

# Fundamentación de una posible teología natural desde una clave tomista

LIC. ALBERTO JESÚS RODRÍGUEZ CILLERO  
*Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid*

Recibido: 3 marzo 2022

Aceptado: 23 agosto 2022

**Resumen:** Nuestro objetivo en este artículo es presentar los fundamentos de la teología natural desde una clave tomista, que podríamos sintetizar en la respuesta a la pregunta: ¿es posible para el hombre llegar a Dios con la sola razón? En la Encíclica *Fides et Ratio* el Papa Juan Pablo II lanzó a la Iglesia un desafío para que se diera, de manera clara y concisa, aunando fe y razón, una respuesta al mundo moderno sobre los grandes interrogantes que pesan sobre el hombre. Propone el Papa recuperar la *philosophia perennis*, de los doctores de la escolástica. Una filosofía asentada en los primeros principios de la razón; principios que santo Tomás de Aquino conocía bien, y cuya comprensión será de vital importancia, a fin de comprender su pensamiento.

**Palabras clave:** escolástica, fe, razón, santo Tomás de Aquino, teología natural.

**Abstract:** Our objective in this project consists in the exposition of the foundations of a Thomistic inspired natural theology, which we could synthesize by answering the question: is it possible for humankind to reach God by sole reason? In the Encyclical Letter *Fides et Ratio*, Pope John Paul II asked the Church to give a clear and precise answer to the modern world, joining both faith and reason, about the biggest questions around man. The Pope's proposition consists in recovering

the *philosophia perennis* of the Scholastic's doctors. A philosophy grounded in the main principles of reason; principles which Saint Thomas Aquinas knew well, and whose understanding would be crucial in order to understand his thinking.

**Keywords:** faith, natural theology, reason, saint Thomas Aquinas, scholasticism.

## I. ¿ES POSIBLE UNA TEOLOGÍA NATURAL? FUNDAMENTACIÓN ANTROPOLÓGICA Y TEOLÓGICA

Desde mediados del s. XIX pareciera que gran parte del pensamiento materialista consistiera en evidenciar cómo las creencias religiosas están, en gran parte, o del todo, infundadas. Así, pensadores de gran talla intelectual como Voltaire, Feuerbach, Comte, Nietzsche, etc. comenzarán a escribir obras en las que, de manera explícita se pone en duda la racionalidad del discurso religioso y los planteamientos que este propone.

Los creyentes, confrontados con argumentos de talante racionalista o evidencialista, no podrían presentar prueba alguna de credibilidad para sostener sus posturas, y por lo tanto, la conclusión necesaria es que todo lo religioso es mera fantasía o un delirio<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> “Al hablar de la fe como luz, podemos oír la objeción de muchos contemporáneos nuestros. En la época moderna se ha pensado que esa luz podía bastar para las sociedades antiguas, pero que ya no sirve para los tiempos nuevos, para el hombre adulto, ufano de su razón, ávido de explorar el futuro de una nueva forma. (...) La fe se veía como una luz ilusoria, que impedía al hombre seguir la audacia del saber. (...) La fe sería entonces como un espejismo que nos impide avanzar como hombres libres hacia el futuro. De esta manera, la fe ha acabado por ser asociada a la oscuridad. Se ha pensado poderla conservar, encontrando para ella un ámbito que le permita convivir con la luz de la razón. El espacio de la fe se crearía allí donde la luz de la razón no pudiera llegar, allí donde el hombre ya no pudiera tener certezas. La fe se ha visto así como un salto que damos en el vacío, por falta de luz, movidos por un sentimiento ciego; o como una luz subjetiva, capaz quizá de enardecer el corazón, de dar consuelo privado, pero que no se puede proponer a los demás como luz objetiva y común para alumbrar el camino. Poco a poco, sin embargo, se ha visto que la luz de la razón autónoma no logra iluminar suficientemente el futuro; al final, éste queda en la oscuridad, y deja al hombre con el miedo a lo desconocido. De este modo, el hombre ha renunciado a la búsqueda de una luz grande, de una verdad grande, y se ha contentado con pequeñas luces que alumbran el instante fugaz, pero que son incapaces de abrir el camino. Cuando falta la luz, todo se vuelve confuso, es imposible distinguir el bien del mal, la senda

Para poder entablar cualquier posible diálogo con estas posturas que defienden la irracionalidad de la religión, debemos establecer qué entendemos por Revelación, así como explicar si es posible afirmar, de manera racional, que Dios puede comunicarse con el hombre, y de qué medios se sirve para ello.

La Revelación consiste en la manifestación de verdades que antes estaban en la oscuridad, a las que no podíamos acceder por medio del solo acto intelectual<sup>2</sup>. Y, de producirse, esta Revelación conllevaría, como mínimo, dos sujetos: un ser que ignora algo y otro ser que lo puede manifestar y que, de hecho, lo hace.

En una aproximación teológica, la Revelación cristiana puede considerarse de dos modos, según su origen: natural y sobrenatural. La Revelación, en su sentido natural<sup>3</sup>, implicaría únicamente el acceso a Dios a través de lo creado por Él, es decir, a partir de la creación, sin necesidad de elevarse al orden de la gracia<sup>4</sup>. Todo hombre, de todo tiempo y lugar, incluso antes de la venida de Jesucristo, -he aquí la clave- podría llegar a conocer, con mayor o menor esfuerzo, la existencia de un Dios en sus más básicas características: omnipotencia, eternidad, etc.

Esta revelación natural, desde una perspectiva estrictamente intelectual, puede separarse del término “Revelación” que se ha manejado en la teología, al referirse esta, únicamente, a la Revelación que viene por y desde la persona de Jesucristo<sup>5</sup>. Esta Revelación<sup>6</sup> implicaría apelar

---

que lleva a la meta de aquella otra que nos hace dar vueltas y vueltas, sin una dirección fija” (FRANCISCO, *Encíclica*, “Lumen Fidei”, § 2-3, *Acta Apostolicae Sedis*, CV, (2013), 555-596).

<sup>2</sup> “Revelatio significat remotionem velaminis rei intelligentiam impediens” (Garrigou-Lagrange, Reginaldo, *De Revelatione*, I. Per Ecclesiam Catholicam Proposita, Librería Editrice Religiosa, Roma, 1950, 130).

<sup>3</sup> “Manifestatio veritatis divinae per creaturas naturaliter cognoscibiles secundum exercitium naturale nostrae rationis” (*Ibid.*, 131).

<sup>4</sup> “Eadem Sancta Mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse; invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur” (CONCILIO VATICANO I, Constitución dogmática “Dei Filius”, c. II De Revelatione, en *Acta Sanctae Sedis*, V, (1869-1870), 481-493).

<sup>5</sup> “Attamen placuisse eius sapientiae et bonitati, alia, eaque supernaturali via se ipsum ac aeterna voluntatis suae decreta humano generi revelare, dicente Apostolo: Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in Prophetis: novissime diebus istis locutus est nobis in Filio” (*Ibid.*).

<sup>6</sup> “Manifestationem veritatis per interventionem Dei praeter ordinem naturae” (GARRIGOU-LAGRANGE, Reginaldo, *op. cit.*, 131).

a realidades sobrenaturales, como la gracia, la virtud de la fe, etc. y se correspondería con un conocimiento más profundo de las realidades divinas, que quedarían inaccesibles a la sola razón, a saber: la Santísima Trinidad, la visión beatífica, etc.

Por el sentido y finalidad del artículo, únicamente nos ceñiremos a la primera: la natural, en tanto que es la única que apela a la sola razón en lo que refiere al conocimiento de Dios.

Habiendo, pues, delimitado el objeto de estudio al que nos vamos a dedicar, procuraremos determinar cuáles son las condiciones naturales con las que cuenta el hombre a la hora de poder llegar, por su sola razón, a la existencia de Dios, es decir: la fundamentación antropológica.

Partimos de una realidad que nadie podría negar: y es que el hombre, desde que es hombre, se ha formulado preguntas radicales, últimas, de carácter metafísico, en las que intentamos hallar un sentido a nuestra existencia. Una de ellas es la pregunta por el origen: ¿de dónde venimos? ¿Por y para qué estamos vivos? Otra puede ser la pregunta por el destino: ¿hay algo tras la muerte? ¿Desapareceremos sin más? Finalmente: ¿qué sentido tiene la vida, en su día a día, con sus alegrías y sus penas? Como preguntaba retóricamente Sócrates: “Mi querido Fedro, ¿adónde andas ahora y de dónde vienes?”<sup>7</sup>

Son preguntas que, sin importar el tiempo o el lugar, el hombre siempre se ha hecho y se hará. Sin embargo, encontramos que apelan a una realidad que, en cierto modo, nos supera, porque no nos podemos dar la respuesta nosotros mismos. Nos encontramos con una existencia que se nos da como don, que no pedimos, sino que recibimos. Es decir, partimos de una no-existencia previa.

En definitiva, son preguntas que implican al hombre en su totalidad. Cada persona, en su vida, busca de manera natural la respuesta a esos grandes interrogantes que nos presenta la misma existencia, porque todos deseamos ser felices, al hallar en esa felicidad un motivo para vivir<sup>8</sup>. Esto es algo que, por ejemplo, ya evidenciaba Aristóteles cuando

<sup>7</sup> PLATÓN, *Fedro*, en *Diálogos III*, Gredos, Madrid, 2006, 227a.

<sup>8</sup> “La condición subjetiva bajo la cual el hombre se puede poner un fin final (...) es la felicidad. Por consiguiente, el bien más alto posible en el mundo, y, en cuanto está en nosotros, el bien físico que hay que perseguir como fin final es la felicidad (...) Pero esas dos exigencias del fin final que nos es propuesto por la ley moral es imposible que nos las representemos, según todas nuestras facultades de la razón, como enlazadas por mediod e meras causas naturales (...) Por consiguiente, tenemos que admitir una causa moral del

al comienzo de la *Metafísica* afirmaba que todos los hombres desean saber por naturaleza<sup>9</sup>. Afirmación que encierra un profundo sentido antropológico, como explica el propio santo Tomás al exponerlo con su acostumbrada claridad<sup>10</sup>.

En el fondo, la pregunta que podría llegar a plantearse cualquier ser humano es: ¿podemos identificar la existencia de Dios con ese fundamento que dé respuesta a los interrogantes primordiales de la vida? Recordamos aquí la afirmación agustiniana, que a lo largo de tantos siglos ha sido leída, y que también hacemos nuestra: “Con todo, quiere alabarte el hombre, pequeña parte de tu creación. Tú mismo le excitas a ello, haciendo que se deleite en alabarte, porque nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti”<sup>11</sup>.

En esta cita, cuando san Agustín apela al corazón humano, no se está refiriendo a una sola parte del hombre, a saber: la sede de las emociones,

---

mundo (un creador del mundo) para proponernos un fin final conformemente a la ley moral, y tan necesario como es ese fin, así de necesario es admitir lo primero, a saber, que hay un Dios” (KANT, Immanuel, *Crítica del Juicio*, en *Kant II*, Gredos, Madrid, 2010, 301-604, Ak. V, 450).

<sup>9</sup> “Todos los hombres por naturaleza desean saber” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 2007, 980a).

<sup>10</sup> El santo explica este deseo natural de saber que existe en todo hombre en un triple nivel: a) En la tendencia espontánea y natural de lo imperfecto a la perfección, del entendimiento en potencia al entendimiento en acto, de la inteligencia potencial a la inteligencia actual; b) En la inclinación natural de toda substancia a su perfección propia, que es, en el caso del hombre, saber, entender, en tanto que es la acción más propia del hombre, y que le distingue de las demás criaturas. Por tanto, no hay nada más natural en el hombre que el deseo de saber y conocer las causas y principios; c) Porque por este medio de conocer se da en el hombre un acercamiento o unión con la suprema inteligencia, que será fuente de completa felicidad: “Cuius ratio potest esse triplex: primo quidem, quia una quaeque res naturaliter appetit perfectionem sui. Unde et materia dicitur appetere formam, sicut imperfectum appetit suam perfectionem. Cum igitur intellectus, a quo homo est id quod est, in se consideratur sit in potential omnia, nec in actum eorum reducatur nisi per scientiam, quia nihil est eorum quae sunt, ante intelligere, ut dicitur in tertio de anima: sic naturaliter unusquisque desiderat scientiam sicut materia formam. Secundo, quia quaelibet res naturalem inclinationem habet ad suam propriam operationem: sicut calidum ad calefaciendum, et grave ut deorsum moveatur. Propria autem operatio hominis in quantum homo, est intelligere. Por hoc enim ab omnibus aliis differt. Unde naturaliter desiderium hominis inclinatur ad intelligendum, et per consequens ad sciendum (...) non coniungitur homo nisi per intellectum: unde et in hoc ultima hominis felicitas consistit” (TOMÁS DE AQUINO, Santo, *Sententia Metaphysicae*, lib. 1, l. 1, n. 3).

<sup>11</sup> AGUSTÍN, San, *Las confesiones*, en *Obras de san Agustín, II*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1979, I, 1.

de los sentimientos. No está hablando de un bienestar emocional del hombre, que necesite a Dios para sentirse bien; sino que se refiere a la totalidad de la persona, a todo nuestro ser, que ya, desde el origen, se orienta a Dios, y no llegará a su plenitud sino es en Él<sup>12</sup>.

La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la comunión con Dios. El hombre es invitado al diálogo con Dios desde su nacimiento; pues no existe sino porque, creado por Dios por amor, es conservado siempre por amor; y, no vive plenamente según la verdad si no reconoce libremente aquel amor y se entrega a su Creador<sup>13</sup>.

Habida cuenta de los grandes esfuerzos realizados por el pensamiento moderno en sus intentos de mitificar el teísmo<sup>14</sup>, y todo pensamiento religioso en general, para poder hablar de Dios al mundo contemporáneo hemos de partir de una base que hoy en día no puede darse por descontado, y es que podamos justificar que la afirmación “Dios existe” es una proposición racional, o, por lo menos, que creer en su existencia no equivalga a una mera irracionalidad.

Por lo tanto, podemos ya preguntarnos: ¿qué pasos podríamos distinguir en esa búsqueda del hombre para llegar hasta Dios? En una

---

<sup>12</sup> “Que Cristo habite por la fe en vuestros corazones; que el amor sea vuestra raíz y vuestro cimiento; de modo que así, con todos los santos, logréis abarcar lo ancho, lo largo, lo alto y lo profundo, comprendiendo el amor de Cristo, que trasciende todo conocimiento. Así llegaréis a vuestra plenitud, según la plenitud total de Dios” (*Ef. III, 17-19*).

<sup>13</sup> CONCILIO VATICANO II, *Constitución Dogmática* “*Gaudium et Spes*”, § 19, *Acta Apostolicae Sedis*, LVIII, (1966), 1025-1120.

<sup>14</sup> “El hombre arreligioso rechaza la trascendencia, acepta la relatividad de la «realidad», e incluso llega a dudar del sentido de la existencia. Las demás grandes culturas del pasado han conocido, también, hombres arreligiosos y no es imposible que los haya habido incluso en los niveles arcaicos de cultura, a pesar de que los documentos no hayan atestiguado todavía su existencia. Pero sólo en las modernas sociedades occidentales se ha desarrollado plenamente el hombre arreligioso. El hombre moderno arreligioso asume una nueva situación existencial: se reconoce como único sujeto y agente de la historia, y rechaza toda llamada a la trascendencia. Dicho de otro modo: no acepta ningún modelo de humanidad fuera de la condición humana, tal como se la puede descubrir en las diversas situaciones históricas. El hombre se hace a sí mismo y no llega a hacerse completamente más que en la medida en que se desacraliza y desacraliza al mundo. Lo sacro es el obstáculo por excelencia que se opone a su libertad” (ELIADE, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Punto Omega<sup>4</sup>, Madrid, 1981, 124).

interesante reflexión sobre el ya citado san Agustín, el Papa nos ofrece una luz interesante en esta labor, habida cuenta del propio recorrido intelectual del santo:

En la vida de san Agustín encontramos un ejemplo significativo de este camino en el que la búsqueda de la razón, con su deseo de verdad y claridad, se ha integrado en el horizonte de la fe, del que ha recibido una nueva inteligencia. San Agustín acepta la filosofía griega de la luz con su insistencia en la visión. Su encuentro con el neoplatonismo le había permitido conocer el paradigma de la luz, que desciende de lo alto para iluminar las cosas, y constituye así un símbolo de Dios (...) comprendió la trascendencia divina, y descubrió que todas las cosas tienen en sí una transparencia que pueden reflejar la bondad de Dios, el Bien (...) Por otra parte, el momento decisivo de su camino de fe no fue una visión de Dios más allá de este mundo, sino más bien una escucha, cuando en el jardín oyó una voz que le decía: «Toma y lee». Hacía acto de presencia así el Dios personal de la Biblia, capaz de comunicarse con el hombre, de bajar a vivir con él y de acompañarlo en el camino de la historia, manifestándose en el tiempo de la escucha y la respuesta. Este encuentro con el Dios de la Palabra no hizo que san Agustín prescindiese de la luz y la visión. Integró ambas perspectivas, guiado siempre por la revelación del amor de Dios en Jesús. Y así, elaboró una filosofía de la luz que integra la reciprocidad propia de la palabra y da espacio a la libertad de la mirada<sup>15</sup>.

De hecho, santo Tomás mismo se apoyará en multitud de ocasiones en la doctrina agustiniana en este respecto, y profundizar brevemente en él nos permitirá comprender mejor al propio santo Tomás.

No cabe duda de que san Agustín desarrolla una cierta teología natural en sus obras, aunque nunca la llegará a plantear de manera sistemática. Si estudiamos sus escritos con atención, podremos descubrir, prácticamente en todos en los que trata este tema, tres pasos o momentos sucesivos en el ascenso del hombre hasta Dios.

El primero de ellos consistiría en la contemplación del mundo, en mirar a lo creado: “Estaba certísimo de que *tus cosas invisibles se perciben, desde la constitución del mundo, por la inteligencia de las cosas que has creado, incluso tu virtud sempiterna y tu divinidad*”<sup>16</sup>. Nos separamos, pues, del ontologismo radical platónico; lo físico no sería ya un

<sup>15</sup> FRANCISCO, *op. cit.*, § 33.

<sup>16</sup> AGUSTÍN, San, *Las confesiones*, en *Obras de san Agustín, II*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1979, VII, 23.

estorbo, o algo que simplemente me engañe, sino una suerte de apoyo del que el hombre puede servirse a fin de ascender a cotas más altas de realidad. Presentará una argumentación filosófica para justificarlo: al contemplar la realidad, nos encontramos muy a menudo la idea de mutabilidad frente a una inmutabilidad, o de temporalidad, frente a una eternidad, que sólo puede resolverse en un ser divino<sup>17</sup>.

En segundo lugar, el santo siempre invita a que cada uno se mire a sí, pasando de mirar al mundo, para mirar al hombre, en algunos casos, siendo muy explícito en ello<sup>18</sup>. Se sirve del argumento tradicionalmente conocido como *imago Dei*, muy empleado entre los Santos Padres; el cual plantea que, en tanto que existen en el hombre vestigios de la Trinidad, dónde mejor para descubrir a Dios que en el hombre mismo. El propio santo Tomás de Aquino recogerá esta doctrina, y afirmará, *sensu contrario*, que si Dios habita, ciertamente, de un modo especial en las almas de los justos, nunca en la de los hombres perversos<sup>19</sup>.

Pero hay un tercer paso: caeríamos en el inmanentismo si aquí nos quedásemos. San Agustín considera que es preciso, para llegar a Dios, ir más allá del propio hombre; por muy excelsa y elevada que sea nuestra alma, Dios en su totalidad no está en ella, no podría contenerle. Si bien es cierto que el alma es muy superior al cuerpo, muchísimo más lo es Dios con respecto al alma<sup>20</sup>. Sin embargo, este paso reclama irremediablemente la ayuda de Dios:

Algunas de nuestras obras, por gracia tuya, son buenas; pero no sempiternas: después de ellas esperamos descansar en tu grande santificación. Pero tú, bien que no necesitas de ningún otro bien, estás

---

<sup>17</sup> “Videamus quatenus ratio possit progredi a visibilibus ad invisibilia, et a temporalibus ad aeterna conscendens” (AGUSTÍN, San, *De la verdadera religión*, en *Obras de san Agustín*, IV, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1956, XXIX, 52).

<sup>18</sup> “Quamdiu, homo, circumis creaturam? Ad te redi: te vide, te inspice, te discute” (AGUSTÍN, San, *Sermones* (2.º), en *Obras de san Agustín*, X, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1983, LII, 17).

<sup>19</sup> “Post haec ponit radicem interiorem horum nocumentorum, cum dicit malignitate, quae importat malum ignem, id est malum affectum in corde secundum illud Ps. XXVII, 3: loquuntur pacem cum próximo suo mala autem in cordibus. Ps. V, 6: non habitabit iuxta te malignus. Consequenter ponit nocumenta occulta, quae praecipue fiunt verbis, cum dicit susurrones, qui scilicet occulte susurrant in auribus hominum ad seminandas inter eos discordias” (TOMÁS DE AQUINO, Santo, *Super Rom.*, cap: 1, l. 8).

<sup>20</sup> AGUSTÍN, San, *Tratados sobre el Evangelio de San Juan* (1-35), en *Obras de san Agustín*, XIII, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1955, XX, 11.

en reposo, porque tú mismo eres tu reposo, tu quietud. (...) A ti es a quien se debe pedir, en ti es en quien se debe buscar, a ti es a quien se debe llamar: así, así se recibirá, así se encontrará, así se abrirá<sup>21</sup>.

Es decir, en este tercer punto, san Agustín, sin explicitarlo, da un salto. Mientras que los dos primeros pasos: contemplar al mundo y contemplarme a mí mismo, pueden realizarse con la sola razón, el tercer paso, esto es, vislumbrar la esencia divina, ya no. Dicho en los términos que manejamos, los dos primeros pasos, que serían los que nos interesan, caerían en el campo de la revelación natural, este tercero, sin embargo, reclama la Revelación sobrenatural. San Agustín evidencia, así, la imposibilidad de la sola razón para llegar a la esencia divina. Éste sería, pues, un ejemplo del camino, del itinerario que la fe cristiana ofrece al hombre como respuesta a esas primeras preguntas.

Nosotros nos quedaremos únicamente en el primer paso, pues si no se consiguiera probar, de nada nos servirían los otros dos y, de nuevo, la acusación de basarnos en razonamientos infundados seguiría ondeando eternamente sobre todos los creyentes.

A mayores, en nuestro estudio contamos, por así decirlo, con un doble aval, que sería, la fundamentación estrictamente teológica; ya que tanto la Sagrada Escritura como la Tradición respaldan la pretensión de la teología natural, siendo, los textos que citamos a continuación, recopilados por gran cantidad de teólogos (santo Tomás entre ellos), a lo largo de la historia.

En lo que se refiere a Sagrada Escritura, el Antiguo Testamento:

Son necios por naturaleza todos los hombres que han ignorado a Dios y no han sido capaces de conocer al que es a partir de los bienes visibles, ni de reconocer al artífice fijándose en sus obras, sino que tuvieron por dioses al fuego, al viento, al aire ligero, a la bóveda estrellada, al agua impetuosa y a los luceros del cielo, regidores del mundo. Si, cautivados por su hermosura, los creyeron dioses, sepan cuánto los aventaja su Señor, pues los creó el mismo autor de la belleza. Y si los asombró su poder y energía, calculen cuánto más poderoso es quien los hizo, pues por la grandeza y hermosura de las criaturas se descubre por analogía a

---

<sup>21</sup> AGUSTÍN, San, *Las confesiones*, XIII, 53.

su creador. Con todo, estos merecen un reproche menor, pues a lo mejor andan extraviados, buscando a Dios y queriéndolo encontrar. Dan vueltas a sus obras, las investigan y quedan seducidos por su apariencia, porque es hermoso lo que ven. Pero ni siquiera estos son excusables, porque, si fueron capaces de saber tanto que pudieron escudriñar el universo, ¿cómo no encontraron antes a su Señor? Son, pues, unos infelices, con la esperanza puesta en cosas sin vida, los que llamaron dioses a obras hechas por manos humanas: oro y plata labrados con arte, representaciones de animales o una piedra inútil, esculpida hace mucho tiempo. (*Sb.* XIII, 1-9).

Este texto, recién citado, explica con gran claridad cómo la humanidad, a lo largo de la historia, ha deificado realidades físicas, sensibles, confundiéndolas con el mismo Dios. Se quedarían en el primer paso, de los tres que hemos destacado, en una especie de panteísmo inmanentista.

Y de igual forma, el Nuevo Testamento:

Lo que de Dios puede conocerse les resulta manifiesto, pues Dios mismo se lo manifestó. Pues lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad, son perceptibles para la inteligencia a partir de la creación del mundo a través de sus obras; de modo que son inexcusables, pues, habiendo conocido a Dios, no lo glorificaron como Dios ni le dieron gracias; todo lo contrario, se ofuscaron en sus razonamientos, de tal modo que su corazón insensato quedó envuelto en tinieblas. Alardeando de sabios, resultaron ser necios y cambiaron la gloria del Dios inmortal por imágenes del hombre mortal, de pájaros, cuadrúpedos y reptiles. (*Rm.* I, 19-23).

De una manera todavía mucho más explícita, san Pablo prácticamente exige a la humanidad el ser capaz de llegar a reconocer a Dios a través de sus obras. Por primera vez, de manera palpable, se vincula la Creación con criterios de credibilidad. Es decir, a través de lo creado, el hombre es capaz de elevarse a Dios.

De hecho, el término “necio”, que emplean las Sagradas Letras, y que resulta duro, no ha de entenderse a modo de irracionalidad, sino de un mal uso de la misma. No es que el ateísmo sea, en sí, irracional, sino que, lo que se colige cabalmente es que, si el fin natural de la razón es llegar a la causa suprema, que identificamos con Dios (no como dato revelado, sino como consecuencia lógica de los razonamientos de la teología natural), el no llegar a ella evidenciaría un mal uso de la razón, de ahí el concepto.

Así, ambos textos no arrojan la más mínima duda de la posibilidad de alcanzar conocimiento de Dios a través de lo creado. Ambas citas hacen hincapié en cómo no sólo es posible, sino prácticamente necesario, llegar a la conclusión de que existe un Dios, contemplando lo creado. Incluso se llega a llamar ignorantes a quienes habiendo estudiado el universo, han permanecido como idólatras, adorando al fuego, o a las estrellas, en tanto que creaciones sublimes, sin percatarse que tanta belleza nacía de una fuente más alta.

Y con respecto a la Tradición: sin lugar a dudas, la definición más explícita de la revelación natural la hallamos en el Concilio Vaticano, en el cap. II de la Constitución *Dei Filius*<sup>22</sup>.

Recoge, en esencia, la doctrina tomista de los dos modos de la Revelación, haciendo especial énfasis en la natural, como racionalmente posible, y en la sobrenatural como incognoscible por la sola razón. Casi un siglo más tarde, el Concilio Vaticano II recogerá esta misma doctrina, con análogas expresiones:

Dios, creándolo todo y conservándolo por su Verbo, da a los hombres testimonio perenne de sí en las cosas creadas, y, queriendo abrir el camino de la salvación sobrenatural, se manifestó, además, personalmente a nuestros primeros padres ya desde el principio<sup>23</sup>.

El nexo de unión y fundamento de ambos textos consiste en la afirmación de que Dios da testimonio de Sí a través de lo creado, es decir, que la razón humana, sin necesidad del auxilio sobrenatural, puede llegar a concluir la existencia de Dios, si bien de manera muy intuitiva. Ambos Concilios, tanto el Vaticano I (“rebus creatis certo cognosci posse”), como el Vaticano II (“in rebus creatis perenne sui testimonium hominibus praebet”) así lo explicitan.

---

<sup>22</sup> “Eadem Sancta Mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse; invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur: attamen placuisse eius sapientiae et bonitati, alia, eaque supernaturali via se ipsum ac aeterna voluntatis suae decreta humano generi revelare” (CONCILIO VATICANO I, *Constitución dogmática “Dei Filius”, c. II De Revelatione*, en *Acta Sanctae Sedis*, V, (1869-1870), 481-493).

<sup>23</sup> “Deus, per Verbum omnia creans (cfr. Io. 1, 3) et conservans, in rebus creatis perenne sui testimonium hominibus praebet (cfr. Rom. 1, 19-20) et, viam salutis supernae aperire intendens, insuper protoparentibus inde ab initio Semetipsum manifestavi” (CONCILIO VATICANO II, *Constitución dogmática “Dei Verbum”, §3*, en *Acta Apostolicae Sedis*, LVIII, (1966), 817-835).

Tras todo lo dicho, se puede concluir que en la condición humana hay inscrita una especie de finalidad, un destino, que, tras un atento estudio de la realidad, como veremos, permitirá postular la existencia de un ser al que podríamos denominar Dios, y que coincidiría con esa felicidad plena que todo hombre anhela como fin último de su vida.

## **II. FILOSOFÍA IMPLÍCITA: PRIMEROS PRINCIPIOS EN LA ENCÍCLICA *FIDES ET RATIO***

Tras haber expuesto, brevemente, los cimientos antropológicos y teológicos del camino que planeamos emprender, pasamos, a continuación, a estudiar lo que san Juan Pablo II llamó la “filosofía implícita”, que correspondería a una serie de principios operativos del intelecto humano que relacionarían lo real con la estructura racional básica del ser humano:

La capacidad especulativa, que es propia de la inteligencia humana, lleva a elaborar, a través de la actividad filosófica, una forma de pensamiento riguroso y a construir así, con la coherencia lógica de las afirmaciones y el carácter orgánico de los contenidos, un saber sistemático (...) En este sentido es posible reconocer, a pesar del cambio de los tiempos y de los progresos del saber, un núcleo de conocimientos filosóficos cuya presencia es constante en la historia del pensamiento. Piénsese, por ejemplo, en los principios de no contradicción, de finalidad, de causalidad, como también en la concepción de la persona como sujeto libre e inteligente y en su capacidad de conocer a Dios, la verdad y el bien; piénsese, además, en algunas normas morales fundamentales que son comúnmente aceptadas. Estos y otros temas indican que, prescindiendo de las corrientes de pensamiento, existe un conjunto de conocimientos en los cuales es posible reconocer una especie de patrimonio espiritual de la humanidad. Es como si nos encontrásemos ante una *filosofía implícita* por la cual cada uno cree conocer estos principios, aunque de forma genérica y no refleja. Estos conocimientos, precisamente porque son compartidos en cierto modo por todos, deberían ser como un punto de referencia para las diversas escuelas filosóficas. Cuando la razón logra intuir y formular los principios primeros y universales del ser y sacar correctamente de ellos conclusiones coherentes de orden lógico y

deontológico, entonces puede considerarse una razón recta o, como la llamaban los antiguos, *orthòs logos*, *recta ratio*<sup>24</sup>.

Este párrafo defiende, fundamentalmente, la posibilidad de formular una suerte de filosofía primera o perenne, común a todo hombre, en tanto que racional, y que ha venido a conocerse tradicionalmente como la filosofía del realismo de los primeros principios. Ciertamente, el Papa León XIII, un siglo antes, hizo llamamiento a desarrollar un sistema que aglomerase todo el pensamiento común al género humano, deducible de unos primeros principios sólidos<sup>25</sup>.

Llamamiento que fue recogido por pensadores tomistas como Maritain: “Es evidente y claro entonces que una tradición universal, una doctrina fundada sobre principios inmutables es, en la vida de la humanidad, la condición indispensable del mencionado progreso”<sup>26</sup>.

En la Encíclica *Fides et Ratio*, san Juan Pablo II citaba, de manera más particular, tres de esos principios: el de no contradicción o identidad, el de finalidad y el de causalidad. Los tres fueron estudiados en su tiempo por el mismo Aristóteles<sup>27</sup>, y santo Tomás de Aquino se servirá de todos ellos para desarrollar la base metafísica de su pensamiento. Y, en particular, en lo que a nuestro tema refiere, que sería el acceso racional a Dios, resulta decisivo el conocimiento de estos principios, motivo por el cual nos detendremos brevemente en cada uno de ellos.

Hay que partir de un presupuesto básico, que desarrollaremos a continuación: el modo en el que la inteligencia descubre la verdad al contemplar al ser se realizará mediante la intuición abstractiva; es decir, el modelo epistémico en el que nos moveríamos, sería el que se ha considerado, tradicionalmente, como realismo moderado<sup>28</sup>, que responde

<sup>24</sup> JUAN PABLO II, San, *Encíclica*, “Fides et Ratio”, § 4, *Acta Apostolicae Sedis*, XCI, (1999), 5-88.

<sup>25</sup> “Solidissimi ita positus fundamentis, perpetuus et multiplex adhuc requiritur philosophiae usus, ut sacra Theologia naturam, habitum, ingenium unique verae scientiae suscipiat atque induat. In hac enim nobilissima disciplinarum magnopere necesse est, ut multae ac diversae caelestium doctrinarum partes in unum veluti corpus colligantur, ut suis quaeque locis convenienter dispositae, et ex propriis principiis derivatae apto inter se nexu cohaereant” (LEÓN XIII, *Encíclica*, “Aeterni Patris”, *Acta Sanctae Sedis*, XII, 1879, 101).

<sup>26</sup> MARITAIN, Jacques, *Siete lecciones sobre el Ser. Y los primeros principios de la razón especulativa*, Club de lectores, Buenos Aires, 1981, 25.

<sup>27</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 2007, 1003a-1012b.

<sup>28</sup> Siguiendo la doctrina aristotélica, en el debate medieval de los universales, santo

a la tradicional fórmula: *adaequatio rei et intellectus*<sup>29</sup>. De esta manera, el método que adopta la metafísica tomista va a buscar dar razón de ese ser, siendo una ciencia que procurará explicar el “porqué” de la realidad. Pero el proceso parte siempre de una primera aprehensión o captación intelectual del ser y, junto a él, o derivados de él, de los primeros principios.

Santo Tomás explica cómo la adhesión de la razón a los primeros principios se produce de manera natural:

Si alguien, ignorando las ciencias, fuera interrogado sobre ellas, no responderá acertadamente sino en lo que se refiera a los principios universales, que nadie desconoce, pues son de todos de igual modo y naturalmente conocidos. Y después, interrogado con orden, responderá bien a lo que está cerca de los principios, teniendo en cuenta los mismos, y así seguidamente mientras la fuerza de dichos principios se pueda aplicar a aquellas cosas que son materia de las preguntas. De aquí se ve claramente que, mediante los primeros principios, se causa un nuevo conocimiento en aquel a quien se pregunta. Luego no se trata de recordar un conocimiento antes existente<sup>30</sup>.

Los primeros principios, según nuestro autor, son causa de posibilidad del conocimiento, no necesitan explicarse a sí mismos, porque son

---

Tomás de Aquino se situó en una línea media entre el idealismo exagerado de los platónicos, que concedían realidad a las esencias extra-mentales, y el nominalismo de Pedro Abelardo y Ockham, que no concedían realidad a los universales, ni siquiera conceptualmente, fuera del individuo. Santo Tomás, sin embargo, considera que los universales existen dentro de cada ser particular, a modo de substancia segunda, a la cual la inteligencia es capaz de llegar; a esta doctrina, se la ha considerado tradicionalmente como realismo moderado. Cf. AUDI, Robert, *Diccionario Akal de Filosofía*, Akal S. A., Madrid, 2004, 984 y ss.

<sup>29</sup> “Esta función sapiencial no podría ser desarrollada por una filosofía que no fuese un saber auténtico y verdadero, es decir, que atañe no sólo a aspectos particulares y relativos de lo real — sean éstos funcionales, formales o útiles —, sino a su verdad total y definitiva, o sea, al ser mismo del objeto de conocimiento. Esta es, pues, una segunda exigencia: verificar la capacidad del hombre de *llegar al conocimiento de la verdad*; un conocimiento, además, que alcance la verdad objetiva, mediante aquella *adaequatio rei et intellectus* a la que se refieren los Doctores de la Escolástica. Esta exigencia, propia de la fe, ha sido reafirmada por el Concilio Vaticano II: «La inteligencia no se limita solo a los fenómenos, sino que es capaz de alcanzar con verdadera certeza la realidad inteligible, aunque a consecuencia del pecado se encuentre parcialmente oscurecida y debilitada»” (JUAN PABLO II, San, *op. cit.*, § 82).

“Alio modo diffinitur secundum id in quo formaliter ratio veri perficitur; et sic dicit Isaac quod *veritas est adaequatio rei et intellectus*” (TOMÁS DE AQUINO, Santo, *De veritate* q. 1, a. 1, co.).

<sup>30</sup> TOMÁS DE AQUINO, Santo, *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 83, n. 27.

evidentes, pues la propia razón los descubre, contemplando al ser, en su primera operación, que es la intuición.

Aunque conceptualmente resulta difícil de ver, en la práctica, es del todo evidente, pues mientras que al niño pequeño le tenemos que enseñar a escribir, a leer, etc. no necesitamos enseñarle que lo amarillo es distinto a lo rojo, que es imposible estar sentado y, a la vez, de pie, etc. “¿Por qué es natural la adhesión a estos primeros principios? Porque su verdad es captada inmediatamente a la luz del ser, objeto natural y primero de la inteligencia”<sup>31</sup>.

Siguiendo esta lógica, lo primero que distinguirá la inteligencia en el ser percibido es el principio de no contradicción, del cual se deriva de manera directa el de identidad. Y como tanto el ser como el devenir cambiante no se explican a sí mismos, ya que para que pueda haber cambio, ha de haber, previamente, algo necesario, es preciso un principio subsidiario que explique cómo es posible: será el de razón necesaria, que implica que todo ser tiene, bien en sí mismo, -será el caso de Dios-, bien en otro, la razón de su ser.

Ahora bien, todo ser cuya razón necesaria no sea él mismo, ha de hallarla en otro ser distinto a él. Y esto sólo puede justificarse de dos maneras posibles: bien como causalidad eficiente, en cuyo caso estaríamos hablando del principio de causalidad, o bien como causalidad final, en cuyo caso, hablaríamos del principio de finalidad: la causa eficiente sería el principio extrínseco que permite a la materia actualizarse, es decir, que produce el paso de la potencia al acto, de un acto anterior. Pero lo contingente reclama, también, una causalidad final, que se justificaría en el principio de finalidad: es decir, toda causa reclama una razón de ser que explique por qué se actualiza una potencia y no otra; es decir, si es cierto el principio de razón de ser, todo efecto está, por así decirlo, predeterminado.

Ahora bien, podría objetarse que es imposible que la potencia, que, por definición, todavía no ha llegado a ser, pre-contenga nada. Es decir: el niño de 5 años no “pre-contiene”, ontológicamente, a su ser adulto; pero no hablamos de una finalidad entendida únicamente de manera mecanicista. Podríamos decir que todo ser que se actualiza de una ma-

---

<sup>31</sup> GARRIGOU-LAGRANGE, Reginaldo, *El sentido común. La filosofía del ser y las fórmulas dogmáticas*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1944, 99.

nera, y no de otra, lo hace porque estaba a ello ordenado, en cuanto que sería su perfección o realización más óptima, al contener ésa, y no otra, su razón de ser.

Así podemos afirmar que los primeros principios, en tanto que participación de la inteligencia divina, pues los descubre la razón de manera inmediata, son inmutables, tanto en sí mismos, como para nosotros: en sí, debido a la absoluta necesidad que expresan, bien en el orden de lo posible, como de lo imposible; motivo por el cual nuestra inteligencia se siente condicionada y orientada por estas verdades eternas, que no se fundamentan sino en lo absoluto del ser. Y para nosotros: en tanto que, inscritos en nuestra estructura racional, estarán siempre presentes en nuestro quehacer intelectual.

Procedemos, pues, a un estudio más pormenorizado de cada uno de ellos.

### **1. Principio de no contradicción o de identidad**

Santo Tomás considera que es el primer principio que la inteligencia percibe en el ser, al ser este aprehendido<sup>32</sup> en la intuición, llegando a llamarlo el principio supremo. La argumentación no es compleja: cuando el hombre contempla algo, lo primero que aprehende de ese algo, es su ser. Podríamos decir, simplificando, que en su mente llega a un concepto, un concepto primero, que es el ser de ese algo. Así, al entrar en una habitación, veo que hay una mesa, sillas, etc.; y concluyo que “son” una mesa y unas sillas. Si negamos esta primera intuición, entonces la inteligencia estaría ciega del todo ante el mundo, porque se vería condenada al solipsismo o a un idealismo radical en el que ni siquiera es posible concluir la existencia de la *res extensa*.

---

<sup>32</sup> “In his autem quae in apprehensione ómnium cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis, et super hoc principio omnia alia fundantur” (TOMÁS DE AQUINO, Santo, I<sup>a</sup>-IIae, q. 94, a. 2, co.).

“Quod ita se habent in doctrina fidei articuli fidei sicut principia per se nota in doctrina quae per rationem naturalem habetur. In quibus principiis ordo quidam invenitur, ut quaedam in aliis implicite contineantur, sicut omnia principia reducuntur ad hoc sicut ad primum, *impossibile est simul affirmare et negare*” (TOMÁS DE AQUINO, Santo, II<sup>a</sup>-IIae, q. 1, a. 7, co.).

Llegados a este punto, afirmará santo Tomás, es posible concluir que si, efectivamente, el intelecto percibe el ser, la primera verdad que derivamos es el principio de no contradicción o de identidad<sup>33</sup>: un mismo ser es imposible que sea y no sea simultáneamente y desde el mismo modo o enfoque.

Como consecuencia evidente del principio de no contradicción también deducimos el de identidad: el ser es lo que es, y no lo que no es; es decir: el ser no es el no ser.

Nuestra inteligencia concibe en primer lugar el ser, y por oposición el no ser; después forma tres proposiciones afirmativas a las que corresponden tres negativas: 1º. El ser es el ser, a la cual corresponde la negativa: el ser no es el no ser; 2º. Todo ser es ser, de donde se sigue: ningún ser es no ser; 3º. Todo ser es o no es, de donde se sigue: nada puede ser y no ser al mismo tiempo<sup>34</sup>.

Esta explicación, además de sencilla, nos da la hoja de ruta que debemos seguir para comprender bien la importancia de este principio.

La primera definición que nos encontramos sería la forma más sencilla de formular el principio de no contradicción: “el ser es el ser; el ser no es el no ser”. Como muy bien explicó Maritain<sup>35</sup>, así dicha, bien pudiera parecer tautológica, y por tanto trivial, y, si bien es cierto que ambas frases, por separado, lo pudieran ser, juntas adquieren un nuevo sentido.

<sup>33</sup> “Principium contradictionis est principium, quod formulator ex comparatione entis cum non-ente et enuntiatur: Ens non est non-ens; idem sub eodem respect non potest simul esse et non esse. De hoc principio thesis nostra asserit: a) hoc principium immediate sequi conceptum entis quasi proprietatem entis, quae ei convenit per ordinem ad intellectum nostrum; b) hoc principium inter principia omnibus per se nota esse absolute primum” (GREDT, Iosepho, *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, II. *Metaphysica / Ethica*, Herder & Co., Friburgo, 1937, 32).

<sup>34</sup> GARRIGOU-LAGRANGE, Reginaldo, *Dios, I. Su existencia*, Palabra, Madrid, 1976, 136.

<sup>35</sup> “¿Tautología? No; toda una metafísica está latente en esta fórmula; lo que está fuera de sus causas ejerce una actividad, una energía que es la existencia misma; existir es *permanecer y ser tenido* fuera de la nada; el *esse* es un acto, una perfección, la última perfección, una flor brillante en la que descansan todas las cosas. Y esto quiere también decir: “el ser no es el no-ser” lo cual, sin ser tampoco una tautología, está poseído de una gran riqueza de sentido. El ser es el ser, no es tan simple como se lo piensa; es el ser, tiene sus repliegues, sus misterios; el principio de identidad es la afirmación de su inagotable abundancia ontológica” (MARITAIN, Jacques, *op. cit.*, 141-2).

Comentando la obra de Aristóteles, santo Tomás estudia en profundidad este principio y llega a las siguientes conclusiones: la primera atañe a la inteligencia, que será la que capte, en primer lugar, al ser, del cual depende todo lo que podamos llegar a predicar al respecto. Por tanto, es del ser de quien se predicán todos los conceptos.

Sin embargo, en segundo lugar, considera que los conceptos predicados no pueden ser extraños al ser mismo del que derivan, sino que deben ser modos aplicables a él, pues, de otra forma, no sería posible predicar respecto al sujeto algo ajeno a sí. Y de tal forma, nos encontraremos con los llamados “modos especiales”, que serían las categorías clásicas de cantidad, cualidad, relación, modo, etc. La modernidad se queda, sobre todo desde Kant, en este nivel<sup>36</sup>, ya que la crisis de los universales hizo mella en la doctrina tradicional. Sin embargo, la escolástica clásica, y en particular, santo Tomás, reconocen un segundo tipo de modos del ser: los llamados trascendentales.

Y así, nos encontraríamos, relativos al ser en sí: la esencia, o ser de la cosa (*res*); el uno (*unum*) o indivisión del ser; y, relativos a otros seres, lo verdadero (*verum*), con respecto a la inteligencia; y lo bueno (*bonum*), respecto a la volición.

Vemos expresado el principio de identidad fundamentalmente en el *res* y en el *unum*. Concuerdá con nuestra percepción de la realidad y con el sentido común: un triángulo es un triángulo, si algo es verde no puede ser blanco, etc. todo ser, pues, en base a su naturaleza, no puede ser lo que es y no serlo, al mismo tiempo y del mismo modo.

Si negáramos este principio, toda demostración que se basara en la identidad de términos, en la analogía, o en la comparación, caerían por su propio peso, pues se fundarían en una ilusión<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> “Los conceptos puros del entendimiento se refieren, a través del mero entendimiento, a los objetos de la intuición en general, independientemente de si esta es la nuestra u otra cualquiera, siempre que sea sensible (...) Las categorías, como meras formas del pensar, obtienen, pues, realidad objetiva, es decir, aplicación a objetos dados en la intuición, pero sólo como fenómenos, pues solo de estos podemos tener intuición a priori” (KANT, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, en *Kant I*, Gredos, Madrid, 2010, B150-151).

<sup>37</sup> “Hay para los tomistas una pluralidad de primeros principios; pero también hay entre estos cierto orden, no en el sentido de que los siguientes al primero de todos pueden ser demostrados partiendo de este apodícticamente, sino en el sentido de que se puede

## 2. Principio de finalidad

De la misma manera, acciones que podrían resultar arbitrarias, cobran un sentido. Puesto que el fin es siempre causa para el agente porque es la primera determinación en el orden intencional, aunque sea la última en la ejecución, y por eso, le anima a obrar: así, un hombre que se encuentra en la planta baja de un edificio y desea llegar a la quinta, llegará a ésta tras haber tenido que pasar, sin quererlo en sí mismo, por las plantas intermedias, pero la acción que guiaba todo y que dotaba de sentido la operación, era la de llegar al quinto, dotando a todas sus acciones no deseadas en sí, de esa misma finalidad.

Santo Tomás trata esto con cierto detenimiento<sup>38</sup>, y considera que esta formulación salva todos los actos realizados de manera no accidental, inclusive los divinos, ya que los actos de Dios nunca son pasivos, al no poder recibir nada (porque nada le falta), motivo por el que no actúa para conseguir un fin determinado, sino que son actos cuyo fin propio es comunicar sus perfecciones.

Concluye también, o más bien, certifica, cómo la potencia siempre (menos en el caso de Dios) tiende al acto que le es propio. La activa, a operar, la pasiva, a recibir esa operación. Es decir, la materia tiende siempre a actualizar su forma, porque es propio al ser obrar de cara a un fin, y esto, de nuevo, vale hasta en el caso de Dios; aunque con la diferencia de que esta última división de acto y potencia no se le puede aplicar, porque Dios es acto puro.

---

demostrar que, si se niega cualquiera de los otros primeros principios de la razón especulativa, se niega necesariamente el primero de todos, es decir, el principio de identidad; y que, si se niega el principio de identidad, no se puede hablar ni pensar, no se puede existir en cuanto *ego pensante*, en cuanto hombre” (MARITAIN, Jacques, *op. cit.*, 137).

<sup>38</sup> “Omne agens agit propter finem, alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud, nisi a casu. Est autem idem finis agentis et patientis, in quantum huiusmodi, sed aliter et aliter, unum enim et idem est quod agens intendit imprimere, et quod patiens intendit recipere. Sunt autem quaedam quae simul agunt et patiuntur, quae sunt agentia imperfecta, et his convenit quod etiam in agendo intendant aliquid acquirere. Sed primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicuius finis; sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est similitudo perfectionis et bonitatis divinae. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium” (TOMÁS DE AQUINO, Santo, I<sup>o</sup>, q. 44, a. 4, co.).

Filosóficamente, incluso el cartesianismo admite la finalidad interna<sup>39</sup>, que abarca tanto al hombre, como a la creación entera<sup>40</sup>, y que implicaría que, al menos nuestras estructuras biológicas, atienden a alguna finalidad: es decir, quizá no sabemos qué aporta al mundo la existencia de los pájaros carpinteros, pero sí sabemos que su estructura física está ordenada a taladrar la madera con el pico.

Ahora bien, puede surgir un problema, y es que en los seres inanimados, como requieren siempre un agente externo en sus operaciones, esta finalidad interna no basta para explicarlos del todo, de suerte que ha de existir una externa. Santo Tomás tratará esto con suma atención, de forma que podríamos realizar una distinción: los seres racionales operan mirando a un fin *directive formaliter*, esto es, conociendo la finalidad misma y disponiendo los medios que orientan a tal fin<sup>41</sup>. La inteligencia, cuyo objeto es el ser, es capaz de advertir la finalidad y captar, en ese fin, la razón de ser de los medios que le conducen a lograrlo. Respecto a los animales irracionales: obran por un fin, *directive, non formaliter sed materialiter tantum*, es decir, conociendo la cosa que es su fin. El animal que ve su presa, se lanza por ella, no pasivamente, o siendo arrastrado. Se mueve activamente hacia ella. También la golondrina a coger las pajas para formar el nido. Algunos, es más, pueden llegar a ser adiestrados, merced a este conocimiento rudimentario de su fin, pero no son capaces de disponer libremente de los medios, al no captar la razón de ser. Finalmente, los agentes naturales del todo irracionales o insensibles, plantas y cuerpos inorgánicos, obedecerían una finalidad dentro de un plan preestablecido, es decir: obrarían de cara a un fin, *executive tantum*<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> “Descartes, licet pariter causas finales non neget, putat tamen philosophiae naturali ab iis investigandis abstinendum esse” (DONAT, José, *Cosmología en Summa Philosophiae Christianae, IV*, Herder<sup>9</sup>, Barcelona, 1936, 303).

<sup>40</sup> “De la lectura del texto sagrado se podrían explicitar también otros aspectos; de todos modos, lo que sobrepasa es el rechazo de toda forma de relativismo, de materialismo y de panteísmo. La convicción fundamental de esta «filosofía» contenida en la Biblia es que la vida humana y el mundo tienen un sentido y están orientados hacia su cumplimiento, que se realiza en Jesucristo” (JUAN PABLO II, San, *op. cit.*, § 80).

<sup>41</sup> “Finis movet agentem; agens vero principale est quod per suam formam agit; et hoc interdum agit per aliquod instrumentum, quod non agit ex virtute suae formae, sed ex virtute principalis agentis; cui instrumento competit sola executio actionis” (TOMÁS DE AQUINO, Santo I<sup>a</sup> q. 18, a. 3, co.).

<sup>42</sup> “Sed quamvis huiusmodi animalia formam quae est principium motus, per sensum accipiant, non tamen per seipsa praestituunt sibi finem suae operationis, vel sui motus; sed

Santo Tomás hará especial hincapié en que resulta auto-evidente, ya que la finalidad de lo creado se hace patente en el hecho de que la naturaleza siempre busca lo mejor para sí. El fin no es simplemente lo último, como la muerte en la vida, sino una mejoría de la situación presente. Por eso mismo, de entre todas las causas, la primera es la final. La razón es que la materia no recibe forma si no se especifica de cara a un fin. Nada cambia sin un fin en vista. Si no hubiera deseo natural hacia ese fin, entonces no se justifica que se produzca este cambio, y no otro. Este principio no es algo deducido de la experiencia, no es a posteriori, sino que es la inteligencia la que puede deducirlo de manera universal y objetiva.

Por lo tanto, todo agente no produce un efecto cualquiera, sino un efecto determinado y proporcionado a su naturaleza, aunque, como se ha explicado, en la consecución del fin último, pueda producir otros efectos accidentales. Ese efecto último y excelente que alcanza la acción se llama *fin*. Y esto es algo natural. Es la propia razón espontánea la que capta la finalidad: “No afirmamos, pues, la finalidad de la naturaleza, por una mera analogía superficial entre el mecanismo artificial y la actividad natural: sino que, tanto en la naturaleza como en el arte, la inteligencia percibe la razón de fin en lo que es último y mejor: obra maestra de arte o término de la actividad natural”<sup>43</sup>.

Buscamos descubrir, precisamente, por qué el agente obra, en lugar de estar quieto, y por qué así, y no de otra forma. El racionalismo moderno y la Ilustración, en general, no aceptarán esta finalidad externa<sup>44</sup>. Pero no basta recurrir a la mera organización material del agente: pues siempre nos podríamos preguntar ¿por qué esa disposición y no otra? La disposición del órgano no puede ser su propia razón de ser, ya que

---

est eis inditus a natura, cuius instinctu ad aliquid agendum moventur per formam sensu apprehensam. Unde supra talia Animalia sunt illa quae movent seipsa, etiam habito respectu ad finem, quem sibi praestituunt. Quod quidem non fit nisi per rationem et intellectum, cuius est cognoscere proportionem finis et eius quod est ad finem, et unum ordinare in alterum. Unde perfectior modus vivendi est eorum quae habent intellectum, haec enim perfectius movent seipsa” (*Ibid.*).

<sup>43</sup> GARRIGOU-LAGRANGE, Reginaldo, *op. cit.*, 88.

<sup>44</sup> “Spinoza pantheista finalitati acriter adversatur, quod omnia interna necessitate e substantia divina emanent; omnes causas finales nihil nisi humana esse figmenta censet. Kant admitit quidem fines naturae, attamen eos non realiter, sed in subiectiva tantum apprehensione existere docet” (DONAT, José, *op. cit.*, 303).

carecería de sentido afirmar que primero vino el ojo, y luego vino la visión: si precisamente tenemos ojos, es para ver. Pero esta sería la tesis ilustrada básica: no se han dado ojos al animal para ver, sino que, por evolución, se habrían formado y acabaron viendo. Negarían la finalidad como constitutiva de los agentes naturales. Sería algo añadido por nuestro entendimiento para clasificar la realidad.

Santo Tomás nos muestra que el azar jamás podrá explicar la disposición del orden del mundo, pues aunque existen causas que suceden accidentalmente, estas reclaman siempre una causa fija, que le sea propia<sup>45</sup>: “Si lo accidental fuera lógicamente anterior a lo esencial, si el orden de las cosas naciera de su propia privación, la inteligibilidad del universo resultaría de la ininteligibilidad. Lo menor, sería causa de lo mayor”<sup>46</sup>. No habría realidad, ente, no habría substancia, todo sería contradicción. Argumenta santo Tomás que un efecto que sea esencialmente uno no puede justificarse sino de una causa esencialmente una, nunca diversa, y esta causa, entendida como causa primera y fin último, la identificará con Dios<sup>47</sup>.

### 3. Principio de causalidad

Se formula metafísicamente en función del ser y depende directamente del principio de identidad, a modo de fundamento: *lo que existe, y no existe por sí, existe necesariamente por un ser que existe por sí*.

Por causa, causalidad, como tal, entendemos una relación de dependencia en la existencia. Que el fuego sea causa del humo, implica que, sin fuego, tampoco habría habido humo.

Pero, mientras que el color se capta por la visión, y el sonido por la audición, la causalidad es algo mucho más sutil que, al depender

---

<sup>45</sup> “Illud quod est de se determinatum ad unum, non indiget aliquo regente, quia ad hoc alicui régimen adhibetur, ne in contrarium dilabatur. Res autem naturales per propriam naturam sunt determinatae ad unum. Ergo non indigent providentia gubernante” (TOMÁS DE AQUINO, Santo, *De veritate*, q. 5, a. 2, arg. 5).

<sup>46</sup> GARRIGOU-LAGRANGE, Reginaldo, *op. cit.*, 90.

<sup>47</sup> “Necessarium fuit ad humanam salutem, esse doctrinam quandam secundum revelationem divinam, praeter philosophicas disciplinas, quae ratione humana investigantur. Primo quidem, quia homo ordinatur ad Deum sicut ad quandam finem qui comprehensionem rationis excedit (...) *finem autem oportet esse praecognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem*” (TOMÁS DE AQUINO, Santo, I<sup>o</sup> q. 1, a. 1, co.).

intrínsecamente del ser, se capta por la razón o inteligencia<sup>48</sup>. Cuando percibimos una variación sensible, nuestra razón opera para explicarnos la causa.

Pero resulta totalmente perentorio percatarse de que este principio de causalidad ni deriva, ni se fundamenta en tales o cuales experiencias particulares, sino en la relación de la inteligencia con el ser. Es decir: el principio nos recuerda cómo todo lo que “es” reclama una causa eficiente que lo explique. Nuestra misma inteligencia así lo exige. Este principio no es, por tanto, la proyección extrínseca de experiencias subjetivas, ni tampoco el reconocimiento casi rutinario de una serie de sucesos que siempre han sucedido así.

La necesidad de la causa eficiente se deriva, en el fondo, de la misma realidad que, como sucesión de lo diverso, no puede dar razón de sí misma. El devenir siempre exige una razón extrínseca, que llamamos causa eficiente. Aristóteles lo explica<sup>49</sup>: el devenir sería el continuo mudarse del momento presente; en el sistema de pensamiento aristotélico-tomista hablaríamos del pasar de la potencia al acto. Esta potencia no se actualiza sola, porque algo no puede ser a la vez acto y potencia, de modo que se reclama un segundo agente externo<sup>50</sup>.

---

<sup>48</sup> “La realización solo tiene sentido en función del ser, y en consecuencia no puede ser captada como tal si no es por la facultad que tiene por objeto formal el ser” (GARRIGOU-LAGRANGE, Reginaldo, *Dios, I. Su existencia*, Palabra, Madrid, 1976, 161).

<sup>49</sup> “El movimiento es, pues, la actualidad de lo potencial, cuando al estar actualizándose opera no en cuanto a lo que es en sí mismo, sino en tanto que es movable” (ARISTÓTELES, *Física*, Gredos, Madrid, 2007, 201a).

“Se llama potencia o capacidad: de una parte, el principio del cambio o del movimiento que se da en otro, o bien en lo mismo que es cambiado, pero en tanto que otro; de otra parte, el principio según el cual algo es cambiado o movido por la acción de otro, o bien de ello mismo, pero en tanto que otro” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 2007, 1019a).

<sup>50</sup> “Certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur. Nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur, movet autem aliquid secundum quod est actu. Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum, de potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu, sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet et alterat ipsum. Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum ídem, sed solum secundum diversa, quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo quod, secundum idem et eodem modo,

Mediante esta estructuración de lo real en potencia y acto, que no resulta algo novedoso en absoluto, se ofrece una respuesta al problema del devenir manteniendo intacto el principio de identidad.

Pero no sólo nos quedaríamos en la razón de ser externa (devenir), sino que este principio explica también la razón de ser interna (unidad) de la multiplicidad de lo real.

Cuanto estudiaba Aristóteles los modos del ser<sup>51</sup>, llegaba a la conclusión de que sería imposible explicar la multiplicidad de seres de una misma especie sin aplicar una especie de “acotación” metafísica, a la que denominó “forma”. La teoría hilemórfica nos enseña que la especie se determina por la forma del ser: hablamos del “ser perro”, “ser silla”, “ser estrella”, actualizando sus conceptos en mi entendimiento; pero el ser particular al que apunto con el dedo y llamo “este perro”, “esta silla”, “esta estrella”, viene de mano de la materia.

Santo Tomás lo explica, a su vez<sup>52</sup>, haciendo especial hincapié en cómo la potencia limita la existencia común a los seres: todo lo creado, bien sea animado, inanimado, racional, etc. tiene en común el hecho de que existe, o, mejor dicho, que ha recibido la existencia, de manera más o menos amplia. La relación entre esencia y existencia, que será isomórfica en Dios, no lo es en lo creado, por eso exige una causa previa que sí lo sea:

La multiplicidad se hace así inteligible en función del ser, por la división del ser en acto y potencia. Esta división se impone si se quiere sostener la existencia de lo múltiple sin negar el valor objetivo del principio de identidad (...) nos va a obligar a referir y vincular todos los seres con el Ser subsistente por sí (...) el único que tiene en sí mismo su razón de ser, porque es el único que es identidad pura. El principio supremo del pensamiento aparecerá entonces como principio supremo de lo real o de la realidad<sup>53</sup>.

---

aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri” (TOMÁS DE AQUINO, Santo, I<sup>a</sup> q. 2, a. 3, co.).

<sup>51</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Física*, Gredos, Madrid, 2007, 186a-187a; ARISTÓTELES, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 2007, 1003a-1005a.

<sup>52</sup> “Finitur autem quodammodo et materia per formam, et forma per materiam. Materia quidem per formam, inquantum materia, antequam recipiat formam, est in potentia ad multas formas, sed cum recipit unam, terminatur per illam. Forma vero finitur per materiam, inquantum forma, in se considerata, communis est ad multa, sed per hoc quod recipitur in materia, fit forma determinate huius rei” (TOMÁS DE AQUINO, Santo, I<sup>a</sup> q. 7, a. 1, co.).

<sup>53</sup> GARRIGOU-LAGRANGE, Reginaldo, *op. cit.*, 164-5.

A modo de conclusión, tal y como se ha hecho con los anteriores, hemos definido el principio de causalidad en función del ser, así, y no de otra forma, será el modo en el que lo empleará santo Tomás de Aquino en la formulación de las vías.

### III. ONTOLOGÍA Y TRASCENDENCIA DE ESTOS PRIMEROS PRINCIPIOS

Hasta ahora hemos hablado sobre los primeros principios que capta nuestra razón y que, por tanto, ordenan nuestro acceso al mundo y al conocimiento.

Sin embargo, nada de lo dicho nos conduciría hasta Dios si no garantizamos que estos principios nos permiten izar velas hacia mares más elevados, esto es, hacia el reino de lo trascendente, hasta la posibilidad de llegar a la existencia de Dios.

El fundamento en el cual bascula todo el sistema tomista es la aprehensión intelectual o intuición abstractiva, según la cual, a través de lo sensible, es posible percibir lo inteligible<sup>54</sup>. La modernidad, fundamentalmente a partir de 1781, rechazará esta posibilidad tajantemente<sup>55</sup>. Debemos mantener un peligroso equilibrio entre los idealistas radicales, que prácticamente abrazan la idea de la intuición intelectual en el hombre y los empiristas, que niegan cualquier posibilidad de elevación.

---

<sup>54</sup> “Anima unitur corpori et propter bonum quod est perfectio substantialis, ut scilicet compleatur species humana; et propter bonum quod est perfectio accidentalis, ut scilicet perficiatur in cognitione intellectiva, quam anima ex sensibus acquirit; hic enim modus intelligendi est naturalis homini” (TOMÁS DE AQUINO, Santo, *Q. d. de anima*, a. 1, ad. 7).

“Ad huius autem evidentiam sciendum est, quod, cum duplex sit operatio intellectus: una, qua cognoscit quod quid est, quae vocatur indivisibilium intelligentia; alia, qua componit et dividit: in utroque est aliquod primum: in prima quidem operatione est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens; nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens. Et quia hoc principium, impossibile est esse et non esse simul, dependet ex intellectu entis, sicut hoc principium, omne totum est maius sua parte, ex intellectu totius et partis: ideo hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione intellectus, scilicet componentis et dividit. Nec aliquis potest secundum hanc operationem intellectus aliquid intelligere, nisi hoc principio intellecto. Sicut enim totum et partes non intelliguntur nisi intellecto ente, ita nec hoc principium omne totum est maius sua parte, nisi intellecto praedicto principio firmissimo” (TOMÁS DE AQUINO, Santo, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4, l. 6, n. 10).

<sup>55</sup> Cf. KANT, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura, Doctrina trascendental del juicio (o analítica de los principios)*, B176 y ss.

## 1. La intuición abstractiva

Todo a lo que llamamos cognoscible ha de ser proporcionado a la facultad de conocer que empleemos. Así, si tenemos oído, será para nosotros cognoscible un rango de sonidos, captables por nuestro oído; si tenemos ojos, lo será un rango de colores, etc. De suerte que si el método es puramente empírico o puramente idealista, conoceremos de tal o cual forma<sup>56</sup>. Mas, y he aquí la clave, si en lo físico descubrimos lo metafísico, entonces a eso lo llamamos abstraer lo inteligible de lo sensible: “Mientras el espíritu puro ve desde arriba las cosas materiales en las cosas espirituales, la inteligencia humana alcanza desde abajo las cosas espirituales por la inteligibilidad obscurecida de las cosas materiales”<sup>57</sup>.

Acabamos de decir que la facultad para captar sonidos es la audición, y para los colores la visión, ¿cuál es la facultad que ejerce esta intuición abstractiva? La respuesta nos la da el propio santo Tomás: la misma inteligencia<sup>58</sup>. El objeto natural de la inteligencia es lo que la escolástica bautizó como *quidditas*, o esencia de lo sensible.

Al observar lo real, el hombre siempre va más allá de los accidentes, tamaño, color, etc. y llega a afirmar el “ser” de lo real, he aquí la intuición abstractiva. Sostenemos, pues, que bajo los accidentes se oculta la naturaleza de la entidad substancial. Podemos, por lo tanto, mediante el ejercicio de la inteligencia alcanzar el ser inteligible y sus leyes más generales, de un modo quizás confuso, torpe, limitado, sí, pero es posible<sup>59</sup>.

Estos primeros conceptos aprehendidos, sirven luego de fundamento para ir construyendo, mediante razonamientos, conocimientos complejos<sup>60</sup>. Si tuviéramos la inteligencia divina, no requeriríamos un proceso deductivo para alcanzar conocimiento, sino que con la pura intuición, ya

<sup>56</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, Santo, I<sup>a</sup> q. 85, a. 1, co.

<sup>57</sup> GARRIGOU-LAGRANGE, Reginaldo, *Dios, I. Su existencia*, Palabra, Madrid, 1976, 102.

<sup>58</sup> “Nomen intellectus quendam intimam cognitionem importat, dicitur enim intelligere quasi intus legere. Et hoc manifeste patet considerantibus differentiam intellectus et sensus, nam cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores; cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei, obiectum enim intellectus est quod quid est” (TOMÁS DE AQUINO, Santo, *II<sup>a</sup>-IIae* q. 8, a. 1, co.).

<sup>59</sup> “Quia vero ex compositis simplicium cognitionem accipere debemus et ex posterioribus in priora devenire, ut, a facillioribus incipientes, convenientior fiat disciplina, ideo ex significatione entis ad significationem essentiae procedendum est” (TOMÁS DE AQUINO, Santo, *De ente et essentia*, pr.).

<sup>60</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, Santo, *De veritate*, q. 1, a. 12, co.

conoceríamos la esencia de las cosas. Más elevados son los espíritus puros, cuanto más fácilmente realizan esta intuición. Nuestra intuición, siendo débil, sigue siendo intelectual, operamos así, de manera superior a la mera sensibilidad, que sería lo determinado de nuestro cuerpo:

Nuestra intuición es débil, y por ello mismo está fragmentada. No obstante, aun así y todo es una intuición intelectual, una intelección, infinitamente superior a la sensación. Es débil, no puede elevarse por sí misma inmediatamente hasta la fuente luminosa del mundo inteligible, que es la esencia misma de Dios; ni siquiera puede percibir sus rayos en su pura inteligibilidad, sino solamente en la sombra de las cosas sensibles<sup>61</sup>.

## 2. Ontología y trascendencia

Santo Tomás nunca intentó demostrar o justificar los primeros principios ni su trascendencia. El motivo es bien sencillo: es imposible demostrar lo evidente. Por eso mismo, al ser imposibles de demostrar directamente, el ejercicio que habremos de hacer, a la hora de fundamentarlos, será forzosamente indirecto.

Nada es inteligible en cada una de las operaciones del espíritu si no es por relación al ser, por eso mismo la inteligencia ha de tener, de manera forzosa, al ser, como objeto formal de sí misma<sup>62</sup>. De la misma manera que no entenderíamos para qué tenemos oído si no hubiera sonido, o para qué gusto, si no hubiera sabores, lo mismo nos sucede con la inteligencia: sin apelar al ser, no se entiende.

Y la primera operación del espíritu que es esta aprehensión intelectual, nos lleva a los primeros principios, en particular al de identidad, principio supremo, que afirma que lo que es, no puede no ser<sup>63</sup>.

<sup>61</sup> GARRIGOU-LAGRANGE, Reginaldo, *op. cit.*, 104.

<sup>62</sup> “Ostensum est supra animam uniri corpori ut formam. Formas autem oportet esse propriis materiis proportionatas: cum se habeant ad invicem sicut potentia et actus; proprius enim actus propriae potentiae respondet” (TOMÁS DE AQUINO, Santo, *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 83, n. 32).

<sup>63</sup> “Principium contradictionis dicitur ontologicè primum non tamquam primum ontologicum, quod esset causa omnium, sed tamquam fundamentum universal, indeterminatum cuiuscumque veritatis” (GRETT, Iosepho, *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, II. *Metaphysica / Ethica*, Herder & Co., Friburgo, 1937, 34).

Como ya hemos visto, es absolutamente irracional pensar que todo suceso real no tiene una causa previa, o que algún ser pueda no proceder de otro, previo a él, que lo haya producido, ya que el efecto no es simplemente algo que sigue a la causa, como ya comenzó a teorizar la tradición empirista en el S. XVIII<sup>64</sup>, sino que la produce.

Aun cuando la experiencia no ofrezca respuesta directa sobre un efecto, por ejemplo, cuál fue origen del universo; la causalidad se nos sigue imponiendo, pues algo lo habrá producido, o algo lo habrá efectuado, aunque no lo sepamos. No es racional afirmar, como muchos empiristas hacen, que existan hechos sin causa, por desconocer esa causa. Negar, por otro lado, la necesidad y universalidad de los principios, anularía cualquier tipo de inducción. Esto fue algo que Kant intuyó, y salvó la causalidad hasta cierto punto, pero sacrificó, para salvar esos principios, la objetividad natural, conduciendo a la inteligencia a pura subjetividad que poco dista del solipsismo.

Por eso mismo, si negamos el valor ontológico de estos principios, y sólo podemos llegar a conocer, torpemente, las ideas o las sensaciones, afirmaríamos vaciamente que las ideas son ideas de nada, o sensaciones de algo que no conocemos ni sabemos qué es. Es necesario al conocimiento separar lo representado y su representación. Si la idea no se refiere a un ser en acto, habrá de referirse a un ser posible, mas no podemos hablar de la idea de algo fantástico, como un círculo cuadrado, o un triángulo de cinco lados.

Negar, por tanto, la trascendencia y ontología de los principios operativos de la inteligencia, implicaría negar la inteligencia misma tal y como la hemos descrito hasta aquí. Sería tanto como dudar de la relación entre la inteligencia y el ser.

Y mientras que el empirismo niega nuestra concepción de la inteligencia, al reducirla a sensibilidad, memoria e imaginación; el idealismo, otro tanto: bien haciéndola pasiva en relación al ser inteligible o simplemente haciéndola ciega<sup>65</sup>; bien negando la pasividad no solo respecto al

---

<sup>64</sup> Cf. HUME, David, *Investigación sobre el conocimiento humano*, Alianza Editorial<sup>5</sup>, Madrid, 2007, 110.

<sup>65</sup> “Comprendemos aquí por qué la doctrina de la *potentia*, tiene una importancia metafísica tan considerable. Por un lado tenemos los sistemas de intelectualismo absoluto, el espinosismo por ejemplo, y en el otro extremo las filosofías del irracionalismo absoluto, como la de Schopenhauer; mas entre estos dos errores está la cumbre excelsa, un sistema

ser inteligible, sino también a los fenómenos, haciéndonos casi parejos a Dios, cuyo conocimiento es causa de lo real, cosa que tendría mucho sentido si fuéramos omniscientes, o ángeles<sup>66</sup>.

Por lo tanto, toda noción que expresa algo inteligible que es accidental y únicamente accidentalmente sensible, tiene un valor que no es sólo fenoménico, sino también ontológico. Estas primeras nociones: ser, esencia, unidad, verdad, bondad, causalidad, finalidad, no expresan cosas sensibles, sino, de sí, inteligibles esencialmente y accidentalmente sensibles<sup>67</sup>. Esto implica el que tengan un valor ontológico. Si entendemos por ontológico aquello que es la esencia, por encima de las nociones sensibles (color, sonido, etc.), sería, pues, algo más profundo, sólo perceptible por la inteligencia. Por eso solo un hombre puede observar al sol, colocar un palo en la tierra y deducir la hora, cosa que ningún animal, ya sea un perro, un gato o un simio, podrán hacer nunca.

En definitiva, todo lo que hemos propuesto en este artículo será coherente únicamente si existe una inteligencia cuyo objeto formal sea realmente el ser; si todas nuestras acciones presuponen al ser y su manera de ser; si cada ser se ve especificado en una naturaleza esencialmente propia; si el ser es ser, y se opone a la nada, en vez de verse sumido en un devenir que no puede dar razón de sí. Únicamente si los principios de identidad, de finalidad, de causalidad tienen un auténtico valor ontológico y trascendente.

---

como el de Aristóteles, que reconoce que el ser va unido a la inteligibilidad y que, por consiguiente, todos los seres distintos de Dios envolverían, en su textura metafísica, al mismo tiempo que un elemento de no ser relativo, un elemento de inteligibilidad relativa” (MARITAIN, Jacques, *Siete lecciones sobre el Ser. Y los primeros principios de la razón especulativa*, Club de lectores, Buenos Aires, 1981, 150).

<sup>66</sup> “Invenitur enim aliquis intellectus qui ad ens universale se habet sicut actus totius entis, et talis est intellectus divinus, qui est Dei essentia, in qua originaliter et virtualiter totum ens praexistit sicut in prima causa. Et ideo intellectus divinus non est in potentia, sed est actus purus. Nullus autem intellectus creatus potest se habere ut actus respectu totius entis universalis, quia sic oporteret quod esset ens infinitum. Unde omnis intellectus creatus, per hoc ipsum quod est, non est actus omnium intelligibilium, sed comparatur ad ipsa intelligibilia sicut potentia ad actum” (TOMÁS DE AQUINO, Santo, I<sup>o</sup> q. 79, a. 2, co.).

<sup>67</sup> “De suyo el ser no es sensible, sino de suyo inteligible y fuente de toda inteligibilidad. Por lo tanto sólo accidentalmente es sensible, porque es inmediatamente aprehendido por la inteligencia en la presentación de un objeto sensible. Es al punto y de inmediato captado por ella, como el color es de inmediato captado por la vista y el sonido por el oído” (GARRIGOU-LAGRANGE, Reginaldo, *op. cit.*, 115).

Negar todo esto implicaría volver a algo peor que el nominalismo de Ockham: un inmanentismo absolutamente radical que buscará fundamentar la verdad no en lo real, sino en la vida, en la acción o en la sucesión, todas ellas, realidades que no dan razón de sí mismas.

Se substraería, en definitiva, la posibilidad de acceder a Dios mediante el uso de la razón si no se mantiene firme el valor metafísico de estos primeros principios.

### BIBLIOGRAFÍA

AGUSTÍN, San, *De la verdadera religión*, en *Obras de san Agustín, IV*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1956.

\_\_\_\_\_, *Las confesiones*, en *Obras de san Agustín, II*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1979.

\_\_\_\_\_, *Sermones (2.º)*, en *Obras de san Agustín, X*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1983.

\_\_\_\_\_, *Tratados sobre el Evangelio de San Juan (1-35)*, en *Obras de san Agustín, XIII*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1955.

ARISTÓTELES, *Física*, Gredos, Madrid, 2007.

\_\_\_\_\_, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 2007.

AUDI, Robert, *Diccionario Akal de Filosofía*, Akal S. A., Madrid, 2004.

*Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1946.

CONCILIO VATICANO I, *Dei Filius*, en *Acta Sanctae Sedis*, V, (1869-1870), 481-493.

CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, en *Acta Apostolicae Sedis*, LVIII, (1966), 817-835.

\_\_\_\_\_, *Gaudium et Spes*, en *Acta Apostolicae Sedis*, LVIII, (1966), 1025-1120.

DENZINGER, Heinrich - HÜNERMANN, Peter, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona, 1999.

DONAT, José, *Cosmología* en *Summa Philosophiae Christianae, IV*, Herder<sup>9</sup>, Barcelona, 1936.

ELIADE, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Punto Omega<sup>4</sup>, Madrid, 1981.

FRANCISCO, *Lumen Fidei*, CV, (2013), 555-596.

GARRIGOU-LAGRANGE, Reginaldo, *De Revelatione, I. Per Ecclesiam Catholicam Proposita*, Librería Editrice Religiosa<sup>4</sup>, Roma, 1950.

\_\_\_\_\_, *Dios, I. Su existencia*, Palabra, Madrid, 1976.

\_\_\_\_\_, *El realismo del principio de finalidad*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1947.

\_\_\_\_\_, *El sentido común. La filosofía del ser y las fórmulas dogmáticas*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1944.

- GREDT, Iosepho, *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thommisticae*, II. *Metaphysica / Ethica*, Herder & Co., Friburgo, 1937.
- HUME, David, *Investigación sobre el conocimiento humano*, Alianza Editorial<sup>5</sup>, Madrid, 2007.
- JUAN PABLO II, San, *Fides et Ratio*, en *Acta Apostolicae Sedis*, XCI, (1999), 5-88.
- KANT, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, en *Kant I*, Gredos, Madrid, 2010, 1-616.  
 \_\_\_\_\_, *Crítica del Juicio*, en *Kant II*, Gredos, Madrid, 2010.
- LEÓN XIII, *Aeterni Patris*, en *Acta Sanctae Sedis*, XII, (1879), 97-115.
- MARITAIN, Jacques, *Siete lecciones sobre el Ser. Y los primeros principios de la razón especulativa*, Club de lectores, Buenos Aires, 1981.
- PLATÓN, *Fedro*, en *Diálogos III*, Gredos, Madrid, 2006.
- Sagrada Biblia*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2010.
- TOMÁS DE AQUINO, Santo, *De ente et essentia*, en *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia Iussu Impensaue Leonis XIII P. M. Edita*, XLIII, Ex Typographia Polyglotta S. C. De Propaganda Fide, Roma, 1976.  
 \_\_\_\_\_, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, Ed. Taurini<sup>2</sup>, Roma, 1971.  
 \_\_\_\_\_, *Quaestio disputata de anima*, Ed. Taurini, Roma, 1953.  
 \_\_\_\_\_, *Quaestiones disputatae de veritate*, en *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia Iussu Impensaue Leonis XIII P. M. Edita*, XXII, Ex Typographia Polyglotta S. C. De Propaganda Fide, Roma, 1970.  
 \_\_\_\_\_, *Scriptum super Sententiis*, en *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia Iussu Impensaue Leonis XIII P. M. Edita*, XVII, Ex Typographia Polyglotta S. C. De Propaganda Fide, Roma, 1952.  
 \_\_\_\_\_, *Suma contra los gentiles. I: Libros 1º y 2º*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 2007.  
 \_\_\_\_\_, *Suma de teología I, Parte I*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1988.  
 \_\_\_\_\_, *Summa Contra Gentiles*, en *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia Iussu Impensaue Leonis XIII P. M. Edita*, XIII-XV, Ex Typographia Polyglotta S. C. De Propaganda Fide, Roma, 1918-1930.  
 \_\_\_\_\_, *Summa Theologiae*, en *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia Iussu Impensaue Leonis XIII P. M. Edita*, IV-XII, Ex Typographia Polyglotta S. C. De Propaganda Fide, Roma, 1888-1906.  
 \_\_\_\_\_, *Super Epistolam B. Pauli ad Romanos lectura*, Ed. Taurini, Roma, 1953.