin, el cual se obtiene por los medios.

Sobre la causalidad del fin se dan estas sentencias:

Axiomas del fin

- 1) *El fin es primero en la intención, último en ejecución*: Esto es: como el agente sea movido por un fin para obrar, el fin primero es intentado antes que la acción (el primero en la intención); pero como la acción obtenga el fin; el fin en orden de la acción o sea, de la ejecución es último, porque es precedida por la acción.
- 2) *Quien quiere el fin quiere los medios, porque los medios son para el fin*; irracionalmente obraría aquel que queriendo sinceramente el fin sinceramente no quiere los medios; puede querer estos o aquellos medios y errar acerca de los medios, pero, generalmente hablando, la intención de los medios (los medios y el fin son relativos y por consiguiente están juntamente en la naturaleza y en el conocimiento).
- 3) *Quien quiere el medio como medio quiere el fin*; porque la naturaleza del medio en cuanto tal, es que lleve hacia un fin.
- 4) *Los medios deben ser proporcionados al fin*; porque de otra manera no serían verdaderos medios.

El fin se puede considerar de tres maneras:

- 1) *Aquello que se apetece se dice **finis qui** (que es apetecido), o sea el bien que*;
- 2) *Aquel cuya conveniencia el finis qui se apetece se dice **finis cui**, o sea el bien al cual*;
- 3) *La consecución del finis qui se dice **finis quo**, el bien por el cual el fin cui adquiere el fin qui*.

Por ejemplo, la persona (finis cui) consigue (finis quo) su felicidad (finis qui); de donde la persona tiende a la consecución (finis quo) de la felicidad (finis qui) para sí (finis cui).

La tendencia hacia el fin se dice generalmente *finalidad o finalismo* que se puede dar de tres maneras: *ejecutivamente, aprensivamente y autodirectivamente*:

De varios modos
tiende al fin

- 1) **Ejecutivamente** solo tienden hacia el fin aquellos entes que carecen de conocimiento: las plantas y los minerales: tienden hacia aquello que es fin, aunque no lo conozcan.
- 2) **Aprensivamente** tienden hacia el fin, los animales conocen por el sentido la cosa, que es el fin, no el fin como fin: el perro, que tiende hacia la carne que se le presenta, tiende hacia la cosa que es para él el fin, pero no tiende hacia el fin conocido como fin y propuesto para sí como tal.
- 3) **Autodirectivamente** tienden hacia el fin los agentes intelectuales, los cuales conocen la cosa, que es el fin, y el fin como fin, de tal manera que se dirijan a sí mismos (se autodirijan) hacia el fin: la intelectualidad se conecta con la autoconciencia y la autodeterminación sobre el bien que ha de elegir.

436. II. Preguntas.

Sobre el fin se pueden hacer dos preguntas así como para la causalidad eficiente:

1. ¿La noción del fin es objetiva? O
 - ¿Se dan causas finales en las cosas? O
 - ¿El finalismo tiene valor objetivo o sea ontológico?
2. ¿Existe para el fin algún principio que tenga valor ontológico analítico y trascendental, que se llame principio de finalidad?

La primera pregunta trata sobre cierto hecho en la naturaleza y la objetividad de la noción del fin; la segunda, así como para la causalidad eficiente, trasciende el hecho y trata del principio de finalidad que se pueda y deba aplicarse a todos los entes.

*En cuanto a la primera pregunta los materialistas, los mecanicistas y los positivistas rechazan el finalismo en las cosas; acerca de todos los fenómenos los mismos sostienen que solo se puede decir: **es, porque**, no: **es, para que**; es decir, atribuyen valor solo a la explicación causal³¹ no a la explicación finalista de los fenómenos. Bacon, Descartes, Galileo, Spinoza y otros, indulgentes para con la consideración empírica o empírica-matemática o meramente matemática de las cosas, desprecian las causas finales como estériles para el progreso de las ciencias más bien antropomórficas (en cuanto a la finalidad no es el carácter propio de las cosas, sino más bien puesto por la consideración de la razón humana, que impone sus estados o modos de obrar a todas las cosas). Las ciencias modernas, principalmente la Física y la Biología, rechazaron y rechazan el finalismo, sin embargo, si la negación es fácil en la Física que se restringe a los fenómenos de movimiento, calor, sonido, etc., en la Biología los más recientes progresos de esta atribuyen a la ciencia un valor a la causalidad final.*

*En cuanto a la segunda pregunta es el mismo estudio que para el principio de causalidad, es decir, defendemos el valor ontológico, analítico y trascendental del principio de finalidad, así que se enuncia: **todo agente obra por un fin**.*

TESIS XI

1. **Se dan causas finales en las cosas.**
2. **El principio de finalidad tiene valor ontológico, analítico y trascendental.**

Demostración de la tesis:

437.

Parte I (Se dan causas finales en las cosas).

³¹ Aún la misma causalidad eficiente es explicada mal por los mecanicistas: en su doctrina la causa se reduce al fenómeno precedente y sin embargo necesitante; dos errores pues, se ciernen en la doctrina mecanicista acerca de la causalidad eficiente: a) niega un verdadero influjo; b) pone siempre un ligamen necesario entre dos fenómenos (determinismo); hoy día, sin embargo, se tiene una crisis del determinismo absoluto (de donde algunos piensan falsamente que de la crisis del determinismo ha salido la crisis de la misma causalidad en general).

La experiencia refiere el finalismo

- 1) *En el hombre* ciertamente está presente un modo de obrar hacia el fin: el hombre conoce el fin y se propone obtenerlo.
- 2) *En los animales y las plantas* la estructura y las funciones ciertamente muestran que está presente en el organismo animal y vegetal una tendencia armónica hacia la unidad.
- 3) *En los seres no vivientes* la afinidad química y el movimiento regular de los astros muestran determinada tendencia en el obrar.
- 4) *Los monstruos* (las excepciones), que se salen de la naturaleza, exhiben también una finalidad, al menos indirectamente; ya que si no se admite determinada tendencia en el obrar para las cosas naturales, no se entiende el monstruo; el monstruo se da en cuanto la cosa, que debería obrar de determinado modo, de hecho no obra de aquel modo.

Nota. Como aparece por la demostración, *el finalismo no se da cuando el agente se propone un fin*; para tener un fin basta que el agente obre de determinado modo; de donde *el determinismo natural no se opone al finalismo, antes bien es finalismo*, aunque carezca de una forma superior de tender hacia el fin, que es la forma del ente intelectual.

De donde se concluye: el finalismo está *presente en la naturaleza*; la cuestión es de que modo se explique el finalismo (si acaso se requiera el intelecto o no, para explicar el finalismo) es diferente la cuestión ya disputada: *pues la cuestión sobre la inteligibilidad del finalismo no pregunta que sea el finalismo, sino de que modo último se explique el finalismo*.

Además, por la demostración del finalismo en general, de ningún modo decimos que en nosotros esté presente el conocimiento de los fines particulares de todas las cosas; esto para nosotros es en extremo difícil; más aún imposible, porque los fines de todas las cosas se conocen por su autor

Aún más: el conocimiento de los fines no obsta al conocimiento de las causas eficientes, antes bien es muy útil, principalmente en los conocimientos biológicos, en los cuales los órganos se conocen mejor por la finalidad que se da en los mismos; efectivamente la moderna escuela constitucionalista en la medicina investiga también acerca de la armónica evolución del organismo hacia un fin único.

438.

Parte II (el principio de finalidad tiene valor ontológico, analítico y trascendental).

1. *El principio de finalidad tiene valor ontológico* (el realismo del principio de finalidad).

Todo agente tiene una determinada naturaleza y por consiguiente un determinado modo de obrar. Todo determinado modo de obrar es una determinada tendencia en el obrar. Toda determinada tendencia en el obrar tiene determinado efecto bueno. Todo determinado efecto bueno es aquello por el cual el agente opera, esto es el fin.

Luego, **todo agente obra por un fin**.

Más brevemente: todo agente es esto, luego es hacia esto. Si el agente tiene valor ontológico (si es ente) el principio de finalidad que expresa la ley de su acción, tiene valor ontológico.

II. *El principio de finalidad tiene valor analítico.*

Esto consta por el mismo proceso probativo de su ontología: el agente es siempre agente hacia algo, luego la tendencia hacia el fin se extrae del análisis del sujeto que es el ente agente. Lo analítico aparece mas claro por enunciando de este modo el principio: *todo agente es agente hacia el fin*; el predicado “agente hacia un fin” dice explícitamente aquello que está implícitamente en el sujeto “agente”.

III. *El principio de finalidad tiene valor trascendental.*

El principio de finalidad se compone de conceptos trascendentales: *ente, acción, fin*. El ente agente no se restringe a la experiencia, sino que vale también mas allá de la experiencia; igualmente el fin; si el principio se afirmara de los cuerpos y de los finitos, el valor estaría limitado a la experiencia; pero, todo lo que se dice del ente y de aquello que se deriva del ente tiene valor trascendental, como el mismo ente.

Nota. Después de dada la fundamentación del principio de finalidad y supuesta la existencia de Dios como causa inteligente, el principio se puede completar aun más para entender la raíz del finalismo. He aquí la enunciación completa: **todo agente obra por un fin intentado, es decir, por un fin propuesto por el ente intelectual.**

En efecto, el agente o está dotado de intelecto o no; si está dotado de intelecto conoce el fin y se lo propone, lo intenta; sin no está dotado de intelecto, o es una cosa natural (una obra de Dios) o es cosa artificial (una obra del hombre: la máquina, la casa el libro, la pintura, etc.): si es cosa natural, o sea obra de Dios, tiende hacia el fin intentado por Dios; si es cosa artificial tiende hacia el fin intentado por el artífice; por ejemplo el instinto de los animales tiene un finalismo intentado, no ciertamente por el mismo animal, sino por Dios creador inteligente; el reloj tiene un finalismo intentado no ciertamente por el mismo reloj, sino por un artífice inteligente.

La intelectualidad (la conciencia) se conecta, pues, necesariamente con el finalismo; no obstante ya próximamente (entre los entes intelectuales) ya remotamente (en todos los entes) El finalismo es el carácter propio de los entes o del ente, y esto se tiene independientemente de la conciencia; la inteligibilidad radical del finalismo requiere un ente intelectual dotado de conciencia; y esto se mostrará en la Teología racional.

ESCOLIO I
Clasificación de los fines.

439. I. *El fin a ejecutar, a obtener, a comunicar.*

- 1) **El fin efficendus** es el fin como el bien que no es, sino que será por la eficiencia de la causa: la casa por construir, la victoria por alcanzar, la ciencia por adquirir.
- 2) **El fin obtinendus** es el fin como bien que es y se debe obtener por la acción de la causa: la riqueza, Dios. Uno y otro fin están fuera de la causa agente, que tiende hacia aquellos.

- 3) **El fin comunicandus** es el fin como bien que se tiene y se comunica a otro por la propia acción: el fin del maestro es comunicar la ciencia propia; el fin de la creación es comunicar a las criaturas la bondad de Dios.

II. *El fin de la obra, el fin de la operación y el fin operante.*

- 1) **El finis operis** es el bien hacia el cual tiende de sí alguna cosa hecha (la obra): el fin del reloj es indicar las horas; el fin de la casa es la habitación.
- 2) **El finis operationis** es el bien hacia el cual tiende la operación o sea la acción: el fin de la acción edificativa es la casa, el fin de la limosna es la elevación del indigente.
- 3) **El finis operantis** es el bien hacia el cual tiende el mismo operante: el fin del operante en la limosna puede ser la vanidad; el fin del operante puede convenir con el fin de la obra o de la operación: el operante se puede proponer un fin hacia el cual tiende la obra a la operación en sí misma; pero puede también ser diferente y contrario.

III. *El fin próximo, intermedio y último.*

- 1) **El fin último secundum quid** es el fin último en determinado orden de acciones: por ejemplo, el fin último de los estudios es adquirir la ciencia; la ciencia por adquirir es el fin último secundum quid, es decir, en orden de los estudios (según un orden determinado).
- 2) **El fin último simpliciter** es el fin último de todas las acciones de algún ente; por ejemplo, el fin simplemente último del hombre es su felicidad; en este caso el fin último secundum quid se ordena hacia el fin último simpliciter.
- 3) **El fin simple y absolutamente último** es el fin último de todas las acciones de todos los entes: este fin es verdaderamente último, hacia el cual todos los otros fines se ordenan; en Teología racional veremos que el fin simple y absolutamente último es la gloria de Dios.

Como el fin último es aquel hacia el cual se ordenan los otros fines, o, por el cual son todos los otros fines, el principio de finalidad se puede aun completar de este modo: **todo agente obra por un fin y ciertamente último.**

La causalidad del fin conduce a la muy célebre sentencia: *el bien es difusivo de sí*. La verdad de la sentencia se prueba fácilmente: el agente obra por un fin, luego entonces obra por un bien; obra un semejante a sí (para que retorne un semejante o produzca un semejante), pero, como el agente es ente y el ente es bueno, lo bueno se hace efecto; por lo tanto *el ente-bueno, si obra, es difusivo de sí*.

Si el ente obra mal, este viene del ente, *no en cuanto es ente, sino en cuanto es un ente deficiente*, o sea, *limitado por la potencia o por el no-ser*. La íntima estructura compuesta de potencia y acto explica que el ente puede producir el mal; pero el ente como bueno es de sí difusivo.

ESCOLIO II
De la causalidad.

440.

Todo agente obra por un fin; sin embargo cada causa puede tener su propio fin; cuando sucede (ocurre) que dos causas, obrando por su fin, concurren de hecho por la propia tendencia para hacer algo, se tiene **la causalidad**, Por eso la causalidad no es cierta causa, sino que o es el mismo concurso fortuito de las causas o el efecto de este concurso.

Como se ve, *en Dios ninguna causalidad se puede dar*, porque el mismo todo lo prevé; para las criaturas se puede dar la causalidad cuando algo sucede además de la intención o además de la previsión o además de la inclinación de las causas. *El destino*, por consiguiente, *como fuerza ciega, nada es y nada puede explicar*; es más bien *un efecto e la imaginación* por aquello que el hombre no siempre es capaz de explicar los fenómenos conocidos.

ESCOLIO III
De la causa ejemplar.

441.

Con frecuencia los filósofos principalmente en la tradición platónica-agustiniana, hablan de *la causa ejemplar*, que se dice *ejemplar* o modelo en cuanto es algún ente ideal a cuya semejanza el agente opera.

Se pueden y se deben admitir *los ejemplares*, principalmente en el intelecto de Dios; los ejemplares son *las ideas de Dios (posibles, inteligibles, universales ante la cosa)*; sin embargo, no se puede admitir una causa ejemplar especial además de las cuatro predichas; pues la causa ejemplar se reduce a ellas:

- 1) *En cuanto que el ejemplar es puro ejemplar (modelo), se reduce a la causa formal*, porque esta se considera precedentemente a la unión con la materia o por la obra de *San Agustín*, ejemplares en la mente de Dios; pero son formas consideradas antecedentemente a la realización en la naturaleza (universales antes de la realidad).
- 2) *En cuanto el ejemplar ayuda y dirige la acción del agente, se reduce a la causa (co)eficiente.*
- 3) *En cuanto el ejemplar resplandece frente al agente y lo atrae para obrar, se reduce a la causa final.*

ESCOLIO IV
De la causa material y formal

442.

Una y otra causa son verdaderas causas, porque influyen en el ser; sin embargo, son causas intrínsecas o constitutivas, las cuales tienen entre sí relación de potencia y acto en la formación del compuesto.

La causa ejemplar es una causa formal extrínseca como forma concebida por la mente, pero aún no unida a la materia en la información.

La forma intrínseca (la forma unida a la materia) se considera doblemente:

- 1) *La forma de la parte* es la forma como concausa constitutiva: el alma con relación al cuerpo en el viviente, la forma sustancial con relación a la materia en cualquier cuerpo.
- 2) *La forma del todo* es la esencia de alguna cosa considerada sin las notas individuantes: la humanidad en este hombre, lo pétreo de la piedra, la animalidad en el animal, la entidad en el ente; en este sentido se entiende la forma cuando se trata de *abstraer la forma* (el concepto universal) de *las notas individuantes*.

ESCOLIO V

Del nexu de las causas y los efectos.

443.

Sobre la relación entre las causas esto se puede concluir de lo dicho.

- 1) *Las causas no se pueden considerar como varias especies de un solo género*, porque entre ellas la significación no es del todo unívoca: pues unas son causas constitutivas, otras constitutivas, otras efectivas; se tiene, sin embargo, algo en común que consiste en la influencia hacia alguna cosa en su entidad; el concepto de causa es, por tanto, análogo como el concepto de ente y de sustancia.

Así pues se puede predicar del ente finito e infinito, de la sustancia y del accidente en sentido sustancialmente diverso, pero bajo algún aspecto idéntico (como todos los conceptos análogos).

- 2) *Todas las causas se pueden atribuir a Dios, excepto la causa material*; así que podemos decir que la causa formal (como pura esencia), eficiente y final tienen valor metafísico (se puede atribuir solo al ente), aunque se encuentren en la naturaleza (aunque sean también físicas); la causa material es más bien una causa física, o sea, que pertenece al orden de la naturaleza sensible, aunque su consideración pertenezca a la filosofía y no a las ciencias experimentales.

La clasificación aristotélica de las causas puede valer en el orden metafísico, pero si se incluye la causa material tiene más bien valor físico.

- 3) *La causa final es una causa verdadera y además la causa más bien excelente*, por su causalidad (por su influjo atractivo) obra la causa eficiente por lo cual se produce el compuesto de causa formal y material; la causa final se puede decir por tanto la causa de las causas.

En orden de la realidad, supuesta la creación, la causa material es la primera causa en cuanto el agente creado nada puede hacer sin la materia: el agente creado supone el ente, y hace que el ente sea tal ente porque su acción procede del ente hacia el ente, no del no-ente hacia el ente.

- 4) *Las causas son alternativas en cuanto tiene influencia recíproca*: la causa eficiente es movida por la causa final para obrar, pero el fin se obtiene por la causa eficiente; la causa material necesita de la causa formal para ser, pero la causa formal no subsistente (la forma que sea meramente formal) necesita unirse a la causa material.

La causalidad recíproca de las causas se da pues, en diverso género, ya que, por ejemplo, la causa eficiente no puede ser causa eficiente de su causa eficiente, etc.

Sobre la relación entre las causas y los efectos esto se puede decir:

- 1) *Si la causa se toma formalmente como causa* (con relación al efecto), *la causa y el efecto son simultáneos en el tiempo*, porque son *relativas al mismo tiempo en la naturaleza y el conocimiento*; si se toma materialmente, o sea, como cosa que es causa, la causa puede ser antes en el tiempo que su efecto; de donde no se puede decir que la causa no pueda ser primero que el efecto (en el racionalismo, en el cual todo se matematiza, es admitida esta absoluta simultaneidad entre la causa y el efecto).
- 2) *El efecto debe tener una causa proporcionada*, o sea, que sea suficiente para explicar el efecto, pero no se requiere que la causa proporcionada sea unívoca, es decir, de la misma naturaleza, excepto la generación, en la cual el origen de la producción es en semejanza de la naturaleza.
- 3) *El efecto indica la causa: el operar se sigue el ser, de donde el término de la operación expresa la naturaleza de la causa, de la cual es señal*. Sin embargo, como las causas pueden ser *unívocas, equívocas y análogas*, el efecto puede indicar la causa de diversa manera: o *indica solo la causalidad* (y entonces el efecto es *un vestigio*) ya indica de algún modo la naturaleza (y entonces es *imagen o semejanza*) Por ejemplo, las criaturas son un vestigio de Dios, pero el hombre refiere su imagen.

SUMARIO

1. La causa es algún principio; mas el principio es aquello que de algún modo procede de algo; el principio del que procede la inteligibilidad de la cosa es la razón; el principio del que procede el ser es la razón; el principio del que procede el ser es la causa. Se enumeran cuatro causas por Aristóteles: la causa material y formal (las causas intrínsecas y constitutivas), la causa eficiente y final (las causas extrínsecas); como de la causa material y formal sea el acto en Cosmología, en Ontología se trata de la causa eficiente y final.
2. La causa eficiente es una causa porque su acción produce un efecto distinto de sí; la causalidad de la causa eficiente es obrar o sea la acción, la cual es el ejercicio de la potencia activa. Son distintas la acción asumida simplemente de la ejecución y el movimiento: la acción asumida simplemente indica la procedencia de alguna cosa a la potencia activa; la ejecución indica la acción en cuanto no supone en el efecto algún ser (del no ser al ser); el movimiento supone el sujeto (la materia y la potencia) y es propia de las criaturas.
3. Acerca de la causalidad eficiente se dan dos cuestiones: la primera inquiriere si se dan causas eficientes en la naturaleza, la segunda inquiriere acerca del valor del principio de causalidad, el cual se considera como el principio más universal que regula el nexo entre el efecto y la causa eficiente.

444.

Los nominalistas, los empiristas, los positivistas, los kantianos, los ocasionalistas niegan que en las cosas se dé una verdadera causalidad eficiente: los primeros niegan absolutamente la realidad de la eficiencia, los ocasionalistas niegan la causalidad en las criaturas, las cuales serían mas bien una simple ocasión para la acción de Dios, que es la única causa.

Contra los ocasionalistas decimos que la causalidad eficiente en las criaturas no repugna, por el contrario conviene máximamente: para la causalidad eficiente pues no se requiere una potencia infinita de crear y además la potencia de Dios se muestra mejor si Dios da una causalidad eficiente en las criaturas.

Contra los demás decimos que la causalidad eficiente de nosotros se muestra por la experiencia y la razón, porque muestra un nexo necesario entre el ser de las cosas y de sus operaciones; además muchos absurdos se tienen en la negación de la causalidad: la ciencia no subsistiría, no se tendría una distinción suficiente entre los vivientes y los no vivientes, no se explicarían las impresiones de las cosas externas en nosotros.

4. En cuanto al principio de causalidad, cuya importancia en las ciencias a nadie escapa, el problema se da acerca de la fórmula y acerca del valor ontológico, analítico y trascendental. En todo el problema de la causalidad tenemos como adversarios a Hume y a Kant y sus seguidores. Las fórmulas más frecuentes entre los escolásticos modernos son: todo contingente exige un necesario, el ente por participación exige el ente por esencia, además de otras fórmulas tradicionales (todo lo que se mueve se mueve por otro, todo lo que se hace se hace por otro, todo lo que principio tiene una causa) nosotros proponemos la fórmula: todo deviniente es dependiente hacia una generalísima aplicación para hacer más fácil el uso en la ciencia, para hacer mas cómoda la defensa contra los adversarios.
5. El valor ontológico del principio de causalidad se prueba por esto que el predicado “dependiente se obtiene por el análisis del sujeto “deveiniente”. El valor trascendental del principio de causalidad se prueba por esto que las nociones “devinientes” se obtienen por el análisis del sujeto “dependiente”. El valor trascendental del principio de causalidad se prueba por que las nociones “devinientes” y “dependientes” se refieren a la noción “ente” la cual es una noción trascendental, que vale para la experiencia y más allá de la experiencia.
6. Acerca de la prioridad se tiene: prioridad de origen, de causa o de naturaleza, de tiempo.

La acción se divide de este modo: la creación o transmutación, la acción instantánea o sucesiva, immanente o transeúnte.

Los principios que responden a la acción son: la acción y la pasión no son dos cosas distintas, sino una cosa considerada de dos modos; no se da agente sin paciente, y viceversa; el agente obra semejante a sí mismo; no se da y no puede darse acción a distancia.

He aquí la clasificación de las causas eficientes:

La ocasión es aquello cuya causa obra especialmente; la condición es aquello que además del agente se requiere que se produzca el efecto.

7. El fin es aquello por cuya gracia algo se hace o por lo que opera el agente; la causalidad del fin es seducir, atraer; de donde el fin es una verdadera causa que influye realmente en el ser.

Suele distinguirse el fin qui (la cosa que se apetece), el fin cui (la persona en cuyo bien la cosa se apetece), el fin quo (la consecución del fin cui al fin quo).

La tendencia hacia el fin puede tenerse de tres maneras: ejecutivamente para todas las cosas reales, aprensivamente para todas las cosas cognoscibles, autodirectivamente para todas las cosas inteligibles, quienes conocen los fines como fines y aquello que se propongan sí mismos.

8. Para los fines se da un doble problema: el primero responde a la objetividad de la noción del fin, la segunda responde al valor del principio de finalidad, que es ontológico, analítico y trascendental así como se tiene en el principio de causalidad.

Contra los mecanicistas la existencia de la causa final en el mundo se prueba por el modo de obrar del hombre, de los animales y las plantas, de todas las cosas; los mismos monstruos confirman la existencia del finalismo en el mundo.

El principio de finalidad tiene valor ontológico, porque todo aquello, si obra es hacia esto; tiene valor analítico, porque la finalidad se extrae del análisis del mismo sujeto agente; tiene valor trascendental porque se compone de las nociones “ente” y “fin”, que son trascendentales (valen por la experiencia y más allá de la experiencia).

He aquí la clasificación de los fines:

La causalidad es el concurso fortuito de las causas o los efectos de este concurso; no puede entonces ser entendida como cierta causa.

La causa ejemplar no es una causa distinta de las otras, porque se reduce a estas, sobre todo a la causa formal, y puede ser considerada como una causa formal extrínseca.

Entre las causas se da el nexo, de tal manera que las causas se alternen a sí mismas son causas pero en diverso orden.

BIBLIOGRAFÍA

La consideración de las cuatro causas se encuentra suficientemente en los diálogos platónicos, cuyo título es Timaeo, pero una mas clara y definitiva división cuaternaria se debe a ARISTÓTELES, ya que el mismo propone en *Met.*, V, 1013 a; la causa eficiente se llama “principio de mutación” (*Fis.*, II, 3, 194b: αρχὴ μεταβολῆς). 445.

El principio de causalidad se enuncia de este modo: *todo lo que se hace se hace por otro* (*Met.*, VII, 8, 1033 a: $\neg \pi \tau \nu \phi \tau \epsilon \gamma \gamma \nu \epsilon \tau \alpha \iota \tau \pi \gamma \gamma \nu \mu \nu \omicron \nu$).

La doctrina tomista de las causas se encuentra en todas partes en la obra del Santo Doctor: de la existencia de las causas eficientes en la naturaleza Cf. *S. T.*, III, 62, para todo; de la causa final Cf. *S. T.*, I-II, 1, 1-2; *De Ver.*, 22, 2; *C. G.*, III, 2; acerca del principio de causalidad la fórmula tomista es la misma fórmula aristotélica (Todo lo que se mueve es movido por otro) o el ente por participación depende del ente por esencia (Cf. *S. T.*, I, 44, 1).

Entre los modernos:

A. PASTORE, *Il problema della causalita*, Torino 1921 (para la historia de la causa del problema de las causas).

MICHOTTE, *La perception de la causalité*, Louvain 1946 (para la objetividad de la noción de la causa eficiente).

C. FABRO, *La difesa critica del principio di causa, en la Rivista di filosofia neoscolastica*, 1936, pp.102-141.

IDEM, *L'origine psicologia della nozione di causa*, ibidem, 1937, pp. 207-244.

R. GARRIOGOU-LAGRANGE, *Le realisme du principe de finalite*, París 1932.

Apéndice I.

De las relaciones metafísicas tomistas con la filosofía griega y la revelación cristiana.

446. Muchos no escolásticos juzgan que la filosofía de S. Tomás nada sea sino la repetición de la filosofía griega, sobre todo la aristotélica, o simplemente la adaptación de aquella filosofía al Cristianismo, en verdad algunos juzgan que S. Tomás quiere conciliar cosas irreconciliables, es decir la revelación cristiana y la filosofía griega, que es esencialmente anticristiana.

En este apéndice nuestra intención es ofrecer ciertas anotaciones sobre como aparece una notable diferencia entre la metafísica tomista y la filosofía aristotélica, de la misma manera el tomismo se muestra, bajo el influjo de la filosofía griega y la revelación cristiana, como un verdadero sistema unitario.

Por todos es notado que la toda la filosofía platónica trata de la naturaleza (especialmente en los últimos diálogos), es una filosofía esencialmente metafísica, en cuanto todo el sistema platónico está en la consideración del ente trascendental del ente por la experiencia. El platonismo pues, entiende “el ente” (©v) como algo subsistente y trascendente, porque consume la índole absoluta del conocimiento humano: la belleza en sí, la verdad en sí, la bondad en sí etc. convienen en esto que son entes per se (τ® ©v καθᾶαλτο), esencialmente ente (™vτωφ ©v), totalmente ente (παvτελ|φ ©v); de ello podemos decir que verdaderamente “es”.

Además del ente (que verdaderamente sería ENTE) se dan las cosas sensibles, las cuales son mas bien participantes del ente, que tienden al ente en su generación o mutación incesante; toda cosa empírica es mas bien la imagen, la sombra, la imitación del movimiento del ente; la misma se constituye del ente y el no-ente, de la misma manera que se tiene una gran diferencia entre aquello que es un verdadero ente y la cosa sensible; el no-ente, que se encuentra en las cosas sensibles, no es el no-ente absoluto (la nada absoluta), sino el no-ente relativo o sea el no-ente como tal, del que fluye la estructura compuesta de las cosas sensibles: la misma no sustenta el ente sino solo participa. Por lo tanto el concepto fundamental del platonismo es el concepto de participación, porque se liga de algún modo el ente per se y al ente por participación (el ente perfecto y el ente imperfecto).

Como se ve el platonismo es mas bien negativo que una realidad natural, exalta al ente como una realidad trascendente: entonces es una doctrina estrictamente metafísica, sin embargo tiene dos inconvenientes:

- 1) La naturaleza móvil y sensible se desprecia en la doctrina platónica, como no sea el objeto de la verdadera ciencia y no sea verdaderamente consistente en sí;
- 2) El concepto de participación puede inducir al peligro de panteísmo o sea la doctrina que identifica a Dios y la naturaleza, como se puede ver el diálogo que se escribe en Timeo.

Aristóteles intentó corregir el platonismo, negando el mundo inteligible como algo que consiste en sí más allá de las cosas sensibles; mientras *Platón* ponía el dualismo en el no-ente (el no-ente absoluto o sea la nada, el no-ente relativo) *Aristóteles* pone el dualismo en el binomio: acto-potencia; por este binomio se parece mejor la naturaleza y se evita el panteísmo. Sin embargo el aristotelismo tiene muchos inconvenientes que aquí sirve exponer:

- 1) El binomio acto-potencia sirve a *Aristóteles* para llegar a la demostración de la existencia de Dios como motor inmóvil de toda la naturaleza, sin embargo sostiene que el acto siempre responde a la potencia, y por lo tanto las formas siempre responden a la materia: ningún acto sin potencia, ninguna forma sin materia; Dios, como acto sin potencia o forma sin materia; en presencia o, mejor contra sí materia eterna improducta y improducibile, por lo cual no llega a él; y de tal manera, mientras en los filósofos griegos restantes la eternidad de la materia se tiene de hecho como algo que pertenece a las tradiciones generales cosmogónicas, en *Aristóteles* aquella eternidad se tiene de derecho como requisito para la misma construcción de la cosa o generalmente en el sistema de las cosas; en la constitución de la doctrina: cada una de las formas responde a la materia, o en la misma constitución de la cosa o en la generación sistemática de las cosas, en la constitución de la cosa se tiene un dualismo de forma y materia en los cuerpos, en las

plantas, en los animales, en el hombre de tal manera que el alma nada sea sino la forma de los cuerpos o el acto primero de la materia; en la sistematicidad de las cosas se tiene a Dios, como acto puro o forma pura, y la materia como potencia pura, la cual por varias formas en sus mutaciones se atrae a la forma pura y hacia la misma tiende (de donde Dios es el motor inmóvil más bien como fin que como causa eficiente).

- 2) Consecuentemente, así como en el hombre el alma no puede existir separada del cuerpo, de la misma manera no puede tener una verdadera inmortalidad, así como Dios no puede hacer algo sin la materia y se limita en su conocimiento a la materia: Dios no conoce sino a sí mismo, no crea el mundo, no provee el mundo.
- 3) Y así en el aristotelismo la consideración de la naturaleza se exalta grandemente y en la metafísica el acto y la potencia sirven más bien a la física es decir a la mera explicación de los fenómenos naturales; por lo tanto el aristotelismo es menos metafísico que el platonismo; evita el panteísmo, pero Dios casi se rebaja como algo extrínseco a las cosas sensibles. Consecuentemente prevalece la costumbre en la historia de la filosofía de distinguir doble aristotelismo: a) *el aristotelismo ideal o metafísico*, el cual se encuentra en la doctrina del ente, de la analogía, del binomio acto-potencia, del fin, del Motor inmóvil; b) *el aristotelismo histórico o el aristotelismo*, así como *de hecho fue en la historia*, que se encuentra en la doctrina de la eternidad de la materia y el mundo, de la ignorancia de Dios acerca del mundo y de la carencia de providencia, de la mortalidad del alma etc.

Entre los SS. Padres la doctrina platónica naturalmente se prefiere a la doctrina aristotélica. Pues toda la revelación cristiana estaba en la exaltación de Dios, como aquello que simplemente “es” (Cf. *Ex.*, III, 14: “*Ego sum qui sum... Qui est misit me*”) y ha creado al mundo de la nada de la materia; además en la revelación cristiana por el concepto de creación se afirma la conservación y la providencia de Dios con respecto al mundo y, en el orden sobrenatural, la redención del hombre del pecado original, la posibilidad de obrar virtuosamente por la gracia de Cristo y en consecuencia merecer la gloria en la vida inmortal. El aristotelismo histórico o ignora o se opone a esta doctrina; luego aquel desprecio en los SS. Padres, y las alabanzas a *Platón*.

Entre los Padres sobresale *S. Agustín*, el cual elabora una gran obra al hacer una síntesis entre la revelación cristiana y la doctrina platónica; la creación y la redención son las ideas centrales en las doctrinas agustinianas, de tal manera que toda la especulación de Agustín se trate acerca de Dios y del alma. Agustín elevadamente proclama a Dios como la verdad y como el Ente, pero por el carácter frecuentemente ocasional de sus escritos, no presente un sistema con cierta especulación de todos modos compacto en sus escritos.

La metafísica con
San Agustín

Después de la revelación cristiana y de la exégesis agustiniana los doctores del medioevo siguen generalmente a *S. Agustín*; pero en el siglo XIII *S. Alberto Magno* y *S. Tomás*, ya sea por un fin estrictamente teórico, ya sea por impugnar el averroísmo que exaltaba el aristotelismo histórico, y dejaba abajo el aristotelismo ideal, formando un nuevo cuerpo doctrinal.

S. Tomás prueba especialmente el cuerpo doctrinal, en donde se encuentran todas aquellas verdades que pertenecen a la filosofía platónica-aristotélica y a la doctrina agustiniana: la síntesis de todos estos elementos constituyen aquello que de derecho es llamado tomismo.

Por el concepto cristiano de creación y el concepto de Dios que se exhibe como “**El que es**” *S. Tomás* asume la doctrina aristotélica del ente y aquello acerca del acto y la potencia en sentido estrictamente metafísico: mientras en *Aristóteles* el binomio *acto-potencia*, se reduce sin el residuo en el binomio *forma-materia*, en *S. Tomás* se tienen las dos reducciones: a) *la*

reducción metafísica, que es el *ser-esencia* (en cuanto el ser se tiene hacia la esencia así como el acto hacia la potencia) y b) *la reducción física*, que es *forma-materia* (en cuanto cualquier cosa sensible o natural se constituye de forma y materia así como el acto y la potencia).

En cuanto al binomio *acto-potencia* se reduce al binomio *forma-materia*, el tomismo retiene la física aristotélica (la filosofía aristotélica de la naturaleza) en cuanto aquel binomio *acto-potencia* se reduce al binomio *ser-esencia* del tomismo supera al aristotelismo histórico y agota la verdad del aristotelismo ideal, el cual exhibe la metafísica como la doctrina del ente y de aquello por lo cual se constituye el ente.

La composición de acto y potencia se proclama en el tomismo para todas las criaturas, mientras Dios se dice Acto puro (como veremos en la Teología racional); sin embargo en las criaturas espirituales el compuesto acto-potencia se convierte en el compuesto ente-esencia; en las criaturas corpóreas, además de la conversión dicha por el ser y la esencia no es su ser, sino tiene o participa del ser, mientras solo Dios es su ser (como lo vimos); por lo tanto todo ente creado es una esencia que participa el ser o un ente por participación (un ente participado), mientras Dios es un ente imparticipado o subsistente.

Como se ve, en la doctrina tomista, por el influjo de la revelación cristiana y consecuentemente con la exégesis agustiniana se tiene la síntesis del platonismo y el aristotelismo: el valor se tiene del concepto de participación, o sea, la participación fundamental se afirma con relación al ser, en cuanto se participa de la esencia (y en esto el tomismo es mas bien platónico) que aristotélico); además la participación salva bien la distinción y la trascendencia de Dios y el mundo y la consistencia del mundo, que se dice verdaderamente ente, aunque por participación.

De la conversión del binomio acto-potencia en el binomio ser-esencia sigue otro corolario de gran importancia: mientras en el aristotelismo se reputaba de imposible el tránsito de del no-ser al ser (porque toda mutación o movimiento se dice tránsito de potencia o de materia hacia el acto, de tal manera que siempre se exija la materia y la creación escapa a la imposibilidad), en el tomismo la esencia participante es el tránsito verdadero del no-ser absoluto al ser, que alcanza la esencia (de donde se tiene un ente contingente o sea posible ser y no ser); y así se restituye la posibilidad de la creación. Consecuentemente se nota bien que la doctrina aristotélica de la analogía del ente, conectada con la doctrina platónica de la participación (la cual se exhibe principalmente en la esencia que participa el ser), ayuda a la doctrina que proclama al mismo tiempo la distinción especialmente de Dios con relación al mundo.

Por la conversión predicha ayuda para sostener mejor la espiritualidad y la inmortalidad del alma humana, la cual aunque sea forma del cuerpo, sin embargo es una sustancia verdaderamente espiritual o sea, capaz de existir y operar separada de la materia; sin embargo la misma costa de ser y de esencia.

Además, mientras en las cosas corpóreas el principio de individuación y de multiplicación es la materia signada de cantidad (la materia es la potencia en relación con el acto-forma, porque el acto se limita por la potencia), en las cosas espirituales el principio de multiplicidad es la esencia, que es la potencia con relación al ser: *la esencia participa el ser y participando el ser, plurifica el ser.*

Y así el tomismo es más verdadero, más noble y más metafísico que el aristotelismo, porque considera mas al ente en su pura concepción; la misma doctrina de la sustancia y el accidente fundida se renueva en el tomismo por le influjo de la conversión predicha: las categorías no se exhiben, así como en el aristotelismo, como meras consideraciones del orden físico, de tal

manera que todo se reduzca a la sustancia o al accidente; la acción, la cualidad y la relación se consideran mas profundamente en un orden estrictamente metafísico o superfísico.

En la historia de la filosofía el tomismo constituye el punto de equilibrio entre la tendencia platónica y aristotélica por la ponderación simultánea física y la metafísica de la realidad; además cuantos ya contra el tomismo, vuelven a tomar el platonismo puro o el aristotelismo puro concurren en grandes peligros ya sea en el sentido metafísico o metafísico.

Pues el platonismo puro incurre en el peligro de panteísmo por la doctrina de la participación, cuya exageración se tiene en los místicos heterodoxos (*Scoto Eirigena, Nicolaus Cusanus, Eckart*) y en los filósofos adictos al ontologismo (*Malebranche, Giobert*); el platonismo pues tiende a la exaltación del inteligible puro, además de que atribuye al hombre una visión inmediata, y al desprecio de la naturaleza y de la ciencia física.

El aristotelismo incurre en el peligro del puro fisismo exagerado, así como puede verse en los filósofos aristotélicos heterodoxos del renacimiento; el mismo *Galileo*, aunque refutó muchas doctrinas aristotélicas es mas bien aristotélico en la exaltación de la investigación física contra la investigación estrictamente metafísica; así los empiristas y los positivistas pueden de algún modo devolver como propias las doctrinas al aristotelismo histórico, porque Aristóteles es mas y en sus discípulos es demasiado complaciente el estudio de la naturaleza.

En el tomismo se salva plenamente la metafísica en la investigación acerca de toda la realidad y la física en la investigación acerca de la naturaleza; se resume la sustancia del platonismo, además mediante la corrección agustiniana por el concepto cristiano de la creación y el método aristotélico todo es considerado bajo las especies del acto y la potencia, supuesta la analogía del ente.

Y así el tomismo no es una mera yuxtaposición del aristotelismo y del cristianismo, sino una síntesis nueva y orgánica, en la que todo verdadero platonismo, aristotelismo y agustinismo milagrosa y sólidamente se unen.

BIBLIOGRAFÍA

- E. GILSON, *Le tomisme*, Strasbourg, 1920.
 F. OLIGATI, *L'anima di D. Tommaso*, Milano 1925.
 G. DI NAPOLI, *L'idea dell'essere da Parmenide ad Aristotele*, in *Rivista di filosofia neoscolastica*. 1947, pp. 159.237.
 G. M. MANSER, *Das Wesen des Thomismus*, Fribourg 1932.
 C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Milano 1939.
 C. GIACON, *Le grandi tesi del tomismo*, Milano 1946.
 F. OLIGATI, *I fondamenti della filosofia classica*, Milano 1950.

Apéndice II

Metafísica del ente, metafísica de la esencia, metafísica de la existencia.

En la metafísica tomista el centro se constituye por el ente, que es el synolum (el compuesto) de esencia y ser (de existencia), de tal manera que puede y debe decirse metafísica del ente (la metafísica del ser); el ente debe concebirse de un modo unitario por una síntesis de esencia y ser, no se tiene una subordinación de uno hacia otro componente: ni la esencia vale mas que el ser, ni el ser vale mas que la esencia: la estructura de cada uno de los entes

447.

se comprende absolutamente de esencia y ser, entre los cuales se tiene una relación trascendental, que puede ser o relación de identidad (así como en Dios) o de participación (así como en la criatura).

Pues en Dios la esencia no vale mas que el ser; sin embargo en la criatura la esencia sin la existencia es aún algo meramente conceptual: la esencia es al ser así como el ser es a la esencia, fuera de su síntesis nada actual se tiene.

Tantas veces en la historia de la filosofía la síntesis íntima de la esencia y el ser es abrupta o se tiene un esencialismo (el racionalismo, abstraccionismo, apriorismo, panlogismo, trascendentalismo etc.) o el existencialismo (el empirismo, el positivismo, el historicismo, el existencialismo contemporáneo etc.).

El esencialismo se tiene de algún modo en la filosofía griega, el cual considera mas bien la significación (la esencia) del ente, que es algo que pertenece al orden conceptual; pero se tiene también en la filosofía escolástica, la cual considera demasiado el ente asumido nominalmente, de tal manera que se niegue la connotación en cuanto al ser o sea, la existencia (*Suárez*), y en las filosofías racionalistas, que lo establecen en la consideración de las ideas o de los posibles (*Descartes, Spinoza, Leibniz, Wolf*; y de algún modo *Kant, Hegel* y generalmente los filósofos idealistas en cuanto al método apriorístico a través de la dialéctica del concepto).

El existencialismo tiende a lo concreto, a lo que es aquí y ahora, a las situaciones particulares, a la fenomenología de la vida cognoscitiva y afectiva, a los hechos etc.

Mientras el esencialismo exalta la razón y el inmovilismo de los conceptos por los cuales y acerca de los cuales construye complejos sistemas, el existencialismo por el amor a las cosas concretas desprecia “el espíritu del sistema” y considera cada una de las cosas encerradas en su individualidad; el esencialismo tiende a la exaltación de la ciencia, pero mortifica la complejidad de la vida; el existencialismo tiende a la exaltación de la vida, pero mortifica la significación ideal de las cosas, de tal manera que ninguna ordenación orgánica puede hacerse acerca de los hechos y las situaciones; mientras el esencialismo conduce al hiperracionalismo, el existencialismo conduce al irracionalismo.

El esencialismo puede decirse metafísica de la esencia, el existencialismo puede decirse metafísica de la existencia; ambas son incompletas; de tal manera que si se suman exclusivamente deben ser falsas. La verdad se tiene en la síntesis de sus verdades parciales, considerando al mismo tiempo la realidad como el ente, en cuanto synolum de la esencia y la existencia; en esta consideración unitaria se salvan la exigencia de la razón (para encontrar la significación de las cosas y consecuentemente la posibilidad de los sistemas científicos) y las exigencias de las cosas concretas (para hacer grande la complejidad ontológica de la realidad, la cual ningún modo puede contener dentro de los límites de la razón humana).

BIBLIOGRAFÍA

Además de las obras citadas en el Apéndice I, Cf.:
E GILSON, *L'être et l'essence*, París 1948.
A. MARC, *L'idée de l'être chez S. Tomás et dans la Scolastique postérieure*, París 1933.

Apéndice III. **Metafísica del ente y metafísica del bien.**

La metafísica tomista muy frecuentemente decimos, es una metafísica del ente, en cuanto el concepto central de aquella metafísica es el concepto del ente: la realidad se concibe como ente, sus propiedades y sus principios se consideran como una visión universalísima de toda la realidad.

En la filosofía platónica, como dijimos, el ente se considera máximamente, pero el ente se concibe más bien como el bien, de lo que todos tienen ser e inteligibilidad (Cf. *La República* VI. 509b); por el influjo de *Platón* el neoplatonismo (*Plotino* y sus seguidores) consideran la realidad más bien como el bien, que se opone a la materia como el mal; el neoplatonismo entonces se exhibe como una metafísica del bien.

En la línea del neoplatonismo se encuentran muchos místicos cristianos y otros heterodoxos (*Leo Hebraeus* en los tiempos del renacimiento); sin embargo *S. Buenaventura* se esfuerza en conciliar la metafísica del ente con la metafísica del bien: en la obra *Itinerario de la mente en Dios* el concepto principal es el concepto del bien, de tal manera que Dios se exhiba como el bien más bien que el ente; en los comentarios al *Hexaemeron* (X, 10) *S. Buenaventura* retiene la centralidad del ente; podemos decir que *S. Buenaventura* es más bien un místico que un filósofo.

Por el influjo kantiano (*Crítica de la razón práctica*) muchos filósofos modernos oponen la metafísica del bien a la metafísica del ente; según ellos mismos indica algún ideal, que es capaz de atraer al hombre y producir un progreso; esta teoría coincide con aquella filosofía, que se llama filosofía del valor (*Wertphilosophie*), de la cual en otro momento hemos hablado (Cf. *Ontología* no. 350); sin embargo bien y atentamente distinta es esta metafísica del bien de la metafísica del bien de los antiguos: entre los antiguos la misma realidad se concebía en sí los principios como el bien, entre los modernos el bien o el valor es más bien algo ideal.

Entregamos ya este juicio de la filosofía del valor: acerca de las cuestiones generales decimos que la metafísica del bien no es despreciando ni prefiriendo la metafísica del ente:

No es despreciando, porque el bien es un concepto de gran importancia en la construcción filosófica: el mismo finalismo universal se rige por el concepto del bien; como el bien y el fin se conviertan perfectamente; sobre todo en las doctrinas místicas el concepto del bien es fundamental; además en el orden sobrenatural, como la paternidad de Dios y la misericordia del Hijo Redentor intermedia máximamente, el concepto del bien prevalece en cuanto al concepto del ente.

Sin embargo la metafísica del bien no es preferida en el orden especulativo, porque el bien no es sino el mismo ente en cuanto se considera como una relación trascendental hacia el apetito como que conviene a él; por lo tanto la metafísica del bien no es sino la parte más general de la metafísica del ente, contra el dualismo maniqueo (el bien y el mal como ambos positivos de los entes) y el pesimismo.

S. Tomás nota bien la prevalencia del ente con relación al bien hablando del nombre de Dios: *“Este nombre del bien es el principal nombre de Dios en cuanto es causa; mas no simpliciter; porque es absolutamente preinteligible de la causa”* (*S. T.*, I, 13, 11, a 3).

Esto puede sacarse en cuanto el intelectualismo tomista no se opone al voluntarismo bonaventuriano, con tal que, en la línea especulativa sea una filosofía teórica, el ente se conciba como lo primero que constituya la realidad; más bien decimos que es el voluntarismo (el afectivismo, el sentimentalismo, el serafismo, el misticismo etc.) el que debe aceptar la

luz y la regla del intelectualismo y la metafísica del ente, para con esto evitar las exageraciones fantásticas.

BIBLIOGRAFÍA

Hoy se tienen muchos tratados del valor de tal manera que con frecuencia la *Axiología* se oponga a la *Ontología*.

Acerca de la historia de los valores Cf. F. J. v. RINTELEN, *Das philosophische Wertproblem*, I. Halle 1932.

Apéndice IV. Metafísica del ente y metafísica de la persona.

449.

Ciertamente algunos suelen oponer la metafísica tomista con la metafísica agustiniana la metafísica agustiniana casi sería una metafísica de la persona (y por lo tanto una metafísica verdaderamente cristiana) y la metafísica tomista sería una metafísica del ente.

Aquí, quienes proclaman esta oposición e infieren de ella una preferencia al ser en la filosofía agustiniana de la filosofía tomista, dicen que después de la revelación cristiana no fueron recibidos mas aquellas cosas que tiene la filosofía griega: mientras la filosofía griega era mas bien una filosofía cosmológica (en cuanto consideraba mas bien la cosa o el ente), la filosofía verdaderamente cristiana considera y debe considerar mas bien a la persona humana en su espiritualidad, de tal manera que sea una verdadera filosofía espiritualista.

S. Agustín, dice lo mismo, ninguna consideración valora sino a Dios y al alma, es decir el espíritu (increado y creado), aproximando la consideración del mundo y de conceptos esencialmente mundanos, como es el concepto del ente: la autoconciencia, la voluntad, la libertad, la verdad, la creación, la providencia, la inmortalidad, la gracia etc., en los objetos de la especulación agustiniana. En el medioevo, y contra la filosofía escolástica se regresa a la cosmología griega, tratando del ente, de la materia y la forma, de la esencia y la existencia, de la causa eficiente, etc., la metafísica tomista es mas bien naturalista, no espiritualista e insuficiente llega a Dios, porque este se concibe naturalmente como El Motor y la Causa.

Este modo lo sienten muchos en Italia (*Carlini, Guzzo, Sciacca*) y en Francia (*Blondel, Lavalle, Marecel*); en contra de los mismos decimos dos cosas:

- 1) *S. Agustín* tiene ciertamente las doctrinas que dijimos antes, pero además tiene también la centralidad del concepto del ente, aunque carezca de un tratado expreso acerca del ente; Cf. *Conf.*, XIII, 31, 46; *De moribus Ecclesiae*, XIV, 24; *De Trin.*, I, 1, 2; la misma verdad con frecuencia se dice por *S. Agustín* "aquello que es" para unir la verdad con el ente (y este es el problema histórico-exegético en la mente de *S. Agustín*).
- 2) Acerca de los problemas teoréticos de la relación entre la metafísica y el ente y la metafísica de la persona decimos:
 - a) El concepto del ente no es un concepto naturalista o cosmológico; pues es un concepto trascendental; que vale para la experiencia y más allá de la experiencia.
 - b) Como decimos que Dios se constituye por el Ser no entendemos que Dios se constituya por el ente en común sino por el mismo Ser subsistente, así como lo veremos en Teología racional.

- c) El concepto de persona o se refiere al concepto del ente (para que se salve su valor ontológico) o se disuelva totalmente en una mera autoconciencia o en la mera libertad; por lo tanto el concepto (y la dignidad) de la persona no sino mas allá de la determinación del ente (la Persona = ente distinto subsistente intelectual, y por lo tanto provisto de autoconciencia y libertad); la disolución moderna de la persona en las doctrinas morales o jurídicas o sociológicas o económicas surge por el defecto de una verdadera doctrina metafísica de la persona como ente;
- d) El concepto de persona puede ser considerado primero en el orden del conocimiento humano o en el orden del tiempo en la consideración de las cosas; pues aquel, que refleja sobre la realidad para construir la filosofía, se advierte a sí mismo como “ego” (persona) y concluye su estudio por el concepto de persona; no obstante si el concepto de persona se considera primero es mas bien un concepto descriptivo o pre especulativo; si se considera al último, supone todo el estudio acerca del ente; el ente pues es el primer concepto en construcción reflexiva metafísica, en cuanto goza de una trascendencia absoluta de tal manera que todos (lo actual y lo posible) se comprendan en la consideración científica: primero que persona o espíritu o finito o infinito se tiene el ente, en cuanto la realidad se concibe como ente; hecha la reflexión sobre toda la realidad bajo el concepto del ente, el concepto de persona se posee adecuadamente en su valor ontológico y en su perfección moral y social.

Y así la metafísica de S. Tomás es una metafísica del ente pero no excluye la metafísica de la persona, sin duda la incluye y la debe incluir, en cuanto el concepto de persona consume el concepto del ente; de hecho con S. Tomás el concepto de persona goza de una gran consideración porque según el mismo persona “*significa aquello que es perfectísimo en toda su naturaleza*” o sea el conjunto de los entes (S. T. I, 29, 3); aquello que es completamente ente, no es un accidente ni mera esencia ni una naturaleza abstracta ni un supuesto, sino persona: todas son y se llaman entes en cuanto o se ordenan la persona o surgen por la persona (subsistente inteligente).

Entonces no se da oposición entre la metafísica del ente y la metafísica de la persona, entre la metafísica agustiniana y la metafísica tomista; también decimos que la metafísica agustiniana conduce la metafísica tomista, en todos los problemas y en todas las soluciones del agustinismo se salvan sólidamente por la consideración universalísima de las cosas bajo la especie del ente; ciertamente los problemas y las soluciones del agustinismo no ayudan en la metafísica tomista, pero tratan metódicamente sobre el fundamento del ente (la analogía, el acto y la potencia, la participación, la sustancia y el accidente etc.).

Los defensores de la metafísica de la persona aún pueden y deben conceder que con frecuencia los escolásticos modernos son demasiado indulgentes en la consideración del ente descuidando la consideración de la persona; así como Agustín conduce a Tomás comentador (a un profundo estudio metafísico de las cosas por el concepto del ente y consecuentemente de los principios), de la misma manera Tomás conduce a Agustín mediador (para ampliar mas el estudio de los problemas humanos en el complejo drama de la vida humana), en otras palabras es más rigurosa la metafísica tomista, intelectualista y sistemática, de ser llenada en el ejercicio de la consideración de la vida humana, por la ardiente mentalidad agustiniana (la sabiduría acerca del ente y la sabiduría acerca de la vida-historia deben unirse milagrosamente para consumir el estudio de toda la realidad).

BIBLIOGRAFÍA

Además de los tratados en las obras generales Cf.:

F. OLIGIATI, *Il concetto di metafisica e lo spiritualismo cristiano*, in *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1949, pp. 1-63.
IDEM, *La metafisica classica e le nuove correnti spiritualiste*, ibidem, 1949, pp. 401-443.

CONCEPTOS SINTÉTICOS DE LAS MATERIAS TRATADAS

I. Ontología.

1. *El conjunto de cosas se exhiben bien por nosotros muy universalmente como el ente y el synolum de la esencia y el ser: la esencia indica la significación (el significado, la significación Bedeutung) en cuanto aquello es algo que es lo que es; el ser es la actualidad de la esencia o aquello por lo que algo simple y absolutamente es. La noción del ente es simplísima, comúnísima, trascendental, análoga y se contrae hacia sus inferiores por el modo de expresión del concepto (Tesis I).* 450.

“Por lo que se constituye el ente” (La Ontología es la ciencia “que considera al ente y aquello por lo cual se constituye el ente”) son los conceptos trascendentales, los estados, las categorías, la causalidad.

2. *Las propiedades trascendentales (la trascendentabilidad) son los aspectos del ente como ente, o sea según los modos por los cuales puede ser considerado el ente en cuanto ente; por lo tanto se consideran todos los entes (finitos e infinitos, corpóreos y espirituales, sustancias o accidentes etc.). Se enumeran tres propiedades trascendentales: unidad, verdad, bondad.*

La unidad considera el ente absolutamente en sí mismo como indiviso en sí e idéntico a sí mismo (opuesto al no-ente); la verdad considera el ente con relación al conocimiento y especialmente al conocimiento intelectual; la bondad considera al ente con relación al apetito como algo que conviene. Entre la trascendencia y el ente, así como entre la misma trascendencia, se da solo una distinción virtual (razón del racionante) ampliamente presiciva o imperfecta (Tesis II).

3. *El ente actual o está simplemente en acto (acto puro) o se desarrolla por el acto y la potencia: por el dualismo del acto y la potencia se infiere por la mutación de las cosas como la teoría que explica la misma mutación; mas como considera al ente, la trascendentabilidad del ente según la trascendentabilidad del acto y la potencia, es decir el acto y la potencia valen para la experiencia y más allá de la experiencia. La estructura del ente finito por el acto y la potencia es de gran importancia (Tesis III) y su primera y gran aplicación es la estructura del ser y la esencia en todo ente finito, de tal manera que todo ente finito sea una esencia que participa del ser y por lo tanto es un ente participado (Tesis IV.)*

Lo posible tiene ser en la mente, pero se refiere al ente actual, que puede hacerse actual (lo posible = ente ideal apto para existir); lo posible es entonces un ente en cuanto es meramente inteligible y tiene el fundamento de su inteligibilidad en el intelecto y en la esencia de Dios (Tesis V); Entonces Dios es el fundamento y la medida de toda inteligibilidad y de toda verdad. Así como por la analogía del ente se ve el panteísmo, de la misma manera por el acto y la potencia se ve en los dos excesos del inmovilismo y el movilismo universal.

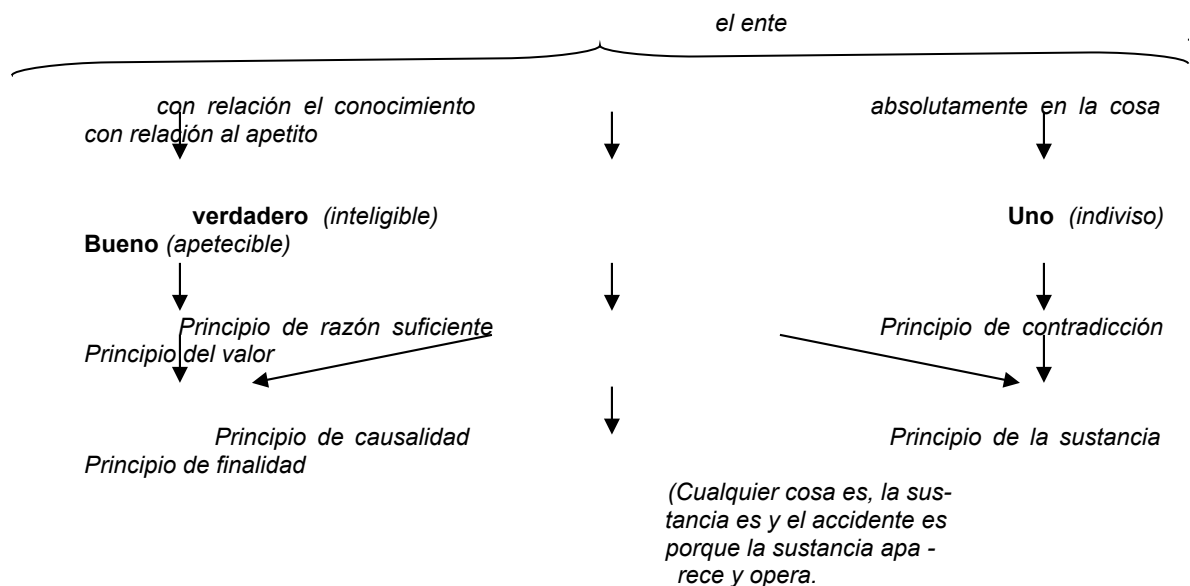
4. Las categorías son los modos más generales de ser del ente finito; la sustancia y el accidente; esta dualidad de las categorías se sacan de la misma mutación y la multiplicidad de las cosas; hay que entender bien esta diferencia entre los trascendentales (que convienen a todo ente) y las categorías (que convienen solo al ente finito).

La sustancia es mas que la esencia; también los accidentes tienen su esencia, pero la sustancia añade las esencias subsistentes; si la sustancia se entiende como un principio radical de la acción y la pasión, y se dice naturaleza; si la naturaleza se entiende como que tiene ser propio, es un supuesto; si el supuesto se considera como inteligente es persona (**Tesis VI-VIII**).

5. De la mutación de las cosas se infiere el concepto de causalidad el cual es de cuádruple: eficiente, material, (para las cosas corpóreas), formal y final.

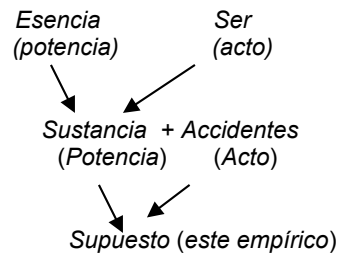
La causalidad eficiente verdaderamente está presente en las cosas (**Tesis IX**) y por ella se obtiene el principio de causalidad, el cual consta de valor ontológico, analítico y trascendental (**Tesis X**); del mismo modo la finalidad está presente en las cosas y por ella se obtiene el principio de finalidad la cual consta también de un valor triple así como el principio de causalidad (**Tesis XI**).

6. De la consideración de las propiedades trascendentales y de las mutaciones de las cosas se tienen los principios que consideran el concepto del ente, de la sustancia y de las causas (eficiente y final según el siguiente esquema:

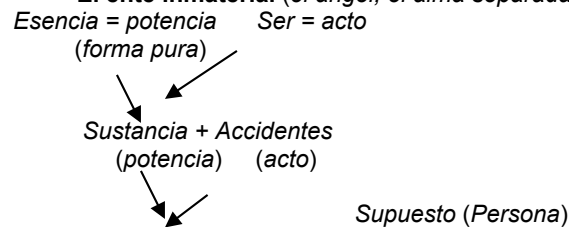


7. La estructura del acto y la potencia es universalísima en el ente finito (ya sea en la línea de la esencia o en la línea de la existencia) es un coprincipio indeterminado (determinable, determinado) cumple la función de la potencia; todo es un principio que determina que cumple la función del acto. De donde, es distinto el ente material del ente inmaterial en los entes finitos (participados, contingentes) tenemos:

El ente inmaterial (la cosa sensible)
Materia y forma
(potencia y acto)

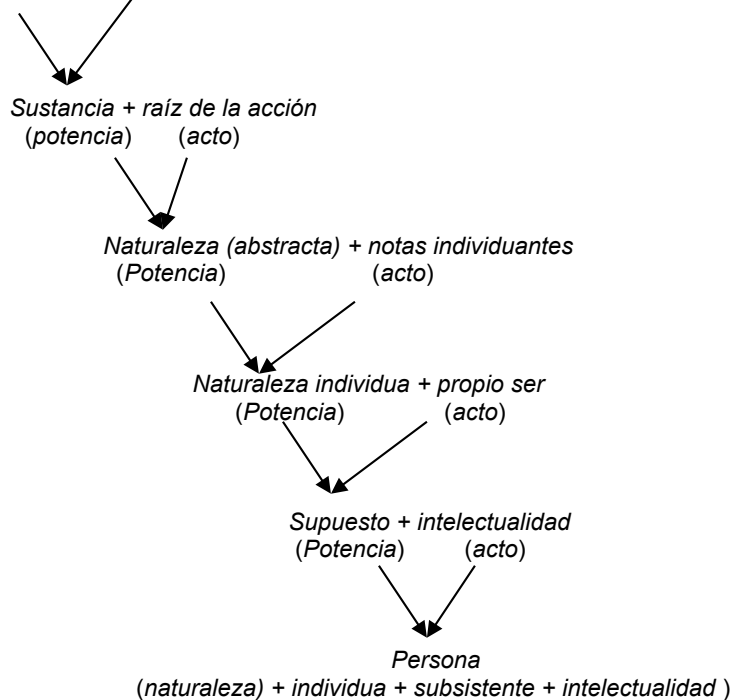


El ente inmaterial (el ángel, el alma separada)



8. El proceso ideal de la esencia a la persona (el proceso por el modo de expresión del concepto) se hace por el binomio acto-potencia.

Esencia + no inherente en otro (uno por sí)
(potencia) (acto)



Atiende también: siempre a la naturaleza individua la distinción entre la potencia y el acto es una distinción de razón, porque en la esencia de la sustancia, la naturaleza no se distingue realmente como sea de varios aspectos de la misma

cosa; sin embargo, según nuestra doctrina (contra Scoto, entre la naturaleza individua y el supuesto se da una distinción real porque el supuesto añade de la naturaleza individua su propio ser; igualmente en el supuesto y la persona está presente una distinción real, porque la persona añade al supuesto la intelectualidad.

Del concepto del ente y de la persona se da fácilmente un progreso hacia la Gnoseología.

II. Gnoseología.

En el texto procedimos analíticamente; ahora por los presupuestos de la Ontología 451. proponemos sintéticamente en las tesis gnoseológicas.

- 1. El ente es esencialmente verdadero o sea inteligible, su inteligibilidad (posibilidad) se funda en el intelecto de Dios; ya sea ente-inteligible o ente-inteligente son participaciones de Dios, que es el autor y el ente inteligible e inteligente (intelectual); aquello que se identifica en Dios (el inteligible y el intelecto) puede ser distinguido entitativamente (en la autoconciencia del ente inteligible y el ente inteligente se identifican; mas el acto de intelección no se identifica con el ente inteligente): pero por la unidad de Dios y su suma verdad surge entre el ente y el intelecto creado una relación trascendental de conformidad o de adecuación que se llama verdad.*

Como la verdad ontológica sea verdaderamente del ente (la inteligibilidad) debe unirse la verdad lógica o sea la verdad de la mente; el mismo resplandor del ente en cuanto está presente en la mente arrastra al asentimiento es la evidencia objetiva, la cual se tiene en todo conocimiento verdadero, pero radicalmente en la autoconciencia y en el principio de contradicción.

Luego el intelecto es una facultad del ente, tiende (in-tendit) al ente; y el ente es el objeto adecuado del intelecto, tiende (in-tendit) al intelecto. Y además está presente el finalismo del ente hacia la mente y la mente hacia el ente: el conocimiento es esencialmente hacia el ente, como ente, por el ente: y la fecundidad del principio de finalidad, la fuerza cuyo fundamento se rechaza el escepticismo y cada una de las dudas reales, sistemática o metódica (Tesis I-II).

- 2. Si la evidencia objetiva es el criterio de certeza y de la verdad lógica, lógicamente de derecho se infiere la necesidad absoluta de la verdad, la cual se funda en la necesidad del ente; todo es en cuanto es, es y no puede no ser; por lo tanto es absurdo el relativismo sistemático, peligroso el relativismo metódico (Tesis III.).*

Además la potencialidad de la mente con respecto al ente en el conocimiento se demuestra claramente la trascendencia; y esto por el principio de causalidad, en cuanto la potencialidad (la mutación, el hacer, el devenir) el conocimiento necesita la actuación hacia el ente trascendental para el mismo conocimiento; se rechaza con derecho el inmanentismo gnoseológico del idealismo postkantiano (Tesis IV).

- 3. El finalismo de las facultades cognoscitivas exige también que cada una de las facultades se midan por el objeto propio; por lo tanto la percepción de lo concreto material debe ser suficiente objetiva o referirse a las cosas materiales así como son en sí, aunque en el conocimiento sensitivo puede tenerse alguna relatividad en razón*

de las exigencias vitales del sujeto de la ciencia; y se explica bien por el mismo principio de finalidad (TesisV).

Aunque más objetivo debe ser el conocimiento intelectual o el concepto, que se refiere precisamente al aspecto quiditativo de la realidad, aunque el modo en el que las cosas están en el intelecto no sea idéntico al modo como las cosas son en sí: la verdad o la fidelidad del conocimiento intelectual, que se hace por conceptos universales, exige que las cosas se aprendan así como son en sí, pero no exige que el conocimiento sea la cosa corpórea así como las cosas conocidas; la semejanza entre la cosa el conocimiento y el cognoscente es la intencionalidad, no física o entitativa. Entonces es falso el nominalismo, el ultrarealismo y el conceptualismo (el kantismo); el realismo intelectualista salva la individualidad concreta de las cosas y la necesidad-universalidad del conocimiento humano; en otras palabras: se tiene (el principio de finalidad) un verdadero dogmatismo intelectual hacia el ente así como es en sí (Maréchal); por lo demás el conocimiento sería un conocimiento de nada o sea ningún conocimiento (nada de conocimiento).

4. *De esta posición, de considerar al ente de varios modos se tienen las ciencias especulativas, cuya cumbre es la metafísica, que considera el ente en cuanto ente (Tesis IX).*

La deducción se justifica por el principio de causalidad y de contradicción: por el principio de causalidad, el cual puestas las premisas debe ser puesta la conclusión como sus efectos; del principio de contradicción, el cual puesta la identidad de dos cosas con una tercera de debe poner la identidad de las dos entre sí, respecto ala tercera sería y simultáneamente no sería lo mismo de sí misma.

La inducción se justifica igualmente por el principio de causalidad, porque el efecto debe ser explicado por una causa proporcionada; por el principio de finalidad, puesto que todo ente como sea esto, es determinado hacia esto (se justifica el principio de inducción; sin embargo el fundamento último de a inducción es siempre el principio de contradicción, el cual impide la negación de las conclusiones universales puestos los hechos o los fenómenos como pertenecientes a la naturaleza misma de las cosas consideradas.

El testimonio se justifica igualmente, porque la negación de su valor incide en la contradicción supuesta con certeza la autoridad del testigo.

Como consta y con frecuencia dijimos, el principio de contradicción, el cual considera al ente y por lo tanto opuesto al no-ente, es un principio fundamentalísimo y comunísimo en cuanto es el principio del ente (Ontología), la mente alcanza la verdad con certeza (Gnoseología), las reglas de la mente en la construcción de la ciencia del raciocinio (Lógica).

III. Sicología.

452. 1. *Por el principio de la sustancia (todo es, la sustancia es, y el accidente es lo que aparece y se opera en la sustancia) se afirma metafísicamente la sustancialidad del alma, la cual se demuestra por la autoconciencia; por el principio de causalidad (el efecto debe tener una causa proporcionada) se infiere la espiritualidad del alma humana de la espiritualidad sus operaciones y sus facultades (Tesis IX).*

2. *Además el compuesto de alma y cuerpo en el hombre se infiere por la naturaleza al mismo tiempo corpórea y espiritual de las operaciones del hombre mediante el principio de causalidad; como las operaciones orgánicas y espirituales se unan estrictamente, lógicamente se infiere que el alma y el cuerpo formen una sustancia verdaderamente una (un efecto esencialmente uno, con respecto a una causa esencialmente una); sin embargo la sustancia verdaderamente una (una per se) no puede tenerse si el alma y el cuerpo se tienen a su vez como la forma y la materia o sea como el acto y la potencia; por lo tanto la composición hylemórfica del hombre es la consecuente estructura del ente finito de acto y potencia (por las dos entidades en el acto no se hace uno per se); y así se excluye la forma escotista de la corporeidad y la pluralidad de las almas, y se concluye que cada uno de los hombres debe tener una alma intelectual como forma exclusiva de él (contra el averroísmo), la metempsychosis es falsa, el alma como forma está toda en todo el cuerpo y en cualquier parte del cuerpo (**Tesis X**).*
3. *Por el principio de causalidad se infiere que la cosa espiritual (como sea al menos intrínsecamente independientes de la materia o sea del sujeto-potencia) no puede tener origen sino por creación de Dios, de tal manera que el hombre no pueda provenir por la evolución del simio (**Tesis XI**); además por el principio de causalidad, puesta la espiritualidad del alma humana, la tesis de la espiritualidad conduce a la inmortalidad (en este lugar “la causa” se entiende como “razón ontológica”, en cuanto la esencia espiritual no puede tener corrupción; la demostración se hace con respecto a lo primero o sea a la esencia del alma hacia su consecuencia que es la inmortalidad); además también por el principio de causalidad se infiere la inmortalidad del alma en cuanto el alma tiende a la vida eterna en la consecución de la felicidad (**Tesis XII**).*
4. *Supuesta por la experiencia la existencia de las ideas universales (de las cuales el valor se defiende en Gnoseología) y la existencia del intelecto como una facultad distinta de los sentidos (**Tesis III**.) por la estructura hylemórfica del hombre (el principio de causalidad) y por el fin de la unión del alma y con el cuerpo (el principio de finalidad) se infiere que, aunque el objeto adecuado del intelecto humano sea el ente y el inteligible puro, su objeto propio o proporcionado es la esencia de las cosas materiales o el inteligible en el sensible y por el sensible; el intelecto humano está entonces en potencia para conocer y necesita actuar en las cosas fuera del alma (**Tesis IV**).*

*Y así el conocimiento intelectual procede y se prepara por el conocimiento sensitivo ya sea externo o interno: en la sensación externa la potencialidad del sentido necesita de la especie impresa, la cual actúa y determina el sentido; en los sentidos externos se tiene la especie expresa o sea la reproducción del objeto percibido o la nueva producción del objeto por la síntesis de los objetos percibidos (**Tesis I-II**).*

5. *Como el objeto del conocimiento este fuera del alma (por la trascendencia del conocimiento defendida en Gnoseología), el mismo debe ser unido al intelecto; pero, como el intelecto sea espiritual y las cosas como son en sí y en cuanto sentidas se conjugan con la materia, ninguna proporción está presente entre el objeto y el sujeto cognoscente; ambos están en estado de potencialidad: la cosa entendida está en potencia o sea remotamente inteligible y debe restituir al acto la inteligibilidad; el intelecto está en potencia inteligente y debe estar en acto inteligente.*

Como el intelecto (pasivo, posible) sea un acto inteligente, necesita ser determinado por el objeto; como el objeto sea acto inteligible debe ser purificado de su materialidad o espiritualizarse por una facultad espiritual esencialmente activa (el intelecto agente); y esto se requiere por el principio de causalidad; la espiritualización del objeto se tiene por la producción de la especie impresa; por el intelecto pasivo se determina para actualmente entender.

Luego mientras en el signo primero (antecedentemente) al conocimiento la cosa y el intelecto estaban en potencia (en cuanto al conocimiento), después de la determinación por la especie impresa el intelecto y la cosa son el mismo acto: el intelecto en acto es el intelecto (la cosa entendida) en acto (Tesis V). En esta intelección el intelecto posible, casi concibe por la fecundación del objeto por la especie impresa, aquella cosa-hace o se genera intencionalmente y se representa a sí misma por la especie expresa o la palabra que es la reconstrucción espiritual de la realidad del conocimiento (Tesis VI).

6. *Por el principio de finalidad está presente en el hombre el apetito o sea una tendencia hacia el bien, como el hombre sea un ente cognoscente (sensitivo e intelectual), su apetito es una verdadera facultad o apetito elícito: doble apetito sensitivo y el apetito intelectual o sea la voluntad (Tesis VII). Sin embargo la voluntad, por el principio de causalidad (o sea por “la razón ontológica” la intelectualidad, así como la demostración metafísica de la libertad sea a priori: el hombre es inteligente luego es libre) se demuestra la libertad o sea la capacidad de elegir entre varios bienes que el juicio mutable del intelecto aprende como la participación imperfecta del Bien como tal; la voluntad, puesta en acto y la necesidad acerca del fin o sea el Bien como tal, actúa por sí misma libremente acerca de los medios o de los bienes particulares, supuesto el concurso de Dios y el juicio último práctico el intelecto (Tesis VIII).*

453.

CONCLUSIÓN. Por aquello que dijimos se muestra muy claramente la amplitud, la profundidad y el equilibrio de la síntesis tomista, en la que sus partes tienen potencia y acto, esencia y existencia, materia y forma, unidad y multiplicidad, ser y devenir, sentido e intelecto, experiencia y razón, tradición y novedad, fe y ciencia, naturaleza y gracia; la filosofía tomista es eminentemente metafísica, la cual sin embargo no desprecia la ciencia, por el contrario la salva verdaderamente en su valor ontológico y universal, e introduce óptimamente en la teología; no desprecia el intelecto exaltando el sentido por motivos irracionales, y también fundamenta sólidamente las pruebas místicas verdaderamente ortodoxas; en consecuencia por derecho el tomismo puede decirse la mejor filosofía cristiana en cuanto muchos elementos propios deben surgir de la revelación y hacia ella conduce óptimamente.

La cumbre de la filosofía teórica y la metafísica es Dios, cuya consideración filosófica se tiene en la Teología racional, la cual puede y debe ser considerada como la corona de toda la filosofía y el fundamento de la Ética y de otras partes de la filosofía práctica.

El asenso hacia Dios es legítimo y necesario después de la justificación trascendental y de la objetividad del conocimiento (Gnoseología) y la demostración del valor del principio de contradicción, la causalidad y la finalidad: basta la experiencia de una cosa para, de la aplicación de los principios, lleguemos a afirmar la existencia de Dios.

Nota. Un ejemplar óptimo del método sintético, el cual seguimos en los presentes conceptos, se tiene en la obra de J. GRETT O. S. B., *Elementa philosophia aristotélico-thomisticae*, pero en otros, pocos aún, los escolásticos; por esto mismo se aplica la censura del dogmatismo exagerado, el cual proceda demasiado sintéticamente.

Es notado que el proceso sintético de la *Ontología* puede también ser aplicado óptimamente en la *Cosmología* ya sea para los cuerpos (*Somatología*: la materia y la forma como la potencia y el acto) o para los vivientes (*Biología*: la materia y el principio vital); esto también se considera para el alumno diligente

Í N D I C E

ONTOLOGÍA

INTRODUCCIÓN A LA METAFÍSICA.

I. Introducción	
histórica.....	237
II. Introducción	
teorética.....	239
III. Reivindicación y método de la	
Metafísica.....	240
IV. División de la	
Metafísica.....	241
V.	
Ontología.....	
.....	241
<i>Sinopsis de toda la</i>	
<i>Ontología</i>	242
<i>Bibliografía</i>	
.....	242
CAPÍTULO I.- Del ente y cada una de sus	
propiedades	243

<i>Artículo I.- De la noción de</i>	
ente.....	243
<i>Escolio I. De la</i>	
nada.....	248
<i>Escolio II. Del ente de</i>	
razón.....	249
<i>Artículo II. De las propiedades del</i>	
ente.....	250
<i>Escolio I. De la clasificación de la</i>	
unidad.....	252
<i>Escolio II. De la</i>	
identidad.....	253
<i>Escolio III. De la</i>	
distinción.....	253
<i>Escolio IV. De la clasificación del</i>	
bien.....	255
<i>Escolio V. Del</i>	
valor.....	256
<i>Escolio VI. De lo</i>	
malo.....	256
<i>Escolio VII. De los principios que responden al ente considerado bajo las</i>	
Propiedades	
trascendentales.....	258
<i>Sumario y</i>	
<i>Bibliografía.....</i>	260
CAPÍTULO II.- De los estados del	
ente.....	263
<i>Artículo I. De la estructura del ente</i>	
actual.....	263
1. De la estructura del ente actual en cuanto al acto y la	
potencia.....	263
<i>Escolio – De la potencia</i>	
obediencial.....	269
2. De la estructura del ente actual en cuanto a la esencia y la	
existencia.....	269
<i>Solución de las</i>	
<i>dificultades.....</i>	273
<i>Escolio –De los diversos estados de la</i>	
esencia.....	274
<i>Artículo II. Del ente</i>	
posible.....	275
<i>Sumario y</i>	
<i>Bibliografía.....</i>	280
CAPÍTULO III.- De las categorías del	
ente.....	283
<i>Artículo I.- De la</i>	
sustancia.....	283
1. De existencia de la	
sustancia.....	283
<i>Escolio I. De otras definiciones de</i>	
sustancia.....	287
<i>Escolio II. Del principio de individuación en las</i>	
sustancias.....	287

concreta.....	288
<i>Escolio I.</i> De los conceptos modernos de	
persona.....	291
<i>Escolio II.</i> De la dignidad de la	
persona.....	291
<i>Artículo II.-</i> Del	
accidente.....	292
1. De los accidentes en	
general.....	292
2. De los accidentes en	
particular.....	295
<i>Sumario y</i>	
<i>Bibliografía</i>	298
CAPÍTULO IV.- De las causas del	
ente	303
<i>Artículo I.-</i> De la causa	
eficiente.....	303
1. De la existencia de las causas	
eficientes.....	303
<i>Escolio I.</i> De los modos de	
prioridad.....	307
<i>Escolio II.</i> De la división del principio de	
acción.....	307
<i>Escolio III.</i> De la clasificación de las causas	
eficientes.....	308
<i>Escolio IV.</i> De la ocasión de la	
cantidad.....	310
2. Del principio de	
causalidad.....	311
<i>Artículo II.-</i> De la causa	
final.....	315
<i>Escolio I</i> Clasificación de los	
fines.....	318
<i>Escolio II.</i> De la	
causalidad.....	319
<i>Escolio III.</i> De la causa	
ejemplar.....	320
<i>Escolio IV.</i> De la causa material y	
formal.....	320
<i>Escolio V.</i> Del nexo de la causa y del	
efecto.....	320
<i>Sumario y</i>	
<i>Bibliografía</i>	321
<i>Apéndice I.</i> De la relación de la metafísica tomista con la filosofía griega	
y la revelación	
cristiana.....	324
<i>Bibliografía</i>	327
.....	327
<i>Apéndice II.</i> Metafísica del ente, metafísica de la esencia, metafísica	
de la	
existencia.....	327
327	

<i>Bibliografía</i>	
.....	328
<i>Apéndice III. Metafísica del ente y metafísica del bien</i>	328
<i>Bibliografía</i>	
.....	329
<i>Apéndice IV. Metafísica del ente y metafísica de la persona</i>	329
<i>Bibliografía</i>	
.....	330
<i>Conceptos sintéticos de las materias tratadas</i>	331