

CUESTIONES DE METAFISICA TOMISTA EN TORNO A LA CREACION

(Exposición didáctica)

SUMMARIUM — *Actio divina creatrix non est deducibilis a priori ex Dei natura. Sed, postquam nobis nota est illa creatio effective ad actum deducta, possumus percurrere descensum metaphysicum a Deo ad creaturas. In isto percursu, mundus creatus nobis apparet in sua dimensione intima ac fundamentalis: in sua nempe radicali dependentia, similitudine et ordinatione ultima relate ad Deum.*

His in paginis datur possibilis explanatio didactica circa hunc descensum Dei in mundum: idque fit per commentarium nonnullorum textuum Sancti Thomae. Post septem elapsa saecula ab Angelici Doctoris morte, profunda eius doctrina esse pergit fundamentum super quod exstrui potest theologia mundi, quae vere sit theologia et quidem mundi realis, a Deo creati.

Iterum invenimus petram angularem in explanatione thomistica consistere in actu essendi, qui apparet ut punctum contactus inter Infinitum et id quod est finitum, inter partem et Totum, inter multiplicitem et Unitatem, inter tempus et aeternitatem.

La experiencia de la realidad del mundo es punto de partida del camino especulativo que, no sin esfuerzo, conduce al conocimiento natural de Dios, plenitud de Ser, de perfección, experimentando la verdad — desde el principio aceptada sin reservas por la fe — de la Palabra inspirada: « De la grandeza y hermosura de las criaturas, por razonamientos, se llega a conocer al Hacedor de éstas » (1).

La acción divina creadora, por ser libre, no es deducible *a priori* de la naturaleza divina. Pero, conociendo esa creación efectivamente realizada, y habiendo llegado a conocer a su Hacedor, sí podemos recorrer un *descenso metafísico* desde Dios a las criaturas, por el que éstas se nos presentan bajo una luz nueva, que permite contemplarlas en una dimensión íntima y fundamental: la de su radical dependencia, semejanza y ordenación última con respecto a Dios.

A setecientos años de la muerte de Santo Tomás, su obra nos sigue ofreciendo una visión unitaria y profunda — no un *sistema*

(1) Sap. 13, 5; cfr. Rom. 1, 20.

cerrado — de un mundo real — el que Dios ha querido crear —, cuya riqueza, radicada en la multiforme riqueza del ser, desborda las estrecheces de todo *sistema*.

La filosofía de Tomás de Aquino es decididamente radical: no es un sistema, pero sí una metafísica de la unidad, porque es metafísica del ser.

En estas páginas, se ofrece una posible exposición de algunos temas de la metafísica de la creación, señalando su conexión con otros aspectos, que se irán simplemente mencionando. No se trata, pues, de una investigación sobre la filosofía de Santo Tomás, ni de un análisis de *crítica textual*, sino de mostrar una panorámica esquemática que, recogiendo algunos de los resultados más notables de esas investigaciones, y leyendo directamente algunos textos del Santo, lleve didácticamente a *explorar los más escondidos secretos* de todas las criaturas; también del hombre: su dependencia, semejanza y ordenación última respecto a Dios, que son el más radical presupuesto para una *teología del mundo*, que sea *teología* y que sea *del mundo real* que el Amor creador ha hecho (2).

«Santo Tomás, estudiado directamente, tiene una fisonomía que para muchos constituye una auténtica revelación: ciertamente el suyo es siempre un pensamiento denso, severamente disciplinado y no se abandona a divagaciones "fenomenológicas" o "afectivas". Pero todo eso no quita que sea profundamente humano; es más, lo es mayormente, porque situándose por encima de las fluctuaciones de los espíritus ordinarios, llega a explorar el alma hasta sus más escondidos secretos, y a presentárnosla en su posibilidad originaria» (3).

I. - DEPENDENCIA DE DIOS (la eficiencia creadora)

La causalidad trascendental.

La causalidad creadora de Dios, *Esse* por *Esencia*, tiene como efecto propio — inmediato, en la línea metafísica — el *esse* (acto intensivo de ser) de cada criatura: *primus autem effectus Dei in rebus est ipsum esse, quod omnes alii effectus praesupponunt et supra quod fundantur* (4). Esta causalidad trascendental del ser es *participación*: lo que en Dios es plenitud (el Ser), en la criatura está parcialmente: no como simple y puro acto, sino como *acto de* una esencia que, recibéndolo, lo determina, lo limita, dando lugar a la composición *esse-essentia*, propia de toda criatura en cuanto crea-

(2) Sobre algunos de los actuales planteamientos de una *Teología del Mundo*, y su insuficiencia de fundamentación metafísica, *vid.*, por ejemplo, el excelente estudio crítico de J.L. ILLANES, *Cristianismo, persona, mundo*, Ed. Universidad de Navarra, Pamplona 1973, especialmente pp. 145-169.

(3) C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, S.E.I., Torino, 2ª ed. 1950, pp. 336 s.

(4) *Comp. Theol.* I, c. 68.

tura, también de todo espíritu creado:

«Omne igitur quod est post primum ens cum non sit suum esse, habet esse in aliquo receptum, per quod ipsum esse contrahitur: et sic in quolibet creato aliud est natura rei quae participat esse et aliud ipsum esse participatum; et cum quaelibet res participet per assimilationem primum actum in quantum habet esse: necesse est quod esse participatum in unoquoque comparetur ad naturam participantem ipsum sicut actus ad potentiam» (5).

Esta causalidad divina trascendental es producción *ex nihilo*, de la nada: es *posición* (de poner) de la totalidad de la criatura, pues nada hay anterior o exterior al *esse*. Siendo producción directa del ser, no hay ningún término *ex quo*: el ser lo abarca todo (6).

Naturalmente, *ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur, quia antequam esse habeat, nihil est* (7). Es decir, tampoco la esencia o *quidditas* preexiste al *esse*, pues sin él esa esencia no es. Sin embargo, no se trata de una especie de *doble producción*, como si la creación fuese, para la criatura, el resultado de dos acciones divinas, una para el ser y otra para la esencia. No son dos «cosas» creadas que se unan, sino un *esse* (participación, semejanza parcial, del Ser de Dios) que, precisamente por ser *participado*, es recibido en una esencia; es *acto de* una determinada potencia (esencia) que limita ese acto. Esto no significa sin embargo que la esencia sea simple negatividad, ya que es acto (positividad metafísica) en el nivel formal. Santo Tomás supera aquí la concepción aristotélica de la tensión acto-potencia, en cuanto que las formas, siendo actos, son *potentia essendi*: el acto de ser no informa, pues, propiamente las potencias, sino los actos: es *acto de todo acto* (8).

(5) *De spirit. creat.* a. 1; cfr. también *De anima*, a. 6 ad 2; *S. Th.* I, q. 75, a. 5 ad 4; *Quodlibet.* II, q. 2, a. 1; *Quodlibet.* III, q. 8, a. 20. El *esse* es, pues, *actus essendi*: «cum dicitur: *Diversum est esse, et quod est*, distinguitur actus essendi ab eo cui actus ille convenit». (*De Veritate*, q. 1, a. 1 ad 3).

(6) «Quanto aliqua causa est magis universalis, tanto effectus eius est universalior. Nam causae particulares, effectus universalium causarum ad aliquid determinatum appropriant, quae quidem determinatio ad effectum universalem comparatur sicut actus ad potentiam. Omnis igitur causa quae facit aliquid esse in actu, praesupposito eo quod est in potentia ad actum illum, est causa particularis respectu alicuius universalioris causae. Hoc autem Deo non competit, cum ipse sit causa prima, ut supra ostensum est. Non igitur praeexigit materiam ad suam actionem. Ipsius igitur est producere res in esse ex nihilo, quod est creare: et inde est quod fides catholica eum Creatorem confitetur» (*Comp. Theol.*, I, c. 69).

(7) *De Potentia*, q. 3, a. 5, ad 2; «Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit» (*Ibidem*, q. 3, a. 1, ad 17).

(8) Cfr. *S. Th.* I, q. 3, a. 4 ad 2; q. 4, a. 1 ad 3; *C.G.* I, 23; *In De Div. Nom.* c. 5, lec. 1; etc. «Allora come l'esse è il primo atto, l'atto di ogni altro atto, così la partecipazione trascendentale dell'esse è la prima forma di produzione ovvero di causalità e su di essa si fondano e da essa dipendono tutte le altre forme di causalità predicamentale. E poiché l'atto in quanto tale sta in se stesso come affermazione semplice ed "emerge" perciò sulla potenza alla quale può andar unito, l'esse ch'è l'atto di essere, atto di ogni

La realidad creada es, pues, el ente, la criatura, constituida, a nivel metafísico, de ser y de esencia: *principios metafísicos*, no realidades físicas, realmente distintos.

Esta creación, producción del ente *ex nihilo*, es exclusiva divina. Esto es de algún modo experimentable, al constatar cómo toda causalidad de las criaturas supone siempre una realidad preexistente: se realiza necesariamente por cambio y transformación de algo. Desde una perspectiva más profunda, el carácter exclusivamente divino de la acción creadora se desprende del infinito poder operativo que ese acto creador requiere. Cuanto más lejana está una potencia pasiva de un acto determinado, tanto mayor potencia activa se requiere en el agente que reduzca al acto o actualice aquella potencia pasiva. Pero por grande que sea aquella distancia, siempre es aún mayor la que hay si la misma potencia pasiva no existe. Por tanto, en este caso se requiere una potencia activa infinita, exclusiva de Dios, Acto Puro, pues la potencia activa se identifica o se fundamenta en el acto (9).

Por otra parte, la necesidad de un poder infinito para crear, se desprende de la misma noción de creación como causalidad del *esse en cuanto tal*, que supone ser (o tener poder para ser) causa de todo lo que puede ser (10).

Presencia divina.

Toda acción causal requiere una cierta presencia de la causa en el efecto. La evidencia misma muestra que la causalidad implica una presencia, si no de la causa, al menos de la virtud activa de la causa en su efecto *inmediato*. De ahí que afirmar la causalidad divina inmediata respecto al acto de ser de toda criatura, sea a la vez afirmar la presencia de la *virtus* divina en el *esse* (11).

Siendo Dios absolutamente idéntico a su *virtus* activa y a su acción, esa presencia de la potencia divina en el ser del ente es

atto e di ogni forma, emerge su tutto l'ordine formale, su qualsiasi essenza: così grazie all'*esse* come *actus essendi* viene spezzato il cerchio logico della necessità alla quale restano legati sia il finito come l'Infinito o l'Assoluto, e questo tanto nel pensiero greco che ha essenzializzato (entificato) la *fisis*, come nel pensiero moderno che ha essenzializzato (entificato) la coscienza » (C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, S.E.I., Torino 1960, p. 40).

(9) « Quanto potentia est magis remota ab actu, tanto oportet esse maiorem virtutem per quam reducatur in actum. Sed quantacumque distantia potentiae ad actum detur, semper remanet maior distantia, si ipsa potentia subtrahatur. Creare igitur aliquid ex nihilo requirit infinitam virtutem. Sed solus Deus est infinitae virtutis, cum ipse sit infinitae essentiae. Solus igitur Deus potest creare » (*Comp. Theol.*, I, c. 70).

(10) « Uniuscuiusque rei virtus activa est aestimanda secundum modum essentiae, eo quod unumquodque agit in quantum est ens actu (...) Cum autem Deus sit ipsum esse subsistens, manifestum est quod natura essendi convenit Deo infinite absque omni limitatione et contractione: unde eius virtus activa se extendit infinite ad totum ens, et ad omne id quod potest habere rationem entis » (*Quodlibet*, III, q. 1, a. 1 c.).

(11) Cfr. *S. Th.* I, q. 8, a. 1 c.

presencia del mismo Dios (12). Por otra parte, el *esse* es lo más íntimo de cada criatura, es su *energía* interior de ser, aquello que hace ser a lo que la cosa es, aquello que abraza (o despliega) desde dentro todos los aspectos del ente (formalidades: sustancial y accidentales), dándoles *unidad* (13). La presencia divina — presencia del Ser en el ser del ente — es, pues, la presencia del mismo Dios en lo más íntimo de todas las cosas. Pero el *esse*, aun siendo lo más íntimo, es de algún modo ajeno, *prestado*, en cuanto que en ninguna criatura la esencia (que determina lo que la cosa es) incluye el *esse*. De ahí que pueda y deba decirse con San Agustín que Dios es más íntimo a las cosas que las cosas mismas.

Teniendo en cuenta esta realidad, la causalidad creadora se nos manifiesta en cierto modo como una *causalidad intrínseca*, no porque Dios sea una causa intrínseca (material o formal) de las criaturas, sino porque actúa desde dentro, a diferencia de las causas eficientes creaturales que actúan necesariamente desde fuera (metafísicamente: sobre el nivel formal o predicamental). Pero como Dios es causa eficiente (y no formal ni material), debe decirse que la creación es también una *causalidad extrínseca* y además *trascendente* por la distinción radical entre el Ser por Esencia y el *esse* participado.

Causalidad, pues, intrínseca y extrínseca, que no sólo no se excluyen sino que se exigen mutuamente: sólo la infinita transcendencia divina hace posible su íntima immanencia causal en todas las cosas (14). En este sentido entiende Tomás de Aquino la palabra inspirada del Prólogo de San Juan: *in mundo erat, et mundus per ipsum (Verbum) factus est*:

« Notandum vero quod in mundo dicitur aliquid esse tripliciter (...) Sed tamen, aliter est de Verbo agente et causante omnia, et aliter de aliis agentibus. Nam alia agentia operantur ut extrinsecus existentia: cum enim non agant nisi movendo et alterando aliquo modo quantum ad ea quae sunt extrínseca rei, ut extrínseca operantur. Deus vero operatur in omnibus ut interius agens, quia agit creando. Creare autem, est dare esse rei creatae. Cum ergo esse sit intimum cuilibet rei, Deus, qui operando dat esse, operatur in rebus ut intimum agens. In mundo ergo erat ut dans esse mundo » (15).

(12) « Cum Deus sit prima causa omnium, sua virtus est immediatissima omnibus. Sed quia ipsemet est sua virtus, ideo non tantum est immediatum principium operationis in omnibus, sed immediate in omnibus operans; quod in aliis causis non contingit, quamvis singulae res proprias operationes habeant quibus producant suos effectus » (*In I Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1. ad. 4).

(13) « Ipsum esse est perfectissimum omnium: comparatur ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est: unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum » (*S. Th.* I, q. 4, a. 1 ad 3). Y de ahí su ser fundamento último de la unidad: « Secundum quod res habent esse, ita habent pluralitatem et unitatem, nam unumquodque secundum quod est ens, est etiam unum » (*Comp. Theol.* I, c. 71).

(14) « C'est justement parce que Dieu est transcendant par son être qu'il peut être immanent par son action » (A. FOREST, *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*, J. Vrin, 2^e ed. Paris 1956, p. 329).

(15) *Super Evangelium S. Ioannis Lectura*, I, lec. 4.

Permanencia en el ser.

Con frecuencia, Santo Tomás compara la acción creadora de Dios a la del sol que ilumina el aire, para ilustrar la presencia divina que la creación comporta. Análogamente a como es necesaria la permanencia de la acción del sol, para que la iluminación del aire no desaparezca; es necesaria la *conservación* del *esse* para que la criatura no decaiga en la nada, y por tanto la correspondiente presencia de Dios en el ser del ente. El ejemplo es ciertamente significativo, pero no pretende tener valor demostrativo.

Una primera aproximación se obtiene a partir de la noción misma de causalidad. Todo efecto depende de la causa en cuanto a lo que recibe de ella de modo inmediato. Lo que las causas que observamos en el mundo producen de modo *inmediato*, no es propiamente el efecto en sí mismo, sino *el hacerse* del efecto (el *fieri*). Y, efectivamente, cuando cesa la acción causal, cesa también el efecto inmediato, el hacerse del término de la acción. Y como *el esse* de cada ente es puesto inmediatamente por Dios, esa acción creadora permanece constantemente, mientras el ente *es*. Podemos decir, pues, que la causa del *fieri* es transeúnte por serlo el mismo *fieri*, mientras la causa del *esse* es permanente (también en cuanto *causa*) por ser permanente el *esse*.

«Deus autem est per se causa directe ipsius esse, quasi esse communicans omnibus rebus, sicut sol communicat lumen aëri, et aliis quae ab ipso illuminantur. Et sicut ad conservationem luminis in aëre requiritur perseverans illuminatio solis, ita ad hoc quod res conserventur in esse, requiritur quod Deus esse incessanter tribuat rebus, et sic omnia non solum in quantum esse incipiunt, sed etiam in quantum in esse conservantur, comparantur ad Deum sicut factum ad faciens. Faciens autem et factum oportet esse simul sicut movens et motum. Oportet igitur Deum adesse omnibus rebus in quantum esse habent. Esse autem est id quod rebus omnibus intimius adest. Igitur oportet Deum in omnibus esse» (16).

De un modo aún más directo, obtenemos la misma aproximación a partir de que el acto de ser de toda criatura es *participado*, recibido en una *esencia* que no tiene *en sí* fuerza para ser. Nunca el ser puede entrar a formar parte de *lo que* la cosa es, y por tanto si Dios no comunicase «continuamente» el *esse*, como la esencia no se lo puede *apropiar*, el ente decaería a la nada. Y, con esto, nos encontramos con un significado preciso de esa *nada*, diverso de la mera negación lógica: aquello que *sería* la criatura antes y fuera del acto creador de Dios (17). Esta *nada* atestigua la infinita indigencia de la criatura frente a Dios, y la infinita potencia de Dios

(16) *Comp. Theol.*, I, c. 130; cfr. *S. Th.* I, q. 104, a. 1 c.

(17) «Esse autem non habet creatura nisi ab alio; sibi autem relicta in se considerata nihil est: unde prius naturaliter inest sibi nihil quam esse» (*De aeternitate mundi contra murmurantes*). Sin embargo, esto no significa que en las criaturas haya una *potencia real ad non esse*: cfr. *De Potentia*, q. 5, a. 3, c.

que alcanza y supera aquella indigencia. Esta infinita distancia (infinitud positiva del Ser de Dios, infinitud negativa de lo que la criatura es sin Dios, *nada*), que hace que la actitud más auténtica del hombre ante Dios sea la *adoración*, *queda* expresada, de modo acabado metafísicamente, por la diferencia radical entre el Ser por *esencia* y el ser por participación (18).

Pero en realidad, no se trata de una acción creadora continuada en el tiempo (*creación continua*), sino de algo mucho más profundo. El ser, por ser acto, *en sí mismo* no es medido por el tiempo, porque el *acto no* es — en sí mismo — *mutable*. Es temporal el ente en base a su mutabilidad, por tanto en base a su potencialidad: el ser, acto de todo acto, *no dice* en sí relación alguna al tiempo más que a través de la *esencia* que informa. Y en esta perspectiva se entrevé que el *esse participado* constituye el *punto de contacto* entre la eternidad divina y la duración de las criaturas.

El Ser Supremo no es una especie de fuerza cósmica, anónima... Dios es Inteligencia y Voluntad. Su presencia no es una simple *presencia del presente* (pasiva, ajena), sino una presencia *fundante*, de fundamentación total del mundo, de Inteligencia y de Amor. Así, este alto realismo metafísico nos lleva a profundizar en el conocimiento del mundo, de todas las criaturas, a descubrir una inagotable dimensión espiritual, a captar en la profundidad de lo real la presencia divina (19). Esa presencia que el Salmo nos describe con inigualable belleza: «Señor..., ¿Adónde iré yo lejos de tu espíritu? ¿Adónde podré huir de tu presencia? Si a los cielos subiere, allí estás tú, y si bajo a los infiernos, allí estás presente. Si tomare las alas de la aurora, o habitase en el extremo del mar, también allí me sustentará tu mano y me asirá tu diestra. Si digo: "Al menos me ocultarán las tinieblas, si me envuelve como luz la noche", las mismas tinieblas no son oscuras para ti, lucirá la noche como el día, y como luz será la misma oscuridad» (20).

Este estar de Dios en todas las cosas, se nos manifiesta en tres aspectos, que tradicionalmente se han expresado diciendo que Dios está (*inest*) en todas las cosas *per essentiam*, *per praesentiam*, *per potentiam* (21).

Que Dios está *per essentiam* indica que es la Esencia divina (= Ser divino) la que está en lo más íntimo de las cosas dándoles, participándoles, el ser. Decimos que está *per praesentiam* para in-

(18) «L'opposizione primaria fra creatura e creatore è quella di ente per partecipazione e di Ente per essenza; e, come l'essere Ente per essenza è per Dio la ragione della somma semplicità e di tutte le altre perfezioni, così, per la creatura, l'essere ente per partecipazione è ragione di tutte le altre composizioni ed imperfezioni» (C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, cit., p. 273).

(19) «Le thomisme, disions-nous, est une réalisme mystique, parce que le réel a de la profondeur et nous permet de décèler sans cesse la présence divine» (A. FOREST, *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*, cit. p. 328).

(20) Ps. 138, 7-12.

(21) Cfr. *Super Ev. S. Ioannis Lectura*, I, lec. 5; *Comp. Theol.*, I, c. 135.

dicar que las cosas están presentes a Dios, es decir, que Dios las conoce, desde dentro, comprehensivamente: las cosas no son conocidas por Dios porque existan, sino que existen porque Dios las conoce y las quiere (22). Decimos, en fin, que Dios *inest omnibus per potentiam*, para indicar que todas las cosas están sujetas de modo inmediato al poder de Dios.

Y es así como « la fórmula tomista *per essentiam, per potentiam, per praesentiam...*, expresa en su vértice supremo, con la suprema quietud del Absoluto penetrado en lo finito, la suprema dependencia que lo finito tiene del Infinito » (23).

Dependencia total.

La creación es un hecho histórico, pero el *ser-criatura* no consiste sólo en una relación de origen histórico (en el tiempo) respecto a Dios. Hasta el punto de que, como es sabido, según Santo Tomás, podría haberse dado una creación *ab aeterno*: un mundo sin inicio en el tiempo, sería también un mundo creado (24).

La creación implica, además, una *situación* metafísica continua de la criatura: el *ser-criatura* no dice exclusivamente — ni primariamente — tener inicio, sino que, en base a la noción de participación trascendental, indica *ser sin ser el Ser*, tener un acto de ser; implica la composición radical de esencia y *esse*. Y por eso, esta situación metafísica es de total dependencia en el ser, que toda criatura, en cuanto participante del ser, tiene respecto a Dios, Ser por Esencia.

Siendo Dios causa total y exclusiva del *esse* de la criatura, habrá que afirmar también que Dios es causa total del obrar de la criatura, aunque no causa *exclusiva* de ese obrar. Efectivamente, la acción de la criatura es algo actual (acto segundo) en la medida en que el *esse* (acto de todo acto) del sujeto le hace ser. De ahí que, en cuanto esa acción es, es toda ella de Dios. Pero, que esa acción sea de un *modo* u otro depende de la naturaleza (parte formal o predicamental) del ente: en este sentido, esa misma acción es toda de ese ente creado (25).

En consecuencia, la total dependencia en el ser que la criatura tiene respecto a Dios, se *continúa* en la correspondiente dependencia total en el obrar, pues el obrar es en virtud del *esse* de la criatura. Es importante observar que en esta dependencia no se da una *interferencia* o *choque* de causalidades, precisamente porque no son dos *con-causas* que produzcan, complementándose, un mismo efecto. Cada una es causa *total* (de toda la acción, y de todo el efecto de esa acción), pero en órdenes metafísicos diversos: en el trascendental (del ser de la acción), Dios; en el formal o predicamental

(22) Cfr. S. Th. I, q. 14, a. 8; q. 19, a. 4; In I Sent. d. 38, a. 1; De Veritate q. 2, a. 14; De Potentia, q. 1, a. 5; q. 3, a. 15; etc.

(23) C. FABRO, *Esegesi Tomistica*, P.U.L., Roma 1969, p. 446.

(24) Cfr. De aeternitate mundi; C.G. II, c. 31-38.

(25) « Agens enim naturale est causa motus, sed agens divinum est dans esse totum ». (In I Sent., d. 7, q. 1, a. 1 ad 3; cfr. también In VII Metaphys. lec. 17).

(de la forma de la acción), la criatura. Es más, del mismo modo que la forma, siendo acto en el nivel predicamental, es potencia respecto al *esse* (nivel trascendental), la causalidad de Dios respecto a la acción de la criatura es *fundante* de la causalidad propia de esa criatura; es su *fundamento* en el sentido más intenso (26).

Especial interés adquiere esta penetración metafísica, cuando se trata de la acción *libre* de las criaturas. No se trata ya de una especie de *concurrencia*, que haya que resolver para salvaguardar por una parte la omnipotencia divina, y por otra la libertad creada, sino que por el contrario una es el fundamento real (en el orden del ser) de la otra.

La causalidad de Dios, precisamente en cuanto primera y fundante de toda otra causalidad, no es comunicable a las criaturas: no es participable:

« Quamvis ad ultimum finem reducantur ultima per media; nunquam tamen influentia ultimi finis alicui mediorum communicatur, ita scilicet ut sit ultimum desideratum; et sic etiam numquam influentia primi agentis, quae est creatio, alicui secundorum principiorum communicari potest » (27).

Por último, es interesante notar que esa dependencia de causalidades, por la que Dios es Causa Primera en sentido total, hace posible la acción divina *praeter naturam* (milagro), en cuanto que toda causa natural está sustentada por Dios en el ser, también en su operación, y por tanto Dios puede *alcanzar* y *modificar* directamente la acción y el efecto de esa acción (28).

Y, precisamente, el *mediante trascendental* en el que se realiza ese directísimo *attingere* (alcanzar) fundante de Dios en la criatura y en su acción, es el *esse*: acto intensivo de ser, término inmediato y exclusivo de la eficiencia creadora.

II. - SEMEJANZA CON DIOS (la ejemplaridad creadora)

El tema de la semejanza del mundo con Dios, derivado del de la causalidad, nos muestra cómo ha sido posible llegar a conocer a Dios, siendo el Infinito, el Absoluto, y a profundizar en las características de ese conocimiento efectivamente realizado.

Semejanza.

Considerando lo que es toda causalidad eficiente, comprendemos que, necesariamente, *omne agens agit sibi simile*: todo agente hace algo semejante a sí. Toda acción causal produce alguna

(26) C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, cit. pp. 465-466; cfr. B. LAKE-BRINK, *Klassische Metaphysik. Eine Auseinandersetzung mit der existentialen Anthropozentrik*, Rombach, Freiburg 1967, p. 193.

(27) In II Sent., d. 1, q. 1, a. 3 ad 4; cfr. S. Th. I, q. 83, a. 1 ad 3.

(28) Cfr. C.G. III, c. 99.

realidad, ya sea simple modificación de otra realidad preexistente, como en el caso de las causas creadas; ya sea una realidad *ex nihilo*, en el caso único de la creación. Toda novedad de realidad es novedad de actualidad, de acto, por lo que la causalidad eficiente es, en cualquier caso, una comunicación al efecto de un acto que es o posee la causa. Comunicación que puede ser más o menos completa o perfecta, y por tanto la semejanza entre efecto y causa puede ser también mayor o menor (29).

Con frecuencia, observamos que esa semejanza es muy débil, hasta el punto de que el mismo efecto lo podría haber producido otra causa esencialmente distinta: es el caso de una causalidad *equivoca*. Entonces el efecto no nos dice cuál es la esencia de la causa, aunque sí nos dice alguna característica de ella, por poco definitoria que sea: tiene la capacidad de producir ese efecto.

Con frecuencia, también observamos efectos con una gran semejanza con su causa, que tienen la misma naturaleza (como en el caso de la generación de los vivientes): es la causalidad *unívoca*. En este caso, el efecto nos dice la esencia de su causa.

Por ser Dios la Causa Primera de toda criatura, toda criatura es semejante a Dios. Ciertamente no se trata de una semejanza derivada de una causalidad unívoca, pues ninguna criatura tiene, ni podría tener, la misma esencia que Dios (sería otro Dios, lo cual es absurdo). Pero tampoco hay una equivocidad, sino — como sabemos — *analogía, semejanza participada* (30).

El modo de ser del ente, viene determinado por su forma sustancial (modo de ser esencial) y por sus formas accidentales. Pero las formas son potencia respecto al *esse*. Este acto de ser es el efecto metafísicamente directo de la acción creadora, y por tanto la semejanza de la criatura a Dios está radicada en él. Siendo un *esse* parcial y recibido (participado), la semejanza con Dios es también parcial y recibida, y su parcialidad (determinación) proviene precisamente de las formas que lo limitan y determinan como toda potencia a su acto (31).

La semejanza *radical* de toda criatura con Dios se expresa, pues, diciendo que Dios es el *Ser* y que toda criatura tiene un acto de *ser*. Esto mismo, como veremos, expresa la mayor desemejanza, la infinita diversidad, no de grado, sino de orden, entre la criatura — aun la más perfecta — y la Plenitud del *Que Es*.

Dios posee indivisamente y en grado sumo todas la perfecciones de las criaturas, pero no decimos que Dios sea semejante a las

(29) Cfr. S. Th. I, q. 4, a. 3 c.

(30) «La structure de l'analogie et celle de la participation sont rigoureusement parallèles, elles se correspondent comme l'aspect conceptuel et l'aspect réel de l'unité de l'être» (B. MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin* (Philosophes Médiévaux, VI), Louvain-Paris 1963, p. 114).

(31) «Creatura non dicitur conformari Deo quasi participantem eandem formam quam ipsa participat, sed quia Deus est substantialiter ipsa forma, cuius creatura per quamdam imitationem est participativa» (*De Veritate*, q. 23, a. 7 ad 10; cfr. *In II Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1 ad 6).

criaturas, sino al revés. De Dios decimos que es Ejemplar, Causa Ejemplar (32).

Este matiz es importante, porque no todas las perfecciones incluidas e identificadas con la Plenitud de Ser (perfecciones de Dios) se encuentran en las criaturas. De hecho, vemos multitud de cosas que carecen, por ejemplo, de inteligencia. Pero la afirmación es de validez general: Dios crea comunicando el ser, pero no a modo de emanación necesaria, pues siendo el *Esse* divino Inteligencia y Voluntad, esa comunicación (participación) de perfecciones a las criaturas llega hasta donde Dios libremente quiere, y en ningún caso puede ser una comunicación total, por lo Infinito del Ser y lo finito del ente:

«Quod enim primo dicitur, quod Deus agit per suum esse et non per aliquid superadditum, verum est; sed esse suum non est distinctum a suo intelligere, sicut in nobis, nec etiam a suo velle: unde producit secundum intelligere et velle suum. In his autem quae producuntur ab alio agente in quantum est intelligens et volens, oportet esse illud quod producit, hoc modo sicut est intellectum a producente; non autem eo modo quo est ipse producentis secundum suum esse. Unde, sicut non oportet quod id quod est productum a Deo producente secundum suum esse, sit in aliis conditionibus tale quale est esse divinum, sed quale est determinatum per eius intelligere; ita non est necessarium quod id quod est productum a Deo, sit tam diuturnum quantum Deus, sed quantum determinatum est per intellectum ipsius» (33).

Por la Revelación sobrenatural sabemos que Dios comunica *ab aeterno* toda su plenitud (procesiones de las Personas divinas del Verbo y del Espíritu Santo); pero no es una comunicación *ad extra*, fuera de Dios, sino *ad intra*, dentro de Dios mismo. La Segunda y la Tercera Personas de la Trinidad tienen *origen*, pero no son *causadas*. Y esto nos ofrece, por vía de Revelación sobrenatural, una *contraprueba* de aquella importante conclusión metafísica: la causalidad no sólo implica *origen*, sino además *composición*, y *descenso* ontológico, como veremos con detalle (34).

Desemejanza (descenso ontológico).

Decíamos que la semejanza entre toda criatura y Dios se puede expresar, en su raíz más profunda, diciendo que Dios es el *Esse* y toda criatura tiene un *esse* participado. Y decíamos también que en esta expresión se indica a la vez infinita desemejanza (distinción, diversidad) entre la criatura y el Creador. Ya con esto, se entrevé una característica de la *analogía*: semejanza en la desemejanza y desemejanza en la semejanza. La criatura no es *en parte* parecida a Dios y *en parte* distinta de Dios: aquello por lo que es semejante,

(32) Cfr. S. Th., I, q. 44, a. 3 c; *In De Div. Nomin.*, c. 9, lect. 2.

(33) *In De Caelo et Mundo*, L. I, l. 6.

(34) Cfr. C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, cit. pp. 386-387.

eso mismo, es por lo que es desemejante. Es la *dialéctica* (no en el sentido hegeliano) de la participación del ser.

Ser por Esencia (Dios), ser por participación (criatura): ahí está, junto a la semejanza, la radical diferencia. Y ser por participación — ya lo sabemos — significa composición real de esencia y acto de ser, de *essentia* y *esse*. Así, la creación, comunicación de ser, se nos presenta como un *desdoblamiento*, como *descenso* ontológico de lo Simple a lo compuesto. Descenso, naturalmente, respecto a Dios, porque respecto a la criatura la creación es completa elevación de la nada al ser. Lo que en Dios se encierra en perfecta identidad y plenitud, la criatura lo recibe en composición y limitadamente (35). En primer lugar el mismo *esse*, y en consecuencia las perfecciones todas. La composición *esse-essentia* es la raíz metafísica última de todas las demás distinciones y composiciones: de materia y forma, de persona y naturaleza, de sustancia y accidentes, puesto que las composiciones son, en cualquier caso, composiciones acto-potencia, y si no existe la composición *esse-essentia* estaríamos ante el *Esse Subsistens*, Acto puro, sin ninguna composición.

Este *descenso* ontológico es también de la *Totalidad* a la *parcialidad*. Dios es Todo, pero no todo es Dios. El sentido de la Totalidad divina puede expresarse así: «Dios no es una parte del universo, sino que está por encima de todo el universo, teniendo en sí de modo más eminente toda la perfección del universo» (36). Toda perfección, toda riqueza, toda positividad está en Dios — siendo Dios — en perfecta y suprema identidad. Hasta el punto, que la creación del mundo, y de mil otros mundos que hubiese, nada añade a esa plenitud de ser contenida en el *Esse*. Por contraste, la parcialidad patente de todo ente creado, nos manifiesta la inmensa diferencia de éste con «aquel Todo separado que, mediante la causalidad trascendental, lo penetra y lo relaciona consigo mismo, de forma tan total y dominadora que no lo constituye en parte suya» (37).

Descenso, también, de lo Uno a lo múltiple. Según Santo Tomás, la multiplicidad procede de la unidad de varios modos:

«Considerandum est autem quod multitudo procedit ex uno tripliciter: uno quidem modo per divisionem (...) Alio modo, per modum communis (...) Tertio modo multiplicatur apud nos aliquod unum per effusionem sicut ex uno fonte proveniunt multi rivuli, sed hoc fit cum quadam egressione, in quantum scilicet aqua a fonte egrediens, se in multos rivulos diffundit; in existentia autem omnium bonorum partici-

(35) «Quaecumque sunt in tota creatura, eminentius sunt in ipso Deo; in creaturis enim sunt formae rerum et naturae multipliciter et divisim; sed in Deo simpliciter et unitae» (*De Anima*, a. 18 c; cfr. *S. Th.*, I, q. 3, a. 3 ad 2).

(36) «Deus non est aliqua pars universi, sed est supra totum universum, praehabens in se eminentiori modo totam universi perfectionem» (*S. Th.* I, q. 61, a. 3 ad 2).

(37) C. CARDONA, *La situazione metafisica dell'uomo*, en «Divus Thomas» 75 (1972) p. 52.

pantium sapientiae, vitae et huiusmodi, ipsa quidem bonitas "discernitur", idest distinguitur, dum distincta bona ab ea proveniunt, sed hoc fit "unitive": nihil enim diminuitur de plenitudine, quia omnia bona adunantur in ipsa; et iterum in pluritatem agitur singulariter, idest in pluritatem plurificatur in suis effectibus, non sicut aliquod universale, sed singulare in seipsa manens, et iterum multiplicatur per diffusionem ex uno, inegressibiliter, quia nihil de substantia Eius egreditur. Et hoc ideo est, quia discretio et multiplicatio, et diffusio attenditur secundum quasdam similitudines divinae bonitatis; ipsa autem divina bonitate manente, secundum suam essentiam, indistincta et una et in se collocata» (38).

Ese tercer modo indicado por Santo Tomás se aproxima más al descenso ontológico que la creación implica, pero con la diferencia de que, mientras la fuente, aunque permanezca en sí, va *perdiendo* algo (en cuanto que da de lo suyo), el *Esse* al producir los entes permanece en sí mismo absolutamente inalterado, y sin menoscabo de su plenitud: es, efectivamente, creación, no emanación.

Este *descenso ontológico*, que expresado radicalmente es del Ser por Esencia al ser por participación, y que a la vez es *caída* de lo Simple a lo compuesto, del Todo a lo parcial y del Uno a lo múltiple, se resume de algún modo como descenso *del Infinito a lo finito*. Y de ahí que, mientras la semejanza de la criatura al creador es siempre finita, la desemejanza es, en cierto modo, infinita. Esta importante realidad fué expresada en el Concilio Lateranense IV, con la conocida sentencia: *Inter Creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda* (39).

Analogía en el conocimiento.

Hay una *analogía* entre el ente creado y el *Esse* por esencia, entendiendo por tal la semejanza en la desemejanza, implicada en la causalidad trascendental o participación del ser.

Esta *analogía entis* se continúa en el plano cognoscitivo, dando a nuestro conocimiento del *Esse* unas características precisas, que se resumen diciendo que se trata de un conocimiento *análogo*.

El inicio de ese conocimiento de Dios es el conocimiento de las perfecciones de las criaturas que, en virtud de la causalidad, hemos de predicar también de su Causa Primera. Sin embargo, esa causalidad no es *unívoca*, y por tanto, esa falta de univocidad se deriva a nuestro conocimiento del *Esse*, precisamente porque lo conocemos a partir de sus efectos no unívocos (los entes). Contemplando la bondad creada, debemos decir que Dios es Bueno, que en Dios hay Bondad; pero esa misma palabra *bondad* no significa

(38) *In De Div. Nomin.*, c. II, lect. 6.

(39) Conc. Lateranense IV, cap. 2.

lo mismo aplicada a Dios y aplicada a las criaturas: nada puede predicarse de Dios y de las criaturas de modo unívoco (40).

Pero, a la vez, hay que considerar que tampoco se trata de una predicación *equivoca*, como si nada tuviese que ver la bondad de las criaturas con lo que pretendemos designar con la expresión *Bondad divina*. Esta no equivocidad está garantizada precisamente por la semejanza que necesariamente existe entre el efecto y su causa. Causalidad en este caso no equivoca, en cuanto que el efecto propio de la creación es el *esse*, que no puede ser producido por ninguna otra causa (41).

La analogía del conocimiento se nos presenta entonces como una especie de *intermedio* entre la univocidad y la equivocidad. Y, si bien no es nunca un conocimiento perfecto (no hay univocidad), es sin embargo *verdadero conocimiento* (no hay equivocidad).

Esta analogía hace que en todos los enunciados humanos sobre Dios haya *afirmación*, *negación* y *eminencia*: se afirma de Dios la perfección de las criaturas; se niega de Dios el modo limitado — mezclado de imperfección — en que se encuentra en las criaturas; se afirma esa perfección, en Dios, como infinita o eminente (42). Es importante observar que también se cumple esto, cuando lo predicado de Dios es directamente la negación de una imperfección propia de las criaturas, en cuanto que la negación nunca es lo primero, y presupone alguna afirmación:

«Intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione: quod ex hoc patet quia omnis negativa per affirmativam probatur; unde nisi intellectus humanus aliquid de Deo affirmative cognosceret, nihil de

(40) «Ex his autem patet quod nihil de Deo et rebus aliis potest univoce praedicari.

Nam effectus qui non recipit formam secundum speciem similem ei per quam agens agit, nomen ab illa forma sumptum secundum univocam praedicationem recipere non potest: non enim univoce dicitur calidus ignis a sole generatus, et sol. Rerum autem quarum Deus est causa, formae ad speciem divinae virtutis non perveniunt: cum divisum et particulariter recipiant quod in Deo simpliciter et universaliter invenitur. Patet igitur quod de Deo et rebus aliis nihil univoce dici potest» (G.G., I, c. 32).

(41) «Quando unum de pluribus secundum puram aequivocationem praedicatur, ex uno eorum, non possumus duci in cognitionem alterius: nam cognitio rerum non dependet ex vocibus, sed ex nominum ratione. Ex his autem quae in rebus aliis inveniuntur in divinorum cognitionem pervenimus, ut ex dictis patet. Non igitur secundum puram aequivocationem dicuntur huiusmodi de Deo et aliis rebus» (C.G. I, c. 33).

(42) «Secundum doctrinam Dionysii (cap. I mystic. Theol. et cap. II caelest. Hier. et cap. II et III de Div. Nom.), tripliciter ista (nomina) de Deo dicuntur. Primo quidem affirmative, ut dicamus, Deus est sapiens; quod quidem de eo oportet dicere propter hoc quod est in eo similitudo sapientiae ab ipso fluentis: quia tamen non est in Deo sapientia qualem nos intelligimus et nominamus, potest vere negari, ut dicatur, Deus non est sapiens. Rursum quia sapientia non negatur de Deo quia ipse deficiat a sapientia, sed quia supereminens est in ipso quam dicatur aut intelligatur, ideo oportet dicere quod Deus sit supersapiens. Et sic per istum triplicem modum loquendi secundum quem dicitur Deus sapiens, perfecte Dionysius dat intelligere qualiter ista Deo attribuantur» (De Potentia, q. 7, a. 5 ad 2).

Deo posset negare. Non autem cognosceret, si nihil quod de Deo dicit, de eo verificaretur affirmative» (43).

La limitación de nuestro conocimiento de Dios, que la analogía supone, nos habla de la *Incomprehensibilidad* divina, que es transcendencia respecto al conocimiento creado, derivada y correlativa a la transcendencia metafísica, a aquella *infinita diferencia* entre el Ser por esencia y el ente participado (44). Algo es comprendido cuando es completamente abarcado por la inteligencia, es decir, cuando es conocido en la misma medida en que es cognoscible. Dios, Acto Infinito, es infinitamente cognoscible, y por tanto sólo es comprensible por una inteligencia infinita: incomprendible, en consecuencia, para toda inteligencia finita (45).

La Incomprehensibilidad de Dios para el hombre no se debe por tanto a que Dios sea incognoscible, sino que — por el contrario — es incomprendible por ser infinitamente cognoscible: por mucho que el hombre alcance a conocer de Dios, siempre, en ese mismo aspecto conocido, se quedará corto. No es la oscuridad del misterio de Dios, sino su infinita luminosidad — excesiva para nuestros ojos —, la raíz de la imperfección de nuestro conocimiento de lo divino. De esa luminosidad de claridad infinita, podemos sólo captar su existencia, como Causa, y una verdadera pero tenue semejanza de su esencia, a partir de las criaturas suyas (46).

Los nombres divinos.

Las palabras son signos de los conceptos, y por eso en la medida en que una realidad puede ser conocida, en esa medida puede ser *nombrada* (designada por un término). La Incomprehensibilidad de Dios, lleva consigo, en nuestro lenguaje, su *Inefabilidad*: ningún nombre, ninguna palabra puede encerrar en su significación toda la plenitud divina. Pero, el conocimiento parcial y dividido que tenemos de la Simplicidad divina, hace que podamos dar a Dios una multitud de *nombres*, tomados a partir del mundo, para designar

(43) De Potentia, q. 7, a. 5 c.

(44) Cfr. S. Th. I, q. 12, a. 4; De Veritate, q. 8, a. 3.

(45) Cfr. S. Th. I, q. 12, a. 1; C.G. I, c. 60.

(46) «Naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit: unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, inquantum manuduci potest per sensibilia. Ex sensibilibus autem non potest usque ad hoc intellectus noster pertingere, quod divinam essentiam videat: quia creaturae sensibiles sunt effectus Dei virtutem causae non adaequantes. Unde ex sensibilibus cognitione non potest tota Dei virtus cognosci: et per consequens nec eius essentia videri. Sed quia sunt eius effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perducere possumus, ut cognoscamus de Deo *an est*; et ut cognoscamus de ipso ea quae necesse est ei convenire secundum quod est prima omnium causa, excedens omnia sua causata. Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa, et differentiam creaturarum ad ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum quae ab eo causantur; et quod haec non remouentur ab eo propter eius defectum, sed quia superexcedit» (S. Th. I, q. 12, a. 12 c; cfr. C.G. III, c. 1; In Boëth. De Trinitate, q. 1, a. 2; In Ep. ad Rom. c. 1, lec. 6).

la perfección divina. En estos *nombres de Dios*, hay que distinguir entre lo significado por el nombre (*id quod significat nomen*), que es la perfección en sí misma considerada, atendiendo a la pureza de su definición, y el modo de significar para nosotros (*modus significandi*) que es el propio de esa perfección tal como se encuentra en el mundo creado (47). Así, por ejemplo, cuando afirmamos *Dios es Bueno*, lo significado es la Bondad en su pureza de definición, que compete a Dios en plenitud, mientras que el modo de significar está caracterizado por el hecho de que ese término, aun aplicado a Dios, está obtenido de la bondad del mundo: el *concepto* (medio *in quo* conocemos) responde a la bondad del mundo. Por eso, al aplicarlo a Dios hay que trascender ese *modum significandi* por medio de un *paso al límite*, caracterizado por la terna: *afirmación, negación y eminencia*. Se manifiesta así mejor que afirmar y negar una misma cosa de Dios, no es una dialéctica o menos aún contradicción, ya que se afirma en lo que significa, y se niega en el modo de significar.

Una consecuencia interesante que conviene señalar, aunque sea muy brevemente, es que las perfecciones puras se predicán más propiamente de Dios que de las criaturas atendiendo al significado; pero se predicán más propiamente de las criaturas que de Dios atendiendo al modo de significar (48).

Podría parecer que, atendiendo al origen de nuestro conocimiento natural de Dios (y al consiguiente origen de los *nombres divinos*), sólo podríamos dar a Dios nombres *relativos*, es decir que indican una relación entre el mundo y Dios (por ejemplo, Señor, Creador, etc.). Sin embargo, no es así: podemos llegar a conocer y de hecho conocemos a *Dios en sí mismo* (de modo imperfecto pero verdadero). Además de los nombres relativos, también a partir de las criaturas podemos nombrar a Dios como Ser, como Bondad, etc., que en sí mismos son absolutos, en cuanto Dios sería el Ser, y sería exactamente igual la Bondad si no hubiese mundo creado.

Esta cuestión tiene una particular importancia teológica a la hora de considerar cómo lo que se ha venido a llamar Revelación *económica* (salvífica) lleva consigo una Revelación *teológica* (del *en sí* de Dios): en contra de la exclusividad que a veces se pretende atribuir — con sabor más o menos luterano — al *Dios para nosotros* como objeto de la ciencia teológica.

Aunque todos los nombres divinos, atendiendo a *lo que significan* coinciden, ya que en Dios es lo mismo la Bondad que la Eternidad, la Misericordia que la Justicia, etc., sin embargo no es superflua esa multiplicidad de nombres, precisamente por su distinto

(47) Cfr. S. Th. I, q. 13, a. 1; *In I Sent.* d. 22, q. 1, a. 2 sol; *In De Div. Nom.* c. 1, lec. 1.

(48) «Dicendum est, quod omnia illa nomina quae imponuntur ad significandum perfectionem aliquam absolute, proprie dicuntur de Deo, et per prius sunt in ipso quantum ad rem significatam, licet non quantum ad modum significandi, ut sapientia, bonitas, essentia, et omnia huiusmodi» (*In I Sent.*, d. 22, q. 1, a. 2 sol; cfr. *De Potentia*, q. 7, a. 3 ad 7).

modo de significar para nosotros. Estos nombres no son *sinónimos*, en cuanto que designan la misma realidad bajo los diversos aspectos en que esa realidad se manifiesta en sus efectos, que son diversos unos de otros. De ahí, por ejemplo, que aunque la Bondad divina sea en sí lo mismo que la Omnipotencia, para el hombre exista una verdadera distinción de razón entre ellas: una distinción con un fundamento real en el mundo, donde la potencia operativa no se identifica con la bondad (49).

Entre los múltiples nombres que podemos atribuir a Dios, se intuye fácilmente que hay uno en cierto modo *privilegiado*: el *proptiusimum nomen Dei*. Ese nombre es *Ser*; Dios es *El Que Es*. Este nombre es, en efecto, el que con mayor propiedad atribuimos a Dios, atendiendo a su significado (el *Esse*, que es la misma esencia divina); atendiendo también a su universalidad en el modo de significar (en cuanto que todo otro nombre presupone el Ser, y en él está incluido); y atendiendo también a su co-significado de Ser siempre en presente (eternidad) (50). Comentando la Revelación sobrenatural de este nombre (*Ex.* 3, 14), decía San Agustín: «Dios respondió llamarse Ser... Porque El es de tal modo, que en comparación con El las criaturas no son. No comparadas con El, son, porque son por El; comparadas con El, no son, porque el Ser verdadero es el Ser inmutable, que sólo El es» (51). Y el comentario a *Ex.* 3, 14 será para Santo Tomás un tema frecuente de meditación sobre Dios, como para la tradición patristica de la que — también aquí — es eco fiel (52).

Este nombre divino tiene otra característica de particular relieve, en cuando expresa además, en cierto modo, la misma inefabilidad divina. El *esse* no se capta por una simple abstracción: no hay un *concepto* del *esse* (entendido como acto intensivo supremo; tenemos el concepto de ser común y de ser lógico). Por tanto, menos aún hay un concepto que abarque al *Esse* (Ser, simplemente, y no acto de ser de algo). El *esse* del ente, al que llegamos no por *via abstractionis* sino por *via resolutionis*, se nos presenta siempre como *acto de una potencia* (esencia, que es la conocida por abstracción); en sí mismo, el *esse* queda siempre *más allá*, porque sólo hay un *Esse* que no sea *acto de algo*, y es Dios.

De ahí que este nombre divino, además de darnos a conocer (limitadamente, pero verdaderamente) a Dios mismo, nos señala mejor que los demás la exigencia del *paso al límite*, de recordar

(49) Cfr. S. Th. I, q. 13, a. 4; C.G. I, c. 35; *De Potentia*, q. 7, a. 6; *Comp. Theol.* I, c. 25.

(50) Estos tres argumentos se exponen en S. Th. I, q. 13, a. 11 c. En el Comentario a las Sentencias expone la cuestión dividida en cuatro argumentos, tomados de S. Jerónimo, S. Juan Damasceno, el Pseudo-Dionisio y Avicena (cfr. *In I Sent.* d. 8, q. 1, a. 1 sol).

(51) S. AGUSTÍN, *Enarrationes in Psalmos*, 134, 4; PL, 37, 1741.

(52) Cfr. S. Th. I, q. 13, a. 11 s.c.; C.G. I, c. 22; II, c. 52; *De Potentia*, q. 2, a. 1; q. 7, a. 5; *In Ev. Ioann.* c. 8, lec. 3; *Exp. primae Decretalis* § 2; *In De Div. Nom.* c. 5, lec. 1; etc.

continuamente que Dios está siempre más *allá* de toda posible representación conceptual:

«tanto in hac vita Deum perfectius cognoscimus quanto magis intelligimus eum excedere quidquid intellectu comprehenditur» (53).

Y con esto, aquella actitud fundamental humana ante Dios, la adoración, se nos manifiesta con una precisa exigencia de humildad intelectual al contemplar el Misterio de Dios; nos recuerda que, si bien la analogía nos salva de la ceguera del agnosticismo, esa misma analogía nos impide la actitud racionalista.

III. - ORDENACION HACIA DIOS (la finalidad creadora)

Entre los principales elementos de una consideración metafísica de la *finalidad*, recordamos ahora que *omne agens agit propter finem* (54). Observamos que los agentes creados, simultáneamente *agunt et patiuntur*, de modo que al obrar cambian, adquieren algo con su acción: por eso, a estos agentes les compete obrar para adquirir algo para sí. En cambio, el Primer Agente (Causa Primera) no puede obrar para adquirir algo para sí, precisamente porque es exclusivamente activo (no hay en él nada de pasividad o posibilidad): únicamente intenta comunicar su perfección, su bondad; y esa perfección participada nada añade, que no tuviera, a esa Causa Primera: El es Totalidad.

En este sentido, es necesario decir que la Causa Final por la que Dios obra es El mismo, pues de lo contrario Dios dependería en su obrar de algo distinto de sí: no sería Causa Primera Incausada. Por otra parte, lo que intenta comunicar el agente es lo que tiende a recibir el paciente: todas las cosas tienden a su propia perfección, que precisamente consiste en una semejanza de la perfección divina, y por tanto, ésta es el fin último de todas las cosas (55).

(53) S. Th. II-II, q. 8, a. 7.

(54) «Si agens non tenderet ad aliquem effectum determinatum omnes effectus essent ei indifferentes. Quod autem indifferenter se habet ad multa, non magis unum eorum operatur quam aliud: unde a contingente ad utrumque non sequitur aliquis effectus nisi per aliquid determinetur ad unum. Impossibile igitur esset quod ageret. Omne igitur agens tendit ad aliquem determinatum effectum quod dicitur finis eius» (C.G., III, c. 2).

(55) «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 intendat aliquid acquirere. Sed primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicuius finis; sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est eius bonitas. Et unaquaeque creatura intendit consequi suam perfectionem, quae est similitudo perfectionis et bonitatis divinae. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium» (S. Th. I, q. 44, a. 4 c; cfr. *Comp. Theol.* I, c. 100 s; C.G. III, c. 17-18; etc.).

Bondad Suprema = Fin último.

Esse et bonum convertuntur: algo es bueno en la medida en que es, de modo que la idea de bien sólo añade a la de ente la razón de apetibilidad. La bondad de un ente es aquello que lo hace apetecible, que no es algo sobreañadido a él, sino su actualidad (56). La raíz última de la apetibilidad es el *esse*, hasta el punto de que *todo lo que es, es bueno*.

De ahí que los grados de bondad, correspondan a grados de ser; grados que vienen determinados por las *formas* (que son las potencias que limitan o determinan al acto de ser). De ahí que la bondad, como el ser mismo, se manifieste por las formas (esencia y accidentes): pero que la raíz positiva metafísica de la bondad, sea el acto de ser.

Es manifiesto que el bien tiene razón de causa final; por eso, cualquier bien, por particular y limitado que sea, puede ser fin del obrar creado, sin embargo Fin último sólo podrá ser un Bien igualmente último (es decir, que ya no puede tener razón de medio para otro fin), y esto sólo conviene a quien es *Bien Supremo* (57). Este Bien Supremo es Dios, causa y paradigma de toda bondad participada:

«Essentia Dei, quae est ultimus finis rerum, sufficit ad hoc quod per eam dicatur Deus bonus; sed essentia creaturae posita non dicitur res bona nisi ex habitudine ad Deum, ex qua habet rationem causae finalis. Et pro tanto dicitur quod creatura non est bona per essentiam, sed per participationem. Uno modo scilicet in quantum ipsa essentia secundum rationem intelligendi consideratur ut aliud quid quam habitudo ad Deum, a qua habet rationem causae finalis, et ad quem ordinatur ut ad finem. Sed secundum aliud modum creatura potest dici per essentiam bona, in quantum scilicet essentia creaturae non invenitur sine habitudine ad Dei bonitatem» (58).

Amor a Dios.

Si la contemplación de la Infinita Plenitud de Dios y la finitud de la criatura nos había llevado a considerar, como actitud humana fundamental ante Dios, la adoración; la nueva consideración de la Bondad Suprema, Infinita, como Fin último, nos descubre, como

(56) «Omne ens, in quantum est ens, est bonum. Omne enim ens, in quantum est ens, est in actu, et quodammodo perfectum: quia omnis actus perfectio quaedam est. Perfectum vero habet rationem appetibilis et boni, ut ex dictis patet. Unde sequitur omne ens, in quantum huiusmodi, bonum esse» (S. Th., q. 5, a. 3 c).

(57) «Manifestum est enim quod bonum habet rationem finis. Unde finis particularis alicuius rei est quoddam bonum particulare: finis autem universalis rerum omnium est quoddam bonum universale. Bonum autem universale est quod est per se et per suam essentiam bonum, quod est ipsa essentia bonitatis» (S. Th. I, q. 103, a. 2 c; cfr. C.G. III, c. 17; *In VII Metaphys.* lec. 12).

(58) *De Veritate*, q. 21, a. 1 ad 1; cfr. C.G. I, c. 38; III, c. 20; *In De Div. Nom.* c. 4, lec. 1; S. Th. I, q. 6, a. 3).

creación necesaria llevaría fácilmente a un panteísmo, que aunque fuese de tipo dialéctico (Dios que se *pone* fuera de sí y se recupera por el retorno de la creación a El), no sería por eso menos erróneo.

Tampoco por parte de la finalidad como causa hay necesidad en la creación. Habría tal necesidad si las criaturas fuesen para Dios un medio necesario para un fin necesario. Pero, Dios, plenitud infinita de ser, no puede aumentar su felicidad, su bondad, su bien, *cui nihil accrescit ex effectuum productione*.

Ya al final de este *descenso metafísico* desde Dios a las criaturas, la gratuidad absoluta del ser que hemos recibido nos hace ver de nuevo, con una mayor riqueza de matices, que « entre *El* que es y nosotros está el infinito vacío metafísico que separa la completa autosuficiencia de su ser divino, de la falta intrínseca de necesidad de nuestra existencia humana. Sólo pueden cubrir tal vacío los libres actos de la voluntad divina » (66). Una voluntad divina que es Amor, que se ofrece sin necesidad alguna; que no aumenta nada la felicidad del que ama, ni siquiera con la satisfacción de haberse entregado... Nuestra vida, ya en el mismo plano de la naturaleza, adquiere pues su sentido, su único sentido fundamental, en corresponder en la medida de nuestras fuerzas al Amor Creador; en ser *retorno* hacia Dios. Entendemos mejor entonces la alta verdad de aquellas palabras: « Si la vida no tuviera por fin dar gloria a Dios, sería despreciable, más aún: aborrecible » (67).

Dar gloria a Dios: no porque Dios *necesite* la gloria que podamos tributarle, sino porque le es debida, porque la criatura tiene ese fin último (no podría ser de otro modo), y además en la medida en que el hombre realiza esa adoración amorosa — glorificación —, alcanza su plena felicidad. En el culto divino — público o privado —, « la gloria es para Dios y el beneficio para los hombres » (68). Santo Tomás dice, en un texto admirable, que esta concordia e inseparabilidad entre la gloria de Dios y el bien de los hombres fue ya anunciada por los Angeles en el nacimiento del Dios-Hombre:

« Omnipotens Deus amator hominum suo amore nobis utitur ad eius bonitatem et nostram utilitatem, ut Augustinus docet in I Lib. *de Doctrina christiana*. Ad suam quidem bonitatem, ut homines Deo dent gloriam: Isai. XLIII, 7: *Omnis qui invocat nomen meum in gloriam creavi eum*. Sed ad nostram utilitatem, ut ipse omnibus det salutem. I Tim. II, 4: *Qui omnes homines vult salvos fieri*.

Et hanc concordiam inter homines et Deum nascente Domino annuntiavit Angelus, Luc. II, 14: *Gloria in altissimis Deo, et in terra pax hominibus bonae voluntatis* » (69).

Universidad de Navarra.

E. OCÀRIZ

(66) E. GILSON, *God and Philosophy*, Yale University Press, Clinton (Mass.) 1941, p. 54.

(67) J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Camino*, n. 783.

(68) S. Th. II-II, q. 81, a. 6 ad 2.

(69) *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, Proem.