



OBRAS BREVES DE
JACQUES
MARITAIN



020-05

LOS PRIMEROS PRINCIPIOS DE LA RAZON ESPECULATIVA

Jacques Maritain

Transcripción parcial de las lecciones 5ª, 6ª y 7ª del libro
*'Siete lecciones sobre el Ser y los primeros principios de la razón
especulativa'*, de 1934.

Reflexión sobre la intuitividad de los primeros principios

1. Hay para los tomistas una pluralidad de primeros principios; pero también hay entre éstos cierto orden, no en el sentido de que los siguientes al primero de todos pueden ser demostrados partiendo de éste apodóticamente, sino en el sentido de que se puede demostrar – y a esto le llama la reducción al imposible – 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.

No es, sin embargo, mi intención situarme el día de hoy en este punto de vista de la demostración *per reductlonem ad absurdum*. Quisiera más bien invitaros a reflexionar sobre la intuitividad misma de los primeros principios. [1]

Y creo que, para asegurar el resultado de este ensayo por captar sensiblemente el valor intuitivo de estos primeros principios, conviene recordar lo expuesto en la lección anterior sobre la riqueza del ser, sobre el hecho de que, al mismo tiempo que este objeto de pensamiento me es manifestado por y en la idea del ser, su energía expansiva se aparece también a mi vista, la realidad captada por mí en y por mi idea del ser, es, en cuanto se objetiva en esta idea, más rica que ésta y exige ser multiplicada en una pluralidad de nociones, en la unidad, en la bondad, en la verdad – otras tantas nociones trascendentales, de las cuales ninguna dice al espíritu sino el ser mismo, no agregando al ser sino una diferencia de razón, un aspecto de razón –; pero en virtud precisamente de este elemento ideal que difieren uno del otro, estas nociones, en cuanto nociones, son diversas entre sí y difieren de la del ser: son nociones convertibles, pero no idénticas, no vocablos sinónimos.

Existe de este modo una cierta sobreabundancia del ser respecto a nuestras ideas, respecto a las nociones en las que se objetiva; y en función de esta sobreabundancia quisiera precisamente proponeros ciertas rápidas reflexiones sobre los primeros principios.

Procuraremos comprender cómo el espíritu ve surgir estos primeros principios, a saber, los principios de la razón especulativa: de identidad, de

1 “La invención de los primeros principios se funda en el conocimiento que el entendimiento posee del ser y de las propiedades del ser en cuanto tal.” (Santo Tomás, *Contra Gentes*, II, 83.)

“El hábito de los primeros principios se funda por una parte en la naturaleza, por otra en un principio exterior: en cuanto a su comienzo es natural, pues por la naturaleza misma del alma intelectual pertenece al hombre, puesto ya en posesión de lo que es el todo y de lo que es la parte, conocer que el todo es siempre mayor que su parte, y así en lo demás: pero no puede conocer el todo ni la parte sino mediante las especies inteligibles recibidas en su mente por las imágenes. Por esto el Filósofo muestra, en el final de los *Últimos Analíticos* (II. Sección quinta, cap. XIX) que llegamos al conocimiento de los primeros principios mediante los sentidos.” (Suma IIª, Iª., q. 51, a. 1.)

Aristóteles habla de las “posesiones” de los primeros principios; el término es traducido por la Escolástica por “*habitus principiorum*” algo oscuramente, es verdad, pero con exactitud.

razón suficiente, de finalidad de causalidad. Del principio de contradicción no hablaremos porque interesa directamente a la lógica y no a la metafísica; no es más que la forma lógica del principio de identidad: es el principio de identidad reflejado sobre el plano de la vida que las cosas transportan al espíritu para ser conocidas, tomado en lo concerniente a la operación lógica de la afirmación y la negación.

I

El principio de identidad [2]

2. Ni bien poseemos la intuición del ser inteligible extramental, éste se divide, para así decirlo, a nuestros ojos, en dos objetos de concepto: por un lado tenemos el ser tan sólo como existente o como capaz de existir, como simplemente dado al espíritu o, si queréis, como “cosa” en el sentido moderno del vocablo (porque para los antiguos era sinónimo de esencia, mientras que para los modernos evoca más bien, según parece, simple existencia dada en hecho). Por otro lado, en otro concepto que es también el ser, pero bajo un aspecto diferente, se nos aparece el ser como soporte de ciertas exigencias y de ciertas leyes, o, si queréis, el ser reconocido, declarado, afirmado por el espíritu, reconocido por éste o también como perfección y determinación.

2 “Aristóteles no demuestra explícitamente que debe existir un principio supremo y se contenta con detallar sus condiciones... Para hacer más evidente la doctrina de Aristóteles, Santo Tomás establece en su comentario que debe haber un principio supremo, para lo cual compara las dos primeras operaciones del espíritu: la concepción y el juicio. Por la primera concebimos lo que es una cosa (*quod quid est*); en fuerza de la segunda afirmamos por lo menos que una cosa es o que es tal (*an sit*). En la serie de los conceptos no procedemos hasta lo infinito, pues el análisis nos conduce gradualmente a un concepto primero, al más simple y universal de todos, al concepto de ser: a lo que es o puede ser; sin esta idea, en absoluto primera, la inteligencia no puede concebir nada; «el ser es el hogar de donde arrancan los rayos que se reflejan sobre todos los inteligibles» (Zigliara); es aquello por lo cual la inteligencia capta cualquier cosa, es su objeto formal, como el objeto formal de la vista es el color, y el del oído el sonido.

“Si hay pues en la serie de los conceptos uno primero entre todos, de igual manera debe ser entre los juicios; y primer juicio, el más simple y universal, debe depender de la primera idea, debe tener por sujeto al ser y por predicado a lo que concierne primeramente al ser. Este primer juicio, anterior a todos los demás, debe regirlos a todos: debe ser, con la idea que lo constituye, la primera luz objetiva de nuestros conocimientos ontológicos.” (Garrigou-Lagrange O. P. *Le Sent Common...* P. II, cap. 1, pág. 162.)

Estos dos aspectos complementarios surgen ante el espíritu distinguidos (de una manera puramente ideal) en dos conceptos diversos que no se expresan por un término diferente, pero cuya diferencia, si la puedo llamar funcional, aparece simplemente en el uso del concepto de ser, de la noción de ser, aquí como sujeto y allá como predicado.

Entonces el espíritu ve intuitivamente que lo pensado en estas dos nociones funcionalmente diferentes es la misma cosa; ve intuitivamente el primero de todos los principios, al que expresará en la fórmula siguiente: “cada ser es lo que es”; “cada ser”, he ahí el ser dado al espíritu; y “es lo que es”, he ahí su determinación inteligible; es el ser en cuanto afirmado por el espíritu. El ser se pliega sobre sí mismo, si así puede decirse: dobla su aspecto posición existencial sobre su aspecto determinación inteligible, cualidad esencial. [3]

El R. P. Garrigou-Lagrange O. P. en su libro sobre *El Sentido común, la Filosofía del ser y las fórmulas Dogmáticas*, propone otra fórmula que equivale a lo mismo: “todo ser es de una naturaleza determinada que lo constituye tal”; parece admitir por sobre todo, al explicar esta fórmula, que, en el enunciado del principio de identidad, hay un tránsito del ser mismo, *ens*, al primero de todos los trascendentales reconocidos después de él por todos los escolásticos, al trascendental res; el ser sería tomado como *ens* en el sujeto y como res en el predicado. No me parece exacto ni necesario explicar las cosas así. No pienso que hay aquí tránsito de un trascendental a otro; creo más bien que aquí tratamos de un mismo trascendental *ens*, tomado bajo sus dos aspectos diferentes: unas veces como *ens ut existens* (en acto o en potencia) *seu positum extra nihil*, otras veces como *ens ut quid essentialis, seu ponens in re*, como imprimiendo en la cosa una cierta perfección inteligible, una cierta determinación esencial.

Comprendéis que en verdad he juzgado al R. P. Garrigou-Lagrange con extrema sutileza, puesto que él piensa aquí en el trascendental res en cuanto *sigurica essentia*. Cualquiera sea el matiz en la manera de explicar, permanecen en pie las dos fórmulas equivalentes de nuestra intuición primordial: “todo ser es lo que es”, o “todo ser es de una naturaleza determinada”.

3 El predicado debe ser lógicamente distinto del sujeto; debe agregar algo manifestando una modalidad no expresada por el nombre del mismo ser (Santo Tomás, De Veritate, I, 1)

3. Pero existen otras fórmulas, quizá más significativas, de este mismo principio de identidad. El doctor Gerald Phelan prefiere decir: “El ser es el ser”; él se inclina a favor de esta fórmula y yo creo, al respecto, que es su sentencia muy digna de atención. Esta fórmula bien explicada aparece altamente comprensiva. El ser es el ser quiere desde luego decir: “cada cosa es lo que es” (he ahí la fórmula que yo proponía); pero también quiere decir (y esta vez el predicado y la afirmación están de parte del acto existencial): “lo que existe existe” – ¿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.

¡Cuán satisfactorio es vernos constreñidos a balbucear, a discutir y entablar disputas, a enfrentarnos con dificultades técnicas al querer formular la primera evidencia intelectual! Es el signo palpable de que no se trata de fórmulas, sino de una intuición viviente, cuya luz, absolutamente espiritual, trasciende incomparablemente todos los vocablos del lenguaje.

Veis también que hasta en el principio de identidad (que concierne al ser extramental, a las exigencias del ser por lo menos posible, y esto no es una ley del pensamiento, sino la primera ley de las cosas extramentales captada en la intuición del ser), aun, digo, en este principio, la gran tesis de Santo Tomas, concerniente al juicio, continúa verificándose; a saber: hay diversidad, en cuanto a la noción, entre el sujeto y el predicado; el principio de identidad no es una tautología; en el principio de identidad mismo hay diversidad nocional entre el sujeto y el predicado; éstos no presentan, al menos funcionalmente, el mismo objeto *formalissime* al espíritu, aunque en los dos casos empleéis el mismo vocablo “ser”. Y es propio del juicio el reconocer la identidad en la cosa de lo que es así diverso según la noción, según el concepto. Esto es aquí palpado por el examen mismo de los términos.

4. Observad que en el lenguaje corriente comprobamos que ciertas tautologías son también proposiciones llenas de sentido; cuando decimos *lo hecho, hecho*, cuando Pilatos decía *lo escrito, escrito está*, se afirma algo en un sentido terriblemente determinado.

Si transferimos por un momento esta exigencia del principio de identidad a la cumbre del ser, a Dios, llegamos también a una fórmula que, con las mismas palabras, las mismas expresiones exteriores y materiales, tiene dos sentidos lo más opuestos posible; éste es un hecho muy interesante para el filósofo. Por un lado está la fórmula del Corán, por el otro la misma fórmula entendida en el sentido cristiano: “Dios es Dios”. He aquí el principio de identidad aplicado a la esencia divina, al ser divino. Es muy interesante observar cómo mediante esta misma fórmula podéis tener dos pensamientos, dos visiones intelectuales fundamentalmente opuestas.

La fórmula musulmana “Dios es Dios” quiere decir: Dios es uno e incomunicable y en tal grado de avaricia que esta unidad e incomunicabilidad divinas excluyen inevitablemente el misterio de la Trinidad y también el de la Encarnación. Hay aquí una intención exclusiva y renegada; y la falta esencial está, desde el punto de vista filosófico, en aplicar el principio de identidad a Dios como si fuera un ser creado, limitándolo y encerrándolo en sí mismo, como si el ser lo limitara y encerrara. Así se lo cerca por completo y se presenta a un Dios amurallado tras una trascendencia de muerte; en pocas palabras, se niega la sobreabundancia del ser divino, esa sobreabundancia que debe ser infinita como el ser divino mismo, si es verdad que, desde el principio, desde la primera intuición del ser, el ser se nos aparece como sobreabundante, se niega esa sobreabundancia del ser divino que se manifiesta en Dios mismo – como sólo la revelación nos la puede enseñar – por la pluralidad de las Personas, y que se manifiesta también, por el hecho de que Dios es amor, verdad que está excluida por la ortodoxia musulmana, porque, para ésta, el decir que Dios es amor es poner en Dios una pasión; por esto el místico al Hallaj fue condenado a muerte por los doctores del Corán.

He dicho que la razón habría podido descubrir por sus propias fuerzas esta verdad – ¡la más sublime y excelsa que podía conquistar! –, a saber, que Dios es amor, que Dios es el Amor. Pero... no supo hacerlo; para ello fue necesario

el auxilio de la revelación. Si la revelación efectuada a Moisés, *Yo soy el que soy* ha enseñado a la razón lo que la razón habría podido descubrir pero no supo hacerlo, con cuánta mayor razón es esto verdad respecto a la revelación confiada a San Juan: *¡Dios es el Amor!*

Fijaos en lo siguiente: si consideráis la relación entre la criatura y Dios, entonces el decir que Dios no debe solamente ser amado, sino que ama – me refiero a esa locura propia del amor – y que pueden existir relaciones de amistad, de condonación amorosa, de comunidad de vida, de beatitud participada, entre la criatura y Dios implica el orden sobrenatural de la gracia y de la caridad. Esta verdad sobrenatural y esta experiencia son las que conducen la razón a comprender el sentido de esta misma palabra: Dios es el amor en cuanto contiene una verdad de orden natural relacionada con Dios considerando en si mismo, aunque no existiera criatura ninguna. La más resplandeciente señal de la gloria divina, según es capaz nuestra razón de captarla, es que el amor, que supone antes la inteligencia y que es ante todo un desborde, una última sobreabundancia de la vida de los vivientes espirituales, sea en Dios idéntico a la esencia misma y a la existencia misma del Ser Supremo. En este sentido el Amor en su Nombre por excelencia, es su Nombre evangélico.

Así, pues, si tomáis la misma fórmula, cuyos vocablos son idénticos, *Dios es Dios*, entendida en sentido cristiano tiene una significación absoluta y totalmente diferente de la del Corán; ella indica la sobreabundancia infinita del ser divino; la trascendencia de un Dios glorioso y exultante, una trascendencia de vida; *Dios es Dios* quiere decir (y esto es alimento apto a la razón): su ser no es solamente ser ni solamente conocer sino también amar; quiere decir además (y esto no se conoce sino por la revelación): Dios es uno e incomunicable, pero según una generosidad esencial que exige en sí misma la Trinidad de Personas que hace posible la Encarnación: *Dios es Trino en Personas* – he ahí la vida íntima de Dios –; y es asequible a la naturaleza humana de tal modo que en una Persona puede subsistir la naturaleza de un hombre.

Si se comprende que el principio de identidad no es la simple reiteración material de un término lógico, sino la manifestación de la coherencia extramental y la riqueza expansiva del ser a todos sus grados analógicos, entonces se comprende que este axioma culmina en Dios mismo, en el

primer principio de los seres, que es la Verdad y el Amor, y en esa Trinidad de Personas no conocida sino por revelación e inaccesible al poder de la simple razón filosófica.

II

El principio de razón suficiente ⁽⁴⁾

5. Comprobamos también aquí que el ser se divide, por así decirlo, en dos objetos de pensamiento, en dos objetos de concepto, pero que son siempre él mismo; pero aquí tiene lugar esto de muy distinta manera que en el principio de identidad.

Al presente tenemos por un lado el ser entendido simplemente como existente o capaz de existir (el trascendental *ens*); por otro tenemos el ser como trascendental verdadero; pasamos al trascendental *verum*, al ser puesto frente a la inteligencia, tomando este último término en su sentido más general, más indeterminado, sin distinguir entre inteligencia creada o inteligencia increada; es el ser llevando en sí algo que lo capacita para satisfacer el deseo natural, la finalidad esencial de la inteligencia. Este deseo lo necesita, puesto que él es su fin, puesto que la inteligencia está hecha para el ser.

4 De muchos modos puede entenderse el término escolástico “ratio” razón: a) Muchas veces equivale a entendimiento; y bajo este aspecto se divide en razón especulativa y razón práctica, b) Frecuentemente se torna por la operación del entendimiento, en especial por la operación discursiva, e) En muchos casos equivale a la definición de una cosa; así, por ejemplo, se dice que términos unívocos son los que designan realidades cuyo nombre y “razón” son idénticos, d) También se usa dándole el valor de causa eficiente, final o cualquiera otra. e) Suenan a veces igual que “*respectus*” o sentido; así se entiende cuando se enuncia el principio de no contradicción: “no se puede ... bajo el mismo respecto, en el mismo sentido”. La *ratio formalis*, o razón formal, está constituida por los atributos esenciales por las notas esenciales incluidas como comprensión en una cosa, en cuanto están en nuestra mente; la razón objetiva, *ratio obiectiva*, está constituida por los mismos atributos esenciales en cuanto existen en la, cosa; en este caso se hace una referencia metafísica; en el primero una ordenación lógica o mental.

En este primer principio que nos ocupa, el término tiene el valor de aquello por lo cual una cosa es; viene a ser la razón objetiva por la cual el ser es y con cuyas notas agota la intelección del entendimiento.

Se podría pues decir – quisiera expresar la intuición original incluida en el principio de razón suficiente –, que el ser debe bastar al bien de la inteligencia. Esto conduce directamente a Dios, *ser perfectamente suficiente por sí mismo para el bien de la inteligencia*, ser que se basta plenamente en el orden de la inteligencia y que constituye la beatitud de su propia inteligencia y de toda inteligencia. Mas de hecho no estamos en presencia de Dios intuitivamente contemplado; estamos en presencia de otros seres; seres múltiples, deficientes; y no podemos enunciar nuestra visión intelectual de la conexión *ens* y *verum* sino introduciendo en este enunciado una distinción. Debemos decir: *el ser debe tener su suficiencia inteligible o de sí mismo, “a se”, o de otro, “ab alio”*. Esta expresión primera es una expresión aproximada al principio de razón suficiente.

En otros términos, es necesario que la inteligencia creada para el ser, pueda poseer al ser pleno y acabado en cuanto inteligible; no basta a la inteligencia el considerar el ser de una cosa como un hecho dado; ella no está satisfecha por el simple hecho de que una cosa es; y no llegará a su reposo y satisfacción sino en lo que perfecciona y termina esta cosa en cuanto inteligible, en cuanto puesta frente a un poder de conocer. Ahora bien; estando la inteligibilidad unida al ser, aquello por lo cual una cosa está terminada en cuanto a la inteligibilidad es aquello por lo cual está fundada en cuanto al ser, aquello por lo cual está fundada en el ser, o, en otros términos, aquello por lo cual ella es. Así despejamos la noción de razón suficiente: aquello por lo cual una cosa es; y por consiguiente, expresamos el principio de razón suficiente con una de las maneras siguientes: *todo lo que es, tiene, en la medida que es, su razón suficiente*, es decir, tiene su fundamento en el ser, o, si queréis, puede dar razón de sí a la inteligencia; no digo: necesariamente a nuestra inteligencia; sino a la inteligencia; o también: *todo lo que es inteligiblemente determinado; todo lo que es tiene aquello por lo cual es*. A todo esto lo tomamos en el sentido más general.

6. Este principio tiene un alcance y un sentido mucho más general que el principio de causalidad. Por esto el principio de razón suficiente se halla verificado en casos en los cuales la causa eficiente no tiene que intervenir. La racionalidad en el hombre es la razón de la *risibilitas* y de la *docibilitas*. Igualmente la esencia del triángulo es razón de sus propiedades y no hay diferencia en cuanto al ser,

no hay distinción real entre las propiedades del triángulo y su esencia. Aun más; la esencia de Dios es razón de su existencia; se dice que es *a se*, que es para sí mismo la propia razón de su *esse*, la razón de su existencia, puesto que su esencia es propiamente existir.

Esta expresión *a se* tiene un sentido en sí mismo trascendente – y que supone toda la analogía del ser –, que con frecuencia ha sido despreciado por los filósofos, en particular por Descartes; éste, entendiendo la aseidad divina de una manera unívoca, creía deber elegir entre una concepción lógica y puramente negativa de esta aseidad, que diría solamente que Dios *no tiene causa*, y una concepción ontológica y positiva, pero que declarararía a Dios causa de sí mismo, en virtud de la plenitud infinita de su esencia. Descartes no sólo confunde la razón suficiente con la causa eficiente, sino que concibe a la existencia divina una idea unívoca; la reduce, como a la existencia de las cosas, al simple hecho de ser fuera de la nada (existencia de naturaleza o “entitativa”), y por consiguiente no será divina sino en cuanto implicará una plenitud infinita de eficiencia. ¡Qué filosofía rastrera! La existencia divina es infinitamente más que esto; ella es acto de intelección, es una existencia de conocimiento o de intelección. Por eso el decir que Dios existe no es enunciar un simple hecho empírico, ni una simple posición, en verdad, necesaria, sino una eterna justificación inteligible, una eterna e infinita satisfacción de una infinita exigencia inteligible, una infinita plenitud de reposo para la inteligencia.

A se: la aseidad divina no significa una simple necesidad a modo de una necesidad geométrica: esta expresión relacionada con el principio de razón suficiente fundado sobre la inteligibilidad del ser, indica que el ser de Dios *colma la inteligencia*. Si el filósofo pudiera colocarse desde el punto de vista de Dios, guardando su manera humana de concebir diría (puesto que Dios existe por su esencia, y su esencia es su acto mismo de conocer): Dios es por sí, puesto que es intelección; existe porque se conoce (y conoce su verdad), porque él es la plenitud infinita de la inteligibilidad en acto puro pensándose a sí misma, porque su existencia y su naturaleza es el acto de intelección eternamente subsistente (y conociéndose a sí mismo, se quiere, se ama y esto es también su existencia, una existencia de amor). En el ser divino hay una sobreabundancia de inteligibilidad,

abundancia que lo capacita para dar así razón infinitamente de su propia existencia. [5]

7. Es posible, por último, reducir, o conectar lógicamente este principio con el de identidad, por reducción al absurdo. Esta es una operación reflexiva que puede ser descrita brevemente con el ejemplo que os propongo: nosotros podemos decir que la expresión por lo cual (cuando decimos aquello por lo cual una cosa es) tiene un sentido o no tiene ninguno. Si no tiene sentido ninguno, es inútil filosofar (puesto que los filósofos buscan las razones de las cosas). Si esta expresión tiene un sentido, es claro que en virtud del principio de contradicción este sentido es idéntico al de la expresión siguiente: aquello sin lo cual una cosa no es; aquello por lo cual una cosa es, es idéntico a aquello sin lo cual ella no es. Por consiguiente, si una cosa es y no tiene razón de ser, es decir, si no tiene, ni en sí misma ni en otra cosa, aquello por lo cual ella es, esta cosa simultáneamente es y no es: no es porque no tiene aquello sin lo cual ella no es, He aquí, pues, una reducción al imposible; vemos por este modo de razonar que, si se niega el principio de razón suficiente, se niega el principio de identidad.

Pero esto es la obra de una reflexión. El nacer, el retoñar intuitivo y primero del principio de razón suficiente corresponde a lo que decíamos precedentemente: el ser es demasiado rico para sernos dado solamente en el concepto del ser; se fracciona en cuanto al concepto, en dos objetos de pensamiento, cuya identidad real vemos de inmediato: el ser mismo y otro objeto de pensamiento “fundado en el ser”, o “inteligiblemente determinado”, o “apto para completar (por sí o por otro) el movimiento de la inteligencia”.

Observemos, después de lo dicho, que esta inteligibilidad, unida siempre al ser, no está en acto puro, sino en el ser divino. Es privilegio de Dios ser intelección en acto puro, acto de conocimiento en acto puro y; también ser inteligibilidad en acto puro (lo cual es, a decir verdad, la misma cosa). Así comprendéis inmediatamente que toda filosofía donde se establece

5 “*Ens a se*” es el ser que tiene el *esse de sí mismo* (“*ex se ipso*”), no en sentido causal y positivo como si se comunicara el *esse* a sí mismo, sino en sentido negativo: en cuanto no depende de nadie en su existencia misma; posee la razón suficiente de su existir; su esencia es existir y por consiguiente es de sí misma (“*ex se ipsa*”).

la transparencia perfecta de todas las cosas, negando que pueda contener nada opaco a la inteligencia; todo sistema de intelectualismo absoluto será vitalmente panteísta, puesto que atribuye a las cosas la inteligibilidad en acto puro. Si las cosas no son Dios deben necesariamente envolver, según lo que tienen de no ser, una cierta ininteligibilidad; si es cierto que la inteligibilidad está unida al ser, claro es que, según lo que una cosa tiene de no ser, tendrá en ella una raíz de ininteligibilidad; el no ser relativo es también una ininteligibilidad relativa.

Comprendemos aquí por qué la doctrina de la *potentia*, tiene una importancia metafísica tan considerable. Por un lado tenemos los sistemas del 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 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 contextura metafísica, al mismo tiempo que un elemento de no ser relativo, un elemento de ininteligibilidad relativa.

A esta potencialidad en todas las cosas creadas y por consiguiente en todos los bienes creados, responderá la indiferencia dominadora de la voluntad que es especificada por el bien como tal y que, no pudiendo en su ejercicio querer nada sin tender desde luego a un bien elegido como absoluto, da por sí misma eficacia al bien particular que la inteligencia le presenta y que la determina, puesto que ella hace sobreabundar sobre este bien particular, incapaz de por sí de, determinarla, la plenitud de determinación que tiene de su objeto necesario, del bien como tal; ella lo hace gratuitamente ser bueno Dura y simplemente para el objeto, a causa, si así podemos decir, de la plenitud de determinación inteligible de la cual rebosa. Así el principio de razón suficiente no desempeña una función más magnífica en ningún caso mejor que en el libre arbitrio.

Una observación más. Este principio de razón suficiente es universal aunque se aplica analógicamente. No vale tan sólo para talo cual ser, para el ser creado o para el ser contingente; vale para todo ser. Y hemos visto ya en su debido tiempo que vale tanto para Dios como para la criatura, aunque en un

título, en verdad, diferente. El principio de razón suficiente precede a la división del ser en acto y en potencia; no tenemos necesidad, para captar la necesidad del principio de razón suficiente, de reconocer esta distinción.

8. Por último, se puede observar que es necesario en virtud de lo que la escuela de Santo Tomás y Aristóteles llama el segundo modo de *perseitas* [6]. Brevemente: los tomistas distinguen dos maneras con las cuales un predicado puede atribuirse necesariamente o *per se* a un sujeto; hay por consiguiente dos modos de atribución necesaria. En el primer modo, la noción del predicado está incluida en la del sujeto; éste es el único modo en el cual piensan los modernos cuando tratan los principios evidentes por sí mismos. Y éste es el caso para el principio de identidad. Pero para los escolásticos hay un segundo modo de *perseidad*, en el cual el predicado no está contenido en la noción del sujeto a modo de definición del mismo, sino, por el contrario, el sujeto está contenido en el predicado, no como formando parte de su definición sino siendo el sujeto propio de este predicado (así *nasus*, nariz, es el sujeto propio de *simus*, chato).

Santo Tomás, respondiendo con anticipación a la crítica kantiana del principio de causalidad, hace notar que este principio es necesario en virtud del segundo modo de *perseidad*. Sea, por ejemplo, una cosa causada. La relación a una causa no forma parte de la definición del ser de esta causa; si juzgáis oportuno escudriñar la noción del ser, ya sea del ser contingente como del ser que comienza, no descubriríais más que el ser necesariamente causado; no encontraríais en la noción del sujeto la del predicado, sino que encontraríais en la noción del predicado “causado” la exigencia de éste por el sujeto (ser contingente):

“Tal ser [el ser no por sí, sino el ser participado] no puede ser sin ser causado, así como no puede existir el hombre que no pueda reír”. Santo Tomás toma como ejemplo la facultad de reír en el hombre, pues la risibilidad es una *passio propria* cuyo sujeto es el *homo*. Y lo que dice del principio de causalidad lo podemos decir del principio de razón suficiente. Así como, cuando consideráis la noción *par* o *impar*, el sujeto propio es el número “entero” y entonces decís el “número

6 Consúltense al respecto los Segundos Analíticos, Libro I, cap. 3, lección 10 de Santo Tomás.

entero es par o impar”, así también, si consideráis la noción “fundado en el ser”, “teniendo su razón de ser, su razón suficiente”, el sujeto propio de tal noción es el ser y entonces enunciáis el principio de razón suficiente de este modo: “el ser está fundado en el ser”, “todo lo que es tiene, en la medida que es, su razón de ser”. Es un *per se secundo modo*.

III

El principio de finalidad

(Primer aspecto).

9. A su debido tiempo decía que el principio de razón suficiente precede a la división del ser en potencia y en acto; aquí debemos decir que el principio de finalidad se distribuye sobre estos dos planos de la potencia y del acto, porque tenemos de este mismo principio dos fórmulas muy diferentes.

Encontraréis con frecuencia entre los escolásticos la fórmula siguiente: *la potencia está esencialmente ordenada al acto*. Aquí vosotros consideraréis la potencia como potencia pasiva o potencialidad ordenada al acto que es su determinación y su perfección. Pero hay otra fórmula, más importante, del mismo principio: *todo agente obra en vista de un fin*. Estas son dos fórmulas muy diversas del mismo principio. La una, la primera, domina, se impone a todo el plano de la potencialidad; nos dice: toda potencia está ordenada al acto que la determina. La otra fórmula concierne, por el contrario, al plano de la actividad, de la actualidad y de la perfección; y, como el acto está de por sí antes de la potencia, esta fórmula es la principal.

10. Consideremos pues el principio de finalidad. Aquí el ser, en virtud siempre de la riqueza de la cual hemos hablado, se divide de una tercera manera, muy diferente de las dos anteriores. Consideremos por ahora las cosas comenzando de abajo, situados en la potencialidad exigida por el devenir.

Por una parte el ser – tomado en el grado en que es menos ser – se objetiva como simplemente potencial, como determinabilidad, como potencia; por otra parte este mismo ser o mejor este ser-posible se objetiva como ordenado al acto

y decimos: la potencia está ordenada al acto: y en el fondo lo que aquí se hace explícito es la noción misma de potencia puesto que la potencia es, por su misma noción – por su inteligencia misma, por todo lo que tiene de inteligibilidad – una ordenación a cierto acto. No podemos nosotros concebir lo indeterminado puro, toda potencia es potencia hacia alguna cosa: por consiguiente decir potencia y decir ordenación a un acto es la misma cosa. Estamos aquí situados en el primer modo de perfección.

Refiriéndonos a lo dicho sobre el dinamismo del ser, al hecho de que a todo ser sigue una tendencia, una inclinación, diremos que hay un deseo natural de la potencia hacia el acto, un apetito natural de la potencia al acto. Este orden de la potencia al acto es un deseo ontológico, un deseo del acto: es la potencia misma.

11. En este punto de vista de la potencia y de su ordenación trascendental al acto podemos con razón, por otra parte, situarnos para tratar de la finalidad. Así procede Roland Dalbiez en su estudio sobre el principio de finalidad. Comienza por comprobar el hecho del movimiento; observa por otra parte que en el movimiento la razón nos obliga a distinguir un doble elemento: la determinación nueva adquirida y el sujeto de esta determinación: “Platón lo demostraba ya en contra de los discípulos de Heráclito; la idea de mi movimiento sin sujeto, de un movimiento que no sería el movimiento de alguna cosa, de un movimiento en el cual todo sería movimiento, es absolutamente impensable. Estamos constreñidos a admitir bajo las determinaciones nuevas un indeterminado real; detrás del acto ponemos la potencia...” Este concepto de potencia “es esencialmente relativo; si se la pretende liberar de su orden al acto, se esfuma”. Y concluye: “Esta preordenación de la potencia al acto es la finalidad. El sentido exacto de la finalidad se nos aparece ahora claramente: es la ordenación de la potencia al acto... Nosotros no podemos pensar que cualquier cosa *es* cualquier cosa, ni pensar, desde que percibimos que la acción es una modalidad del ser, que cualquier cosa *produce* cualquier cosa...; la acción está situada en el tiempo; y resulta de esto que cualquier cosa *no puede* producir cualquier cosa. La determinación nos conduce a la ordenación y ésta a la preordenación”.

Como muy acertadamente lo observa el mismo autor, el problema de la finalidad debe plantearse en función de lo simple y del elemento y no en función del complejo ordenado, o de una pluralidad de elementos reducidos a la unidad de un cierto orden. Aquí hay una consideración segunda, mientras que en la raíz de las cosas la relación del sujeto del cambio a la determinación que la actúa, la relación de una potencia a su acto, es la que impone desde el principio al espíritu la idea de la finalidad.

En todo este estudio Dalbiez permanece situado desde el punto de vista de la ordenación de la potencia al acto; aun cuando habla de la causa o de la potencia activa que produce un efecto, él la considera siempre en cuanto pasa de la potencia al acto. Observad lo de paso; esta es la razón por la cual el mismo vocablo “potencia” puede ser empleado para designar cosas muy diferentes: la potencialidad, potencia pasiva ordenada a un acto que la determinará y la potencia activa, como las “potencias” o energías del alma: se dirá pues que la inteligencia es una potencia y que la voluntad es una potencia. ¿Por qué el mismo vocablo? Porque en todo el orden creado, hasta las facultades activas, aun las facultades activas, tienen algo de potencialidad, pues al obrar, al producir activamente esta perfección que es su acto, ellas se perfeccionan, llegan a ser más perfectas y por consiguiente pasan por sí mismas de la potencia al acto. Un agente creado deviene, adquiere su última perfección, produciendo su efecto. Estas son dos cosas diferentes para la razón: producir un efecto (es decir, perfeccionar al otro si se trata de una acción transitiva; abundar en sí mismo en perfección, si se trata de una acción inmanente) y devenir a sí mismo, pasar a una última perfección; pero estas dos cosas están ligadas en la acción de todo agente creado; el árbol adquiere su última perfección, pasa de una perfección menor a una perfección mayor, produciendo su fruto; así también se puede decir que cuando el hidrógeno y el oxígeno se combinan y producen agua hay, no en cuanto al hidrógeno y al oxígeno mismos que ya no subsisten más, sino en cuanto a la materia prima, que es el sujeto común de este cambio, un paso hacia una perfección ontológica mayor; y así desde el punto de vista en que estamos situados, diremos que un agente, una causa activa, no puede producir cualquier cosa en cuanto no puede llegar a ser cualquier cosa, adquirir esa cosa como última perfección. Permanecemos siempre situados desde el punto de vista de la potencialidad ordenada al acto que la perfecciona y la determina.

12. Pero además hay en la actividad causal otro aspecto que considerar, no ya del lado de la potencialidad, sino del de la actividad misma que, como tal, tomada puramente en su condición de actividad, no lleva implícito de por sí y necesariamente, potencialidad (aunque en la criatura significa de hecho potencialidad). Por esto el vocablo potencia puede aplicarse, en este segundo sentido (potencia activa), a Dios de quien se dice “el Omni-potente”. Aquí el agente será considerado *en cuanto activo*; las cosas serán vistas por arriba, del lado de aquello que, aun en el devenir – y no solamente en el devenir – es actualidad y perfección. Llegamos así al análisis de la segunda fórmula del principio de finalidad que no es ya *la potencia es para el acto*, sino: *todo agente obra por un fin*; éste es el enunciado capital, el más metafísico y profundo de este principio.

También aquí encontramos el mismo tema de la división del ser en dos objetos de conceptos presentados por una noción diferente e identificadas en un juicio.

IV

La fórmula más perfecta y universal del principio de finalidad

(Segundo aspecto)

12. Hemos considerado en la lección anterior, situados en el punto de vista del ser en potencia, la primera fórmula del principio de finalidad. Hemos visto que la esencia misma de la potencialidad o de la potencia es ser ordenada al acto y no poder ser conocida sino por el acto al cual está ordenada. *Potentia dicitur ad actum*: he ahí una de las fórmulas del principio de finalidad.

Si nos situamos en otro punto de vista, en el plano de la actualidad misma, considerando toda la perfección incluida en cada acción, toda la comunicación de ser y de acto de que ésta rebosa, tenemos en el espíritu y para el espíritu una percepción más profunda, universal e instructiva de la finalidad; y entonces surge la fórmula clásica entre los tomistas, del principio de finalidad: *Omne agens agit propter finem*, todo agente obra por un fin.

Consideremos ahora el segundo aspecto del principio de finalidad. En él volveremos a encontrar el tema general de estas reflexiones sobre los primeros principios: como en cada uno de los principios intuitivamente captados por la inteligencia, el ser se divide, para así decirlo, ante la misma en dos objetos de concepto distintos que son todavía el ser mismo y que el juicio identifica *a priori*, es decir en razón de las exigencias de estos conceptos.

¿Cuáles serán aquí estos distintos objetos de noción?

El ser es tomado aquí en la línea de la acción o de la operación, es decir en la línea de la posición de un acto terminal (acto segundo), en el cual la esencia se completa y fructifica por sobre el simple hecho de existir (acto terminal de existencia). Por una parte el ser será considerado como agente: por otra parte como tendencia a un bien, al cual está ordenado el agente como tal, o, dicho de otra manera, a un fin.

El agente y el fin

13. ¿Qué se incluye en esta noción de agente? Empleo el vocablo “agente”, más general que “causa eficiente” (de la cual hablaremos más adelante), porque es tan amplia como el término “acción”.

Bien sabéis que los escolásticos distinguen dos clases de acciones esencialmente diferentes: en ellas, acción transitiva acción inmanente, la noción y la palabra “acción” son esencialmente análogas. La acción inmanente de los tomistas consiste no ya en hacer o producir alguna cosa, sino en perfeccionar su propio ser, por ejemplo, en el caso de las acciones más simplemente inmanentes, en el de las acciones espirituales es un acto segundo de *operación* que es de por sí un existir de orden absolutamente superior (supra-subjetivo), por ejemplo el acto de intelección y el de volición; como tal no pertenece al predicamento acción de la clasificación de Aristóteles; pues, en cuanto es pura perfección interior del sujeto, pertenece a la categoría cualidad.

Pues bien; el vocablo “agente” tiene la misma amplitud analógica del vocablo “acción” y puede referirse, ya al agente capaz de acción transitiva, ya

al agente capaz de acción inmanente. Por esto nosotros preferimos la palabra “agente” al término “causa eficiente”, el cual se refiere más bien a la acción transitiva (o en todo caso a lo que en la actividad inmanente puede tener de simultáneo o virtualmente productivo o transitivo).

Esta noción de agente implica ante todo la actualidad de un ser en acto dotado de una cierta determinación y perfección constitutivas; implica también la comunicación, por parte de este ser, de una actualidad, de una perfección a algún otro, en el caso de la acción transitiva, o a sí mismo en el caso de la acción inmanente. Estamos aquí, lo digo de inmediato, en la línea de la operación, la cual es un acto “segundo”, es decir, un acto último o terminal que se distingue en absoluto, en todos menos en Dios, de la línea de la simple existencia (la cual es también un acto segundo, una cierta perfección, un cierto término). Y así como Dios en su existencia, así también es su acción y su acción es su existencia; de suerte que es a la vez, en su absoluta simplicidad, acto último en las dos líneas de la existencia y de la operación. Hemos ya dicho que su existencia es su intelección y su amor, y dijimos que ni de la una ni de la otra se distingue, ni siquiera virtualmente.

El acto segundo de la operación por nosotros considerada se encuentra en primer lugar, en un grado muy imperfecto en la acción transitiva; se trata primeramente de una comunicación de actualidad en el orden de lo que los antiguos llamaban ser entitativo o de naturaleza; un cuerpo modifica entitativamente a otro. Este segundo acto de operación es más perfecto en el caso de la acción inmanente (en el más bajo grado de la actividad inmanente el organismo vivo se construye y se perfecciona entitativamente); y llega a ser cada vez más perfecto, a medida que subimos en la jerarquía de las acciones inmanentes. En el caso de las operaciones supravegetativas, se trata de una comunicación de actualidad obrada por el sujeto mismo, de una comunicación de actualidad en el orden, no ya del ser entitativo, sino en el del ser intencional, de ese ser según el cual una cosa es más que sí misma y existe por sobre su propia existencia, en el orden del ser intencional de conocimiento o de amor: ser intencional según el cual, en el caso del conocimiento, el sujeto puede llegar a ser otra

cosa distinta de él, puede llegar a ser todas las cosas [7] – lo cual se efectúa en el mismo sujeto que conoce – y según el cual, en el caso del amor, el sujeto puede existir a modo de don y desbordar hacia todas las cosas devenidas así él mismo para sí mismo (lo cual llega a la perfección en la unión real con el ser amado).

14. Consideremos pues el ser como agente, ya que ahora sabemos mejor lo que esto quiere decir. Consideremos el ser como agente o sea en el plano de la operación.

De inmediato se nos manifiesta otro objeto de pensamiento que es siempre el ser, pero en tanto cuanto ejerciendo su función de bien, el ser como perfección o bien deseado por el agente, al cual tiende éste y hacia el cual se orienta por sí mismo. El ser como agente es ordenación o determinación a cierto bien; es apetito, tendencia, deseo, impulso hacia un aumento, hacia una superabundancia o gloria; y esta ordenación es la razón misma de la (posición existencial de) la operación del agente.

He aquí el segundo de los dos aspectos (*inspectos*) en los cuales el ser se divide desde este punto de vista y que se identifican en la realidad. Y he aquí el principio, de finalidad en su primordial significación metafísica: *el ser es amor del bien; todo ser es amor de un bien*, y es la razón misma en virtud de la cual obra.

Indiquémoslo bien, a modo de paréntesis: la operación es un aumento, un más respecto al agente. Pero ¿en dónde está su razón de ser, sino en el agente del cual mana? Ahora bien: lo más no brota de lo menos; es preciso pues que el agente sea en cierta manera ordenación, tendencia a esta acción, y amor de esta acción: en la medida en que él es puro agente ella manifiesta la plenitud de la actualidad del agente, de este ser tendencia y amor, ella es *actus perfecti*; en la medida en que por otra parte y también (como acontece en toda cosa creada), perfecciona al agente, éste no es ya puramente agente; pasa de la potencia al acto y es necesario de consiguiente que sea también “paciente”, que, sea movido por otra cosa.

7 “El alma es en cierto sentido todas las cosas.” (Aristóteles, De Anima, Libro IV.)

He dicho que el ser es amor del bien – todo ser es amor de un bien el cual es primeramente su acción misma. El ser en cuanto agente tiende a este bien, no ya para ser actuado o perfeccionado por él (esto sería volver al punto de partida, a la consideración del ser potencia, en la cual nos ocupamos en la lección anterior), sino (aunque por otra parte reciba en esto actualidad y perfección), para efectuar, para comunicar una perfección, una demasía a sí mismo o a otro. Este bien al cual tiende de este modo se llama fin; es un fin para el agente, y el amor de este fin es la razón formal de la acción del agente.

¿Estamos acaso en el orden del ser de naturaleza (*ens entitativum*) y de lo que podemos llamar los agentes naturales, es decir, tomados como determinados a obrar por su naturaleza? El ser de la planta es un amor y un apetito radical (“natural”) de crecer y de reproducirse; el ser del fuego es un apetito de quemar; el ser del pájaro es un amor radical de volar, de cantar, etc...

¿Estamos quizás en el orden del ser intencional y de los agentes que podemos llamar voluntarios en el sentido más amplio del vocablo, es decir, tomados como determinados a obrar por una inclinación consecutiva a un conocimiento? Este pájaro ve un grano de mijo, este niño ve una fruta; y, por el hecho mismo que su vista es intencionalmente informada, brota en él algo según el ser intencional., una manera para él de existir con cierta tendencia, algo que es su deseo mismo de esta fruta, de este grano, en razón del cual va a tomarlo. Un amigo ama a un amigo; y he ahí que procede en él un ser intencional, una manera de existir intencionalmente que es el amor mismo por el cual tiende interiormente hacia el amigo como hacia otro él mismo; y en virtud de este amor a su amigo obrará, querrá y hará lo que es bueno para ese amigo.

Por eso el ser en cuanto agente u operante – ya se tome el agente según su ser entitativo o de naturaleza o según el ser intencional (tal o cual inclinación “emanada” o consentida de un agente voluntario) – *es ordenación a un fin, o amor de un bien*, y esta ordenación es la razón de la acción del agente.

El bien al cual está ordenado el agente, el fin al cual tiende, es, en primer lugar, la acción misma (en tanto destinada a adquirir una posición existencial); es ante todo la acción o la operación misma del

agente, puesto que en esto está su bien propio. Y a instancias de esto se debe ante todo, como lo acabamos de hacer, mirar el principio de finalidad. El fin más próximo en vista del cual obra un agente, es su acción misma. Pero es claro que los fines están ordenados los unos para con los otros como las razones del ser; por ello paulatinamente, de bien en bien, debemos, a fin de dar razón al más Ínfimo de los agentes, elevarnos hasta el Bien absoluto, que es el Fin universal, en quién radica todo lo demás, todas las otras comunicabilidades de bien, todas las demás finalidades y finalizaciones.

V

El principio de causalidad

15. Como lo señaláramos al fin de la lección anterior, es necesario abandonar la consideración del ser en toda su amplitud analógica absolutamente universal, con esa universalidad que abarca las profundidades del ser increado y los inmensos aunque reducidos alcances del ser creado; el radio de aplicación del principio de causalidad es el segundo de los dos universos, el ser contingente, o sea aquel que no es a se, que no tiene en sí su razón de ser.

En efecto. La noción de ser se divide ante el espíritu en ser por sí, o absolutamente necesario (y esto aun antes que hayamos nosotros establecido la existencia de un ser por sí) y en ser que no es por sí, o sea en ser contingente. Para decir mejor (idéntica división expresada de otro modo, de una manera más técnica), el ser se divide en ser en acto puro y en ser mezclado a cierto grado de potencialidad bajo cualquier título. He aquí lo que ahora queremos considerar; nos ocupamos del segundo miembro de esta división, del ser mezclado de potencialidad y, por lo mismo, no dotado de aseidad.

Nos encontramos siempre ante la verdad de que el ser es más rico que sus objetivaciones, de suerte que, en los primeros juicios intuitivos, en los cuales lo tomamos, se divide en dos objetos de pensamiento distintos cuya identidad in re reconocemos inmediatamente. El ser contingente, el ser que

no es por sí, el ser que puede no ser, este objeto de pensamiento que ahora nos ocupa, se divide, ante la consideración de nuestra inteligencia, en dos objetos conceptuales distintos: “ser contingente puesto en la existencia”, por una parte; y por otra el “ser causado”, es decir, “dotado de una razón de ser realmente diferente de sí mismo”.

Teniendo bajo la mirada de nuestro espíritu estas dos nociones, vemos que ambas se identifican necesariamente en el ser extrarrenal y formulamos el principio: *todo ser contingente tiene una razón de ser distinta de sí mismo, o extrínseca*, es decir, una causa eficiente [8]; el principio en cuestión es evidente en sí mismo [9]; y, como los principios antes expuestos, puede, por reducción al imposible, trasladarse al principio de identidad.

Mas, ¿por qué? Porque si suponemos un ser contingente, un ser que puede no ser, es decir, un ser que no tiene en sí mismo toda la razón suficiente de su ser (un ser que no es por sí mismo) y al mismo tiempo pensamos que ese ser que (por definición) no tiene en sí mismo toda su razón de ser tampoco la tiene fuera de sí, carece por lo mismo de principio de razón suficiente; y el carecer de principio de razón suficiente es una ofensa al principio de identidad. Razonando así, no pretendemos demostrar el principio de casualidad, sino

8 El principio de causalidad, siendo un juicio analítico absolutamente cierto, es indemostrable e irrefutable. Las nociones “ente existente que comienza” y “ente contingente” contienen un necesario orden de dependencia de la causa eficiente.

Para Kant es un juicio *sintético a priori*, pues – dice – si bien la experiencia nos proporciona los polos o extremos del juicio, la relación de causa es creada a priori por la razón, la cual aplica ciegamente a los datos de la: experiencia una forma innata.

Para el positivismo existe sólo la sucesión más o menos uniforme de los fenómenos experimentales; la causa no es sino un objeto después del cual sigue otro, de tal manera que la presencia del primero nos mueve a pensar en el segundo (Hume).

9 “El devenir es la unión de lo diverso; comprende, en efecto, dos elementos: la potencia y el acto. Por una parte, lo que ya es, no deviene; por otra parte, nada puede venir de la nada. Luego lo que deviene no puede venir sino de un intermediario entre el ser determinado y la pura nada; este intermediario entre el ser determinado y la pura nada es la potencia. El devenir es así para el acto el tránsito de la indeterminación a la determinación, de la potencia al acto; y como la potencia no es en sí el acto, es necesario un principio intrínseco que la determine o la actualice. Este principio determinante o activo recibe el nombre de *causa eficiente*.” (Garrigou-Lagrange, *Le Sens Commum*)

reducir su contradictorio al imposible [10].

16. Habéis reparado ya que, en todo lo dicho, no hemos recurrido a ninguna amputación espacial, como las que la filosofía de M. Le Roy atribuye al pensamiento conceptual y singularmente al principio de causalidad; ni tampoco a ninguna generalización de una experiencia psicológica, generalización que se podría, con mayor o menor verosimilitud, tachar de antropomorfismo. No hemos pensado ni en una bola que choca contra otra, ni en un esfuerzo muscular que produce tal o cual efecto y sentido por nosotros en el momento en que la efectuamos. Nos hemos atenido, por el contrario, a la noción de razón suficiente, en toda su generalidad abstracta, a saber: aquello por lo cual una cosa es, en el sentido más general, aquello por lo cual una cosa puede ser agotada en cuanto a la inteligibilidad, aquello por lo cual puede procurar a la inteligencia un reposo y una saciedad totales. Esta es la noción que ha sido simplemente determinada con anticipación por nosotros, cuando agregamos la nota “distinta de la cosa de la cual es razón”, razón de ser “extrínseca al ser contingente considerado”.

Igualmente se puede observar que el principio de causalidad deriva tan poco de una generalización empírica o psicológica, que se plantea una verdadera dificultad cuando intentamos unirlo a la experiencia; quiero decir que cuando buscamos ejemplos concretos del principio de causalidad, cada uno de los ejemplos acusa un déficit en talo cual punto. Si consideramos el ejemplo de un cuerpo que tropieza contra otro, sabemos bien por una larga experiencia, que el por qué del movimiento adquirido por el segundo cuerpo está escondido allí, sabemos muy bien que el choque es la causa del movimiento del segundo cuerpo, pero no sabemos en qué consiste esta causa, esta razón de ser; esto es un algo muy misterioso y, bajo este aspecto, el ejemplo buscado es muy deficiente. Observad que uno de los ejemplos de los empiristas, de David Hume entre otros, consiste en proceder como si se debiera transferir la racionalidad y la

10 “Todo ser tiene en sí o en otro la razón de ser, la razón de lo que le conviene. En sí, si esto le conviene según lo que lo constituye tal (negarlo sería negar el principio de identidad), en otro, si esto no le conviene según lo que constituye tal, si hay en él unión de lo diverso; negar esta relación de dependencia sería identificar lo que no es por sí con lo que es por sí; sería decir que la unión no causada de lo diverso es posible; se afirmaría que lo diverso por sí y como tal es uno y lo mismo, lo cual es la negación del principio de identidad. Todo lo que conviene a algún ser no en cuanto tal, le conviene por alguna causa, pues lo que no tiene causa es lo primero e inmediato.” (Garrigou Lagrange, *ibid.*)\

evidencia inmediata, propia del principio de causalidad, a cada uno de los casos particulares, en los cuales se halla aplicado el principio. Nos dicen entonces: ¿pero del hecho que una bola choca contra otra descubriste a priori la exigencia inteligible del movimiento de esta segunda bola?

El solo examen de las nociones de “ser contingente” y de “ser usado”, recientemente mencionadas, nos dice muy bien que ambas están necesariamente ligadas entre sí y que la una exige la otra, porque debe dar razón de su posición en la existencia; pero esto no quiere decir que sepamos en qué consiste, en cada caso particular, esa razón de ser. Desde el punto de vista de los ejemplos, se podría observar, a modo de paréntesis, que existe cierta ventaja por parte de la psicología. Tomemos un ejemplo: “he hecho esto porque así lo he querido” (si se trata al menos de un acto de voluntad razonable y deliberado); entonces vemos mucho mejor cómo el efecto, a saber, el acto realizado, depende de su causa, de la misma voluntad deliberada como de su razón. Pero aun aquí hay una parte de misterio ya sea en la acción de la causa, de la voluntad libre, ya en la manera cómo esta decisión se traduce al exterior por tal o cual operación material.

17. Parece general que el misterio del ser se esconde en tinieblas más densas cuando pasamos al principio de causalidad. Podemos decir que esto es así porque se trata de un principio ante todo existencial; siempre, en toda posición existencial, late un misterio especial, ya que el ser es el efecto propio de la causa primera; y las causas segundas producen sus efectos, en tanto son capaces de *hacer existir* algo en cuanto son movidas por Dios [11]. Por consiguiente, en una posición existencial, en la vocación efectiva a la existencia hay algo que sobrepasa lo que una causa segunda por sí sola, sin premoción de la causa primera, podría procurar y que, en cierto modo, se refiere al misterio del acto creador.

El que un ser no tenga de sí la razón de su posición en la existencia, el que su propia suficiencia ontológica, si así me es permitido hablar, esté fuera de sí mismo :y le sea dada por otro, lo admitimos como necesario al ser contingente; pero... ¿cómo comprender esto? Ante todo no debemos creernos capacitados para comprenderlo mediante imágenes que circunscriben el espíritu

11 Por eso observa el Angélico que la Causa primera obra en el efecto de un modo más inmediato y eficaz que la misma causa segunda (De Potentia, q. III, art. 7).

al ámbito de lo empírico y le dan la ilusión de una falsa claridad, lo cual simplifica notablemente la tarea de los nominalistas, criticistas, etc.... Si nos mantenemos en el ámbito de lo inteligible, haciendo honor al misterio, entonces nos percatamos de que es posible entrar un poco en el misterio inteligible, a condición de valernos de las llaves, antaño forjadas por Aristóteles, del acto y la potencia, y de reconocer el carácter dinámico del ser, esa compacta raigambre ontológica de la tendencia, de la inclinación, del amor, sobre la cual hemos insistido en la lección anterior.

El principio de causalidad: “todo ser contingente tiene una causa” puede resumirse, de una manera más filosófica, en función de las nociones de acto y de potencia. Diríamos entonces: “todo ser compuesto de potencia y de acto, en cuanto es potencia no pasa por sí mismo al acto, no se traduce en acto por su propia virtud sino que pasa por otro ser en acto que es la causa de la mutación.

Vemos entonces que ningún ser puede causar si no está en acto y si una potencia, una disponibilidad correspondiente, no le da cabida a su acción. Se comprueba que el ser en cuanto agente es en sí mismo una inclinación a comunicar un bien, de tal suerte que los filósofos que desprecian este aspecto dinámico del ser y se representan el ser como un mundo de estabilidades geométricas, tomadas bajo el estado de abstracción que tienen en nuestro espíritu y desprovistas de toda tendencia y de todo amor consubstancial, deben, como Malebranche, escandalizarse de la causalidad [12].

Se comprende que la comunicación de ser y de bien exigida por la relación de causa a efecto no es la transmisión de no sé qué entidad inteligible (¿sólida o líquida?) que pasaría de la una al otro, sino una comunidad de actuación que es a la vez la perfección última del agente (transitivo) y del paciente; pues uno y otro comunican así en un mismo acto, ya que *la acción del agente está en el paciente*. (En el caso de una acción inmanente virtualmente transitiva, esta acción se cumple como tal en todo su alcance en el agente, cuando éste despierta en el paciente la actualidad que lo perfecciona y se hace presente a él – el cual no es en sí mismo una obediencia ontológica a tal acción.)

12 “No hay ninguna relación de causalidad de un cuerpo a un espíritu. ¿Qué digo?, ni de un espíritu a un cuerpo. Digo más; no la hay tampoco de un cuerpo a otro cuerpo, ni de un espíritu a otro espíritu.” (Malebranche, *De la recherche de la vérité*, Libro V, p. II, cap. 3.)

Se ve que toda causa creada, más que el efecto en cuanto causa, y sin embargo menos que ella misma más el efecto, en cuanto creada, necesita, para obrar, ser en sí misma perfeccionada y actuada por otra; de tal manera que, en definitiva, nada se producida en este mundo, ni el más leve movimiento de una hierba, ni la más ligera onda en el agua rizada por el viento, ni el más tenue estremecimiento de la sensibilidad, ni el más insignificante acto del entendimiento y de la voluntad, si el universo entero no estuviera abierto a la acción (virtualmente transitiva) del Acto puro (que lo toca, decía Aristóteles, sin ser tocado), si una ola continua de causalidad no estuviera sin cesar corriendo sobre las cosas desde el seno mismo de la Inteligencia y Amor Subsistente. A ese fluir continuo y providente llamamos, en términos bárbaros, la premoción física

