

La dimensión empírica de la argumentación metafísica en Tomás de Aquino y Aristóteles

Carlos Llano Cifuentes
Universidad Panamericana

The author intends to evidence how demonstrations, as used by Aristotle and St. Thomas, do not resemble the ordinary mathematical demonstrations. Because demonstrations in Aristotle and Aquinas's metaphysics, are preferentially *a posteriori* by efficient cause, while mathematics use in first place the *a priori* demonstration by a formal cause. This difference keeps metaphysics out of the rationalism addressed by Descartes.

Por el justificado valor que ha logrado la ciencia matemática, desde el Renacimiento se han dado muchos intentos de elaborar la metafísica privilegiando el tipo de demostraciones habituales de esa ciencia, denominadas desde Aristóteles demostraciones por causa formal, en demérito de las que se consideran por causa eficiente. El presente estudio quiere salir al paso de esta manera de desarrollar el quehacer metafísico, vigorizando la importancia que en Aristóteles y Tomás de Aquino otorgan a las demostraciones por causa eficiente, y relacionando a éstas con el uso peculiar que la metafísica hace de la causa formal.

Los errores críticos en que incurren quienes invalidan para la metafísica la demostración por causa eficiente, queriendo reducirla al estrecho campo de la causa formal —en la que no cabe demostración válida de la existencia de Dios— derivan de no distinguir entre los siguientes tres criterios de demostración:

a) Por razón de la causa en virtud de la que se demuestra:

- a.1) Demostración por causa formal y
- a.2) Demostración por causa eficiente

- b) Demostración por razón de lo que se demuestra:
 - b.1) Demostración *a priori* y
 - b.2) Demostración *a posteriori*

- c) Demostración por la perfección de la demostración misma:
 - c.1) Demostración *quia* y
 - c.2) Demostración *propter quid*

1. Los métodos demostrativos en sí

1.1 Demostración por causa formal y eficiente

En primer lugar, las demostraciones por causa formal y por causa eficiente se denominan así, evidentemente, según el tipo de causa que se emplee en el razonamiento. Aunque Aristóteles fue el primero que plantea el criterio de distinción de las ciencias por el modo de demostración causal en *Met III, 2*, sin embargo correspondió en buena parte a Tomás de Aquino desenredar el carácter oscuro en que está escrito ese libro III y aclarar las aporías vertidas en él.

Para Tomás de Aquino, la diferencia entre la física, matemática y metafísica se puede establecer a partir de la dinámica de las demostraciones, vale decir, en la búsqueda genética de las causas. De los cuatro tipos de causas aristotélicas, debe decirse que la matemática no argumenta por causa eficiente y final, ya que éstas son principio o término de movimiento y, por su parte, la matemática no considera ningún movimiento. No es que las realidades que estudia no se muevan, sino que no las estudia como realidades. La inmovilidad que logra el matemático no proviene de que el objeto

real que considera sea inmóvil, sino de la consideración ideal que hace de él:

“(…) el matemático considera las cosas abstractas en cuanto que están en el entendimiento y por ello tales cosas, en cuanto que caen bajo la consideración del matemático, no pueden ser principio y fin del movimiento, y de ahí que el matemático no desarrolle sus demostraciones por medio de la causa eficiente y final”¹.

En efecto, el moverse no corresponde a los entes en cuanto pensados, sino en cuanto que son.

Por el contrario, si la metafísica tiene a lo inmóvil por objeto, es porque sus realidades son existencialmente inmóviles y no —como en el caso anterior— porque sean tratadas idealmente. Pero la inmovilidad del objeto metafísico según el ser, no obliga al metafísico a demostrar sólo por causa formal pues, aunque no se muevan, pueden ser principio y fin del movimiento, atributo o posibilidad que les corresponda por pertenecer al orden real o de lo existente, y no al orden ideal o de lo pensado.

Por último, la física considera los objetos en cuanto que están en la materia y con movimiento.

1.2 Demostración *a priori* y demostración *a posteriori*

La demostración *a priori*, independientemente de la causa manejada en ella, se denomina así porque va de lo primero —*a priori*— a lo segundo —*a posteriori*—; el razonamiento discurre del principio a lo principiado, de la esencia a la propiedad, de la causa eficiente al efecto.

Por su parte, la demostración *a posteriori* sigue precisamente el proceso inverso: a partir de lo segundo —*a posteriori*— demostramos lo primero —*a priori*—; deducimos el principio

¹ Sancti Thomae AQUINATIS: *In Boet. De Trinitate*, q. 5, a. 4, ad 7.

partiendo de lo principiado; llegarnos a la esencia apoyándonos en una propiedad; y alcanzamos la causa eficiente deduciéndola de sus efectos.

Ambas demostraciones, pues, dan razón de lo que se demuestra — y por ello son científicas—, pero lo hacen de diferente manera. La demostración formal *a priori* da razón de la realidad afirmada. Así, por ejemplo, en la demostración del teorema de Pitágoras deduzco la conocida propiedad del triángulo rectángulo a partir de su esencia, y doy, con ello, cuenta y razón de la propiedad afirmada.

En cambio, en la demostración por causa eficiente *a posteriori* (efecto-causa), no doy razón de la *cosa afirmada*, sino sólo de la razón de la *afirmación existencial de la cosa*. Si a partir del hecho de sus huellas en el camino, afirmo que delante de mí va una vaca, no puede decirse que la vaca va delante *porque* veo sus huellas, sino al revés: veo sus huellas *porque* la vaca va delante de mí. Lo que sí estoy diciendo es que puedo *afirmar* el hecho de que delante de mí va una vaca *porque* estoy viendo sus huellas.

En metafísica, este tipo de demostración viene ejemplificado por Tomás de Aquino cuando afirma: “No podemos conocer el *esse* de Dios ni su esencia. [Pero] sabemos que la proposición *Dios existe* es verdadera. Y esto lo sabemos a partir de sus efectos”².

Así, cuando demuestro que Dios existe a partir de la existencia del mundo, no doy con ello razón de Dios (como la di de la propiedad pitagórica del triángulo rectángulo), sino que sólo expongo las razones por las que afirmo *que Dios existe*; esto es, sólo expongo las razones de la afirmación de la existencia de un hecho, pero no las razones por las que ese hecho afirmado existe.

Pero además la demostración *a posteriori* debe distinguirse de las *meras constataciones empíricas*, que, son también *a posteriori*,

² Sancti Thomae AQUINATIS: Summa Theologiae, Madrid: B.A.C. 1961, I, q. 3, a. 4, ad 2: “*Non possumus scire esse Dei, sicut nec eius essentiam... Scimus enim quod haec propositio... ‘Deus est’, vera est. Et hoc scimus ex eius effectibus*”.

aunque no son demostraciones propiamente, pues sólo constatan la existencia empírica de un hecho, sin dar cuenta o razón de él. Así, cuando afirmo que el agua hierve a 100 grados centígrados en el nivel del mar *porque* lo he comprobado varias veces, el *porque* de tal afirmación no es estrictamente demostrativo, sino sólo constatativo empíricamente.

Pero en el caso de la existencia de Dios, que es el que aquí nos importa, en el que a partir de la existencia de los efectos llego a la existencia de la causa, el proceso demostrativo no consiste en constatar de un modo empírico que la causa existe: en la demostración de la existencia de Dios no hay obviamente ninguna constatación experimental; pero sí, en cambio, se dará razón del *porque* el mundo tiene necesidad de una causa incausada.

No debe confundirse por tanto la demostración que partiendo de la existencia de los efectos da razón de la existencia de *la causa* por un lado; y la constatación empírica que, teniendo su punto de partida en los experimentos, *da razón* de la veracidad de la *ley*, por el otro.

1.3 Demostración *propter quid* y *quia*

Además de las referidas, la escolástica ha hecho otra clasificación de las demostraciones, que responde a otro criterio, pero que se confunde muy generalmente con las anteriores. Me refiero a la división que se desprende de la perfección formal de las demostraciones. A la demostración perfecta se le denomina *propter quid* (demostración del *porque* en el sentido del por qué es o por qué es lo que es) y a la demostración imperfecta se le denomina demostración *quia* (demostración del *que*, en el sentido de demostrar que existe, y no por qué —*propter quid*— existe o existe de determinado modo).

2. Los métodos demostrativos según sus relaciones mutuas

Hasta ahora hemos manejado simultáneamente, por razones de simplificación, la correspondencia entre la demostración por causa formal y la demostración *a priori*, por un lado; y también la

correspondencia entre la demostración por causa eficiente y la demostración *a posteriori*, aunque se trate de clasificaciones demostrativas que se deducen de criterios diversos. Hemos hecho precisamente aquella clasificación porque, en el proceso genético de la filosofía, las demostraciones por causa formal suelen ser *a priori* (de la esencia a la propiedad) y no *a posteriori* (de la propiedad a la esencia). Y, paralelamente, las demostraciones por causa eficiente suelen proceder *a posteriori* (del efecto deduzco la causa) y no *a priori* (por la causa demuestro el efecto). Sin embargo, es importante destacar que esa correspondencia no es absoluta, como veremos más adelante.

Asimismo, la escolástica ha incurrido en varios entrecruzamientos disfuncionales respecto a la demostración *propter quid* y la demostración *quia*. Dado que la demostración *a posteriori* es imperfecta (pues es imperfecto demostrar la causa por el efecto, siendo el efecto ontológicamente posterior a la causa) y siendo la demostración *a priori* más perfecta (pues es más perfecto gnoseológicamente demostrar mediante lo que es ontológicamente primero, y no al revés), a la demostración *a posteriori* se le califica simplemente *quia*, aunque se trata, como hemos visto, de atributos diversos derivados de también diversos criterios de división. De manera paralela, siendo la demostración *a priori* una demostración más perfecta que la *a posteriori*, confundida ésta ya con la demostración *quia*, se le llama a aquella demostración *propter quid*.

Decimos que este entrecruzamiento es disfuncional porque no basta ser *a priori* para ser una demostración perfecta. Por ello, nos corresponde ahora, por lo importante del asunto, según se verá, examinar la perfección de las demostraciones. Pues para no pocos las demostraciones por causa formal, *a priori* y *propter quid*, son más perfectas que las demostraciones por causa eficiente, *a posteriori* y *quia*. Pero debemos hacer notar que, si así fuera, las demostraciones metafísicas quedarían desmerecidas.

2.1 Perfección de las demostraciones

Cuando se habla de demostraciones más perfectas o menos perfectas deben tomarse en cuenta en sus relaciones mutuas los tres distintos parámetros o criterios que podrían medir la perfección de un raciocinio.

Analicemos esto en, el caso de un neoescolástico cuyo rigor está fuera de duda, y cuyos *Elementos de filosofía tomista* constituyen un *locus* irrecusable actual de estudio³.

Gredt se limita a afirmar que la demostración *propter quid* es la más perfecta. Y lo es en el orden de la razón de lo demostrado; pero no, p.e., en el orden de la existencia de lo demostrado. Así, las demostraciones más perfectas no se valorarían por las razones por las que demuestro, sino por la existencia a la que llego gracias a la demostración. La demostración de la afirmación *Dios existe* —que sería demostración *quia*— es más perfecta, en este orden, que la del teorema de Pitágoras, que sería *propter quid*, ya que a las cosas se les conoce más por su ser que por su cantidad⁴. Cuanto más alta es la existencia que conozco en la línea de la causalidad, menos perfección alcanzo en la línea de las razones demostrativas.

Para salvar la perfección de las demostraciones *propter quid* en el orden de la existencia, Gredt dice que esta demostración además —*praeterea*— de la existencia, demuestra la razón propia⁵. Pero aquí *existencia* es simplemente verdad de lo demostrado, esto es,

³ Josephus GREDET: *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, Herder 1961, pp. 188-195. (Cap. III, "Lógica demostrativa"; cuestión I. "La demostración en general"; n. 210, "qué es la demostración"; n. 211, "clases de demostración").

⁴ Sancti Thomae AQUINATIS: *In duodecim libros. Metaphysicorum Aristotelis expositio*, Turin-Roma: Marietti, 2a. ed., 1971, libro IV, lect. XIII, n. 688.

⁵ J. GREDET: *Elementa philosophiae...*, n. 211: "La demostración latamente tomada se divide en demostración *quia* [ὅτι] y demostración *propter quid* [διότι]. La primera demuestra *sólo* (cursivas nuestras) que la cosa es o que es verdadera (prueba *que* o *quia* ... [ὅτι] es); la segunda en cambio señala *además* (cursivas nuestras) la causa propia y próxima, sea física sea metafísica: por qué algo es y es verdadero (*porque*, *propter quid* [διότι] es)".

existencia veritativa⁶. Lo que Gredt llama *existencia in rerum natura* no es para él objeto ni tema de la ciencia: "pues la ciencia se abstrae de la existencia en la naturaleza real"⁷.

Pero lo contrario a todo esto es lo que se afirma en *In Analitica Posteriora*⁸: "Y como alguien pudiese pensar que al saber *propter quid* sabría necesariamente *quia*, (Aristóteles) sale al paso de tal creencia diciendo que muchas veces los que saben *propter quid* ignoran *quia*", esto es, se mueven con certeza y fundamentación en el terreno de los conceptos universales pero no en el de las individualidades, que son las que existen.

2.2 Las demostraciones formales *propter quid*

Las demostraciones propter quid, son ejemplificadas por Aristóteles y Santo Tomás en las matemáticas (pero Gredt lo hace, además, en las demostraciones metafísicas, particularmente en teodicea).

En su *Comentario al De Anima de Aristóteles*⁹, Tomás de Aquino afirma: "En algunas cuestiones, las mismas cosas que son más conocidas para nosotros también lo son en su naturaleza, como ocurre en las matemáticas; y en ellas la demostración procede (...) de las causas a los efectos: por lo que se llama demostración *propter quid*"¹⁰.

⁶ Cfr. J. GREDT: *Elementa philosophiae...*, n. 213, tesis 12: "Acerca de las premisas debe conocerse previamente que son, es decir, que son verdaderas".

⁷ J. Gredt: *Elementa philosophiae...* n. 214, 2.

⁸ S. T. AQUINATIS: *In libros Posteriorum Analyticorum Aristotelis expositio*, Turín-Roma: Marietti, 2a ed., 1971, libro I, lect. XXV, n. 210. En lo sucesivo, de acuerdo a su título original latino, esta obra se abreviará *In I Posteriorum Analyticorum*.

⁹ S. T. AQUINATIS: *In libros De Anima Aristotelis expositio*, Turín-Roma: Marietti, 5a ed., 1959. En lo sucesivo, de acuerdo a su título original latino, esta obra se abreviará *In De Anima*.

¹⁰ S. T. AQUINATIS: *In II De Anima*, lect. III, n. 245. Obsérvese aquí incluso la imprecisión del término *causa*, de la que se hablará después, ya que los objetos matemáticos no producen propiamente efectos: su potencia es metafórica. Cfr. *De Potentia*, q. 1, a. 3. La misma idea puede encontrarse en *In II De Anima*, lect. III, n. 247.

Y lo mismo sucede en *In Analytica Posteriora*: el *propter quid* es propio de las matemáticas¹¹; sin embargo, las ciencias físicas reciben el *propter quid* (“en el orden de la causa formal”) del matemático o geómetra. Por ejemplo, cuando el geómetra demuestra por qué las heridas circulares son más difíciles de sanar que las que poseen otra figura¹².

2.3 La demostración *propter quid* por causa eficiente

Paralelamente, y por eso mismo, el saber propter quid se limita en la literatura escolástica al saber de la causa formal.

Después que ha dicho que el *propter quid* de la física se recibe de la matemática, según acabarnos de ver, Santo Tomás afirma:

“Puesto que [Aristóteles] ha dicho que el saber *propter quid* es propio de los matemáticos, quiere mostrar qué género de causa se usa en la matemática (...). Las matemáticas son ciencias que versan sobre las especies. La consideración sobre el sujeto, es decir, sobre la materia, no les pertenece (...) ya que la geometría abstrae aquellas cosas —que están en la materia según el *esse*— de la materia, según la consideración (...). De donde es evidente que el geómetra dice el *propter quid* en estas ciencias según la causa formal”¹³.

Pero al reducir la demostración científica sólo a la causa formal, al punto que las demás demostraciones sean imperfectas, los papeles de la ciencia quedan repartidos de un modo que acarrea serios inconvenientes. Nuevamente, aunque por oposición, será Gredt

¹¹ S. T. AQUINATIS: *In I Posteriorum Analyticorum*, lect. XXV, n. 210: “El filósofo (dice) que el saber *quia* es de lo sensible, es decir, de las ciencias inferiores, que se refieren a lo sensible; pero el saber *propter quid* es de las matemáticas, esto es, de aquellas ciencias cuyos principios se aplican a las cosas sensibles. A ellas les corresponde demostrar lo que es tenido como causa en las ciencias inferiores”.

¹² S. T. AQUINATIS: *In I Posteriorum Analyticorum*, lect. XXV, n. 212.

¹³ S. T. AQUINATIS: *In I Posteriorum Analyticorum*, lect. XXV, n. 210.

quien nos ayudará a dilucidar dichos inconvenientes. En su *Elementa Philosophiae*¹⁴ afirma que hay cuatro modos de decir per se:

1. Cuando el predicado pertenece a la esencia del sujeto (racional).
2. Cuando el predicado es una cualidad propia (*propria passio*) del sujeto (risible).
3. Cuando el predicado es algo substancial.
4. Cuando el predicado es una operación propia (el cantar para el músico).

Acto seguido de anunciar esta división, Gredt afirma que la demostración *propter quid* exige premisas que pertenezcan al primer y segundo modo de decir *per se*, marginando con ello el recurso al predicado substancial (tercer modo de decir *per se*) y a la operación propia (cuarto modo de decir *per se*) del ámbito *propter quid*.

Curiosamente, Gredt, que ha puesto en orden ejemplos para ilustrar cada uno de los otros modos de decir *per se*, omite ejemplificar el tercero. Un predicado substancial lo será, decimos nosotros, si se refiere a la forma, a la materia o al *esse*: cualquier otro elemento entitativo ya no es substancial. Si el predicado se refiere a la sustancia en cuanto forma, su predicación del sujeto pertenece al primer modo de decir *per se*; por tanto, el tercer modo de decir *per se* quedaría circunscrito [a la materia y] al *esse*¹⁵. Al excluir el tercer modo de decir *per se* del campo de la demostración formal *propter quid*, Gredt ha excluido el acto de ser del ámbito de la ciencia perfecta. De ahí que, por lo tanto, no resulte extraña en este contexto la sorprendente (fuera de tal contexto) afirmación de que “la ciencia se abstrae de la existencia real”¹⁶ y que estime que el medio de la

¹⁴ J. GREDT: *Elementa philosophiae*... n. 212.

¹⁵ J. GREDT: *Elementa philosophiae*... n. 211.

¹⁶ J. GREDT: *Elementa philosophiae*... n. 214, 2. En esta misma línea afirma en el n. 217: “(...) niego que ninguna ciencia pruebe que su objeto existe por una demostración *propter quid*”.

demostración es la *quididad* del sujeto, constriñendo de nuevo el *propter quid* al límite de las demostraciones por causa formal¹⁷.

Pero, agregado a esto, con la marginación del cuarto modo de decir *per se* queda eliminada del ámbito de la demostración *propter quid* toda demostración que recurra a la operación (cuarto modo de decir *per se*), y por ello a la causa eficiente. Esta marginación resulta obvia cuando la causa es libre, pues las causas libres no pueden proporcionar el *propter quid* del efecto; en otros términos, es evidente que no puede existir demostración por causa eficiente *propter quid* en el caso de los efectos libres.

Pero los efectos no libres resultan problemáticos, *porque al demostrar que va a darse el efecto a partir de la causa, de una manera necesaria, difícilmente sabremos si esa "acción" es el efecto de un ejercicio u operación eficiente (cuarto modo de decir per se), o una propiedad resultante (tercer modo de decir per se).*

El efecto es *producido* por la causa eficiente, y la propiedad *resulta* de la esencia. La distinción es difícil cuando la producción es necesaria (y por tanto esencial). Ello se comprueba al considerar las *acciones* o *efectos* en el desarrollo genético de los seres: el proceso de heterogenización de las partes del huevo ¿es producto de una causa eficiente?, ¿es resultado de la esencia?

Debe tenerse en cuenta que la causalidad de la forma es su misma actualidad: poseer la forma esencial de hombre y ser hombre son una y la misma cosa. Dentro de los parámetros del pensamiento aristotélico, sería absurdo pensar que en un acto se posee la forma esencial y en otro acto esta forma esencial *produce* el ser hombre en el sujeto cuya es la forma. La forma es, de suyo y por sí, acto primero, principio actualizante¹⁸, donador del *ser así* del sujeto poseedor de la forma: "el efecto propio e inmediato de la forma es la

¹⁷ En J. GRETT: *Elementa philosophiae...* n. 21.

¹⁸ Juan CRUZ: *Filosofía de la estructura*, Pamplona: EUNSA 1974, p. 217.

misma forma comunicada... *Este efecto formal no se distingue de la forma, ni requiere causalidad diferente*"¹⁹.

Ello no ofrece duda para la causalidad intrínseca que es la forma esencial misma: la forma de ser hombre y ser hombre son lo mismo. Pero el problema se presenta cuando parece pertenecer a la esencia del sujeto el causar efectos extrínsecos a la forma misma. Es de la esencia del fuego el *ser caliente*: pero ¿lo es, por el mismo hecho, *el calentar*?; de modo parecido nadie duda que pertenece a la esencia de la luz el ser luminosa —como a la bondad le es esencial el ser buena—, pero ¿es esencial a la luz iluminar? Parece que entre *ser luz* e *iluminar* no hay sólo una distinción de razón; pero parece también que son lo mismo. Hay aquí un problema no resuelto: hay una franja de la acción en la que carecemos de un criterio seguro para discernir qué hay en ella de causa formal y qué de causa eficiente²⁰.

2.4 Demostración por causa formal *a posteriori*

Así como en la literatura escolástica no se ven demostraciones *propter quid* más que en la línea de la causa formal, pudiendo excluir el *esse* propio del sujeto, no se ven tampoco en ella demostraciones por causa eficiente más que en el ámbito de la demostración *quia* (aunque quiera revestirse con apariencias de *propter quid*, como ya vimos), en la que, por definición, tiene que marginarse como ignorada la esencia del sujeto.

Pero para completar este necesario panorama de la demostración científica, hemos de advertir que no todas las demostraciones por causa formal son demostraciones *propter quid* ya que, si bien no es fácil, como vimos en el apartado anterior, estructurar demostraciones por causa eficiente *a priori* (esto es, de la causa al efecto), sí en cambio es usual la demostración por causa formal *a posteriori* (y por tanto *quia*, no *propter quid*): demostraciones que van de la propiedad

¹⁹ J. Cruz: *Filosofía de la estructura...*, p. 220.

²⁰ El paciente estudio de *De Potentia*, q. 1, a. 3 podría ofrecernos cierta claridad en este decisivo asunto, pero emprenderlo ahora nos sacaría del curso de los presentes disquisiciones.

a la esencia. En tales casos no deduciríamos, por ejemplo, la risibilidad de la racionalidad (si es racional es risible) sino la racionalidad de la risibilidad (si se ríe es hombre).

2.4.1 Demostración por causa formal *a posteriori* en la física

Los análisis siguientes nos ofrecen ejemplos de lo que nosotros suponemos ser demostraciones por causa formal *a posteriori*. Tal sería el caso de la demostración que concluye "la luna es circular porque aumenta circularmente"²¹. Antes del plenilunio yo puedo darme cuenta de que es redonda por su modo de ir alcanzando su plenitud.

Pasamos de una realidad *a posteriori* (aumentar en segmentos circulares) a algo *a priori* (es circular). Pero aquello a lo que llegamos no es a la existencia de la luna partiendo de sus efectos, sino a una nota esencial suya (la circularidad) partiendo de una propiedad esencial: siendo circular, cuando se le ilumine parcialmente, las partes iluminadas serán segmentos circulares: tenemos, pues, una demostración por causa formal *a posteriori*.

No podemos decir que la circularidad de la luna es la causa eficiente de sus incrementos en segmentos circulares. La causa eficiente de la iluminación sería la luz solar; pero el carácter esférico de la luna es la causa formal de esa propiedad que tiene la luna creciente (o la luna menguante) según la cual sus partes iluminadas tienen a su vez, de suyo, como propiedad formal derivada de su esencia, la circularidad que poseen.

Hemos analizado, pues, un tipo de demostración *quia* (es decir, *a posteriori*: de lo ontológicamente posterior a lo anterior), pero que no sigue el proceso que va *del efecto a la causa*, como en las demostraciones por causa eficiente, sino que va *de la propiedad a la esencia*, es decir, en la línea de la causa formal.

²¹ Cfr. S. T. AQUINATIS: *In I Posteriorum Analyticorum*, lect. XXIII, n. 199.

Para abarcar mejor el horizonte de las demostraciones científicas, hemos de tener en cuenta aquí un breve apéndice:

a. En primer lugar, debe decirse que hay demostraciones *quia* que son convertibles a demostraciones *propter quid* cuando alguien puede llegar a conocer la esencia antes que la propiedad, deduciendo ésta de aquella si bien primeramente conoció la propiedad y de ella dedujo la esencia.

Para Aristóteles lo que para algunos —*pro sapientibus*— puede ser *a priori*, para el hombre común sería quizá *a posteriori*. Pero el caso es que el mismo hombre numéricamente considerado puede encontrarse sucesivamente en las dos situaciones, y *convertir* en demostración *a priori* lo que en situación anterior era para él *a posteriori*²². Por ejemplo, la demostración *los planetas están cerca porque no brillan*, es *a posteriori* porque el no brillar no es la causa por la que están cerca, sino la causa por la que sabemos o afirmarnos que están cerca. Pero puede *convertirse* en demostración *a priori* cuando algún sabio astrónomo se percata de lo que sucede con las estrellas erráticas, que brillan cuando están lejos y dejan de brillar —desaparecen— cuando se acercan. De ahí puede partir una demostración *propter quid*, manejando los mismos términos, pero convirtiéndolos o invirtiéndolos (*los planetas no brillan porque están cerca*).

b. En segundo lugar, ha de tenerse en cuenta que el término *quia* en las demostraciones no se reserva sólo para la demostración *a posteriori* o *existencial*, tal como lo hemos manejado, sino para toda demostración que, *adoleciendo de algún defecto*, no pueda llamarse *propter quid*, término que se reserva para las demostraciones perfectas.

²² Esto se puede leer en S. T. AQUINATIS: *In I Posteriorum Analyticorum*, lect. XXIII, nn. 195, 196, 197 y 198.

En efecto, *In I Posteriorum Analyticorum*²³, se enuncia un defecto de demostraciones a las que, por defectuosas, se les denomina *quia*: cuando la demostración no es por causa inmediata. Tendríamos así, pues, también una demostración *quia a priori*. Aquí no estamos refiriéndonos a una demostración *quia a posteriori* a partir del efecto, sino a una demostración *a priori* a partir de la causa, pero que no merece el calificativo de *propter quid* ya que la causa por la que se demuestra no es *inmediata* o *propia* del efecto demostrado, y entonces, en cambio, merece ser tildada de *quia* por defectuosa.

Por ejemplo, la demostración “la pared no respira porque no es animal”²⁴ es *quia* porque el ser animal no es la causa inmediata y propia de la respiración. La demostración sería *propter quid* si dijéramos que la pared no respira porque carece de pulmones o de bronquios. Cierto es que para tener pulmones o bronquios se requiere ser animal, y por eso la demostración de la falta de respiración de la pared no es falsa, pero sí impropia por genérica. De manera que si a la pregunta *quare non respirat paries?*, respondemos *quia non est animal*, estamos haciendo un razonamiento *quia*, y no *propter quid*: explicamos la no existencia de la respiración de la pared, pero no la causa propia por la que no respira.

2.4.2 Demostración por causa formal *a posteriori* en la metafísica

Después de haber estudiado la estructura de este modo de demostración, que acaba de ejemplificarse (la forma circular de la luna) en la astronomía o física, estamos ya ahora en condiciones de encarar el asunto de cómo la metafísica maneja la demostración por causa formal.

²³ S. T. AQUINATIS: *In I Posteriorum Analyticorum*, lect. XXIV, n. 201: “*Postquam manifestavit Philosophus per exempla, qualiter demonstratur quia per effectum, hic ostendit qualiter demonstratur quia per non immediata ... Non solum in his quae probantur per effectum demonstratur quia et non propter quid, sed etiam in quibus medium extra ponitur*”.

²⁴ S. T. AQUINATIS: *In I Posteriorum Analyticorum*, lect. XXIV, n. 203.

La investigación debe hacerse centrándose en *In Boet. De Trin.* q. 6, a. 4, lugar en que Santo Tomás se pregunta *si el conocimiento de la esencia divina puede lograrse por medio de alguna ciencia especulativa*.

La respuesta —ya lo sabemos— es negativa: ninguna ciencia, ni siquiera la metafísica, puede alcanzar la esencia de Dios. Pero —evidentemente— no es fácil dar esta respuesta. Las objeciones con que se introduce serían dignas de ser leídas con pausa y cuidado, porque podría exponerlas hoy cualquier estudioso con pretensiones de desarrollar la metafísica por la vía de la esencia.

Fijémonos ahora en la segunda objeción que es, justo, típicamente esencialista: “el principio de toda demostración, según el Filósofo, es la esencia (*quod quid est*)”²⁵; si no hubiera conocimiento de la esencia de Dios no habría ciencia sobre Él, porque no habría demostraciones.

He aquí la contestación de Santo Tomás:

“Diremos que algunas cosas son para nosotros cognoscibles por sí mismas, y, para manifestarlas, las ciencias especulativas hacen uso de sus definiciones, a fin de demostrar sus propiedades, como ocurre con las ciencias que llevan a cabo demostraciones *propter quid*. Pero hay otras cosas que no nos son cognoscibles por sí mismas, sino por a la causa, la medio de sus efectos. Y si el efecto se adecua a la causa, *la propia esencia del efecto se torna como principio para demostrar que la causa existe y para investigar su esencia*, a partir de la cual, a su vez, se pueden demostrar sus propiedades. Sin embargo, si el efecto no se adecua a la causa, entonces el efecto se considera como principio para demostrar que la causa existe y para demostrar algunas de sus condiciones, aunque permanezca

²⁵ S. T. AQUINATIS: *In Boet. De Trinitate*, q. 6, a. 4, arg. 2.

desconocida la esencia de la causa: y así ocurre con las sustancias separadas²⁶.

Podemos identificar al menos tres modos de demostración. En primer lugar, una demostración *a priori*, *propter quid* por causa formal, que parte de las cosas cognoscibles por sí mismas para concluir sus propiedades. Por otro lado, una demostración por causa formal *a posteriori* que parte del efecto adecuado a la causa para concluir tanto la esencia como la existencia de la causa. Por último, una demostración por causa eficiente *a posteriori* que parte de un efecto no adecuado a la causa, para concluir sólo la existencia de la causa.

Es de notar de principio, como ya habíamos advertido antes, que el segundo modo de demostración aquí referido, aunque por causa formal, no hace abstracción del *esse*, como sería el caso de las demostraciones por causa formal de las matemáticas. Queda así descrito el uso de la demostración por causa formal por parte de la metafísica²⁷. Se salva el principio, asentado por Aristóteles, de que toda demostración comienza por la esencia. Aunque aquí, en este específico caso de un objeto propiamente metafísico, la esencia, principio de la demostración, no es la de aquel objeto del que hemos de demostrar alguna propiedad suya, sino la esencia de su efecto. Quiere decirse que, en este caso, la demostración por vía de esencia se encuentra estrechamente vinculada a la demostración por vía de eficiencia o existencias (se trata de una demostración por causa formal, donde la forma no lo es del objeto del que ha de demostrarse una propiedad, sino la forma del efecto suyo, que funge como sustituto de la esencia ignota). Nos percatamos con claridad de que se trata de algo substancialmente diverso de las demostraciones por causa formal a las que nos tienen acostumbrados las matemáticas y todos los procesos mentales que a ellas se asemejan. Y es importante

²⁶ S. T. AQUINATIS: *In Boet. De Trinitate*, q. 6, a. 4, ad 2.

²⁷ En lo sucesivo, a fin de distinguirla de la causa formal utilizada en matemáticas, cuando utilicemos la expresión *causa formal Metaphysica* nos referiremos a este tipo de causa que no hace abstracción del *esse*.

tenerlo en cuenta, porque en esta diferencia se juega toda la suerte de la metafísica.

La demostración a partir del efecto adecuado a la causa, esto es, la demostración por causa formal *a posteriori*, no puede diseñarse de modo tal que, en su origen, ciertamente, se requiera una demostración por causa eficiente, gracias a la cual llegásemos a la noticia de la existencia y de la noción —aunque imperfectísima— de Dios; y que, a partir de ahí, a partir de la noción o esencia de Dios (aunque imperfectísimamente conocida), desarrolláramos la metafísica por la mera causa formal, prescindiendo ya del punto de partida. No es así como se lee en Santo Tomás, ni como es posible hacer una metafísica sana. Según lo acabamos de ver, Tomás de Aquino dice expresamente: “entonces el efecto se considera como principio para demostrar que la causa existe y para demostrar algunas de sus condiciones”²⁸. Se trata de una demostración por vía de esencia sin conocer la esencia que daría razón de la propiedad que ha de ser demostrada, sino que se ve forzada a atender en directo, y no en oblicuo, a los efectos causados por aquella esencia. Se le impide así a la metafísica el permanecer en un ámbito sólo nocional, toda vez que sus demostraciones formales se ven presionadas a recurrir continuamente a los efectos; y precisamente a la existencia de ellos, ya que es la existencia del efecto la que hace posible conocer la existencia de la causa. Si la demostración por causa formal metafísica requiere de la demostración por causa eficiente como de su principio (pues requiere del efecto) ya no se trata de una demostración puramente nocional: la demostración por vía de eficiencia es radical, constitutiva y necesariamente existencial; no es *pensando-en* los efectos como llegamos a pensar en Dios. Es *pensando-que* existen tales efectos como llegamos a pensar-que Dios existe. Debemos admitir que esta demostración por causa formal de la que estamos hablando se ve, en su esfera propia, peculiarmente debilitada: es, permítase decirlo, una demostración esencial viciada en su pulcritud por elementos existenciales, pues es la existencia del efecto (y no la noción de la causa ni la noción del efecto) la que la hace, en cada caso, posible.

²⁸ S. T. AQUINATIS: *In Boet. De Trinitate*, q. 6, a. 4, ad 2

Si alguna duda cupiera respecto de esta peculiar configuración de la demostración por causa formal desarrollada en metafísica, hay aún otro texto de Santo Tomás, en la *Lección Proemial*²⁹ de ese mismo comentario sobre Boecio. No nos extraña encontrar ahí de nuevo el asunto, porque este artículo es enteramente paralelo al que acabamos de analizar. Se trata aquí de *si la mente humana puede tener noticia de Dios* (nada menos que el tema central de la *Crítica de la Razón Pura*).

Es de notar que en el artículo analizado antes (*si alguna ciencia puede lograr el conocimiento de la esencia divina*³⁰) se contestaba negativamente, y aquí en cambio la respuesta es afirmativa: el hombre puede tener noticia de Dios (aunque no pueda conocer científicamente su esencia)³¹. La objeción quinta es asimismo paralela a aquella segunda del artículo precedentemente analizado, aunque quiere probar justo lo contrario.

Esta quinta objeción es tan densa como convincente:

“Como se dice en el *De anima II*, la esencia (*quid est*) de la cosa es el objeto propio del intelecto y el medio para demostrar su existencia (*an est*) y las demás características porque es lo primero inteligible. Pero, como dice S. Juan Damasceno, no podemos conocer la esencia de Dios, por lo tanto, no podemos conocer absolutamente nada de Él”³².

A esta densa objeción, prototipo de las metafísicas formalistas — ¡Kant tiene razón cuando dice que a partir de conceptos puros nunca llegaremos a Dios! — el Aquinate responde con una concisión admirable: “Ha de decirse de mando algo se conoce no por su forma, sino por su efecto, *la forma del efecto ocupa el lugar de la forma de*

²⁹ S. T. AQUINATIS: *In Boet. De Trinitate*, q. 1, a. 2.

³⁰ S. T. AQUINATIS: *In Boet. De Trinitate*, q. 6, a. 4.

³¹ S. T. AQUINATIS: *In Boet. De Trinitate*, q. 1, a. 2, ad 5.

³² S. T. AQUINATIS: *In Boet. De Trinitate*, q. 1, a. 2, obj. 5.

la cosa misma; y por eso a partir del propio efecto se sabe si la causa existe”³³.

Según hemos visto³⁴, el entendimiento humano no sólo tiene noticia de la existencia de la causa, sino también de algunas propiedades suyas, con lo que se establece una verdadera demostración por causa formal, aunque de características peculiares, como hemos visto también. Pero lo que ahora interesa recalcar es que es la forma del efecto la que suple o sustituye a la forma de la causa. El texto tiene valor probatorio para lo que decimos, pues la objeción se refiere justamente al hecho de que el “*quid est* (o esencia) es medio para demostrar el *an est* (existencia) y *todas las otras condiciones de la cosa*”; a lo que lógicamente responde Santo Tomás que “*la forma del efecto ocupa el lugar de la forma de la cosa misma*”, y lo ocupa, se supone, a la luz de la objeción, no sólo para demostrar el *an est*, sino para demostrar las otras condiciones de la cosa, dado que se conozcan. El asunto presenta visos de gravedad para todo aquél que considere la esencia como único punto de partida científico (y así lo consideran todas las ciencias formales). Pues aquí la esencia del ser cuya propiedad debe demostrarse queda sustituida por *otra cosa diferente* —la esencia de su efecto— con la que debe establecerse un nexo radicalmente distinto del nexo esencial: entre el efecto y la causa eficiente no hay implicaciones de carácter esencial sino neta y rigurosamente existenciales.

Es preciso advertir que esta peculiar manera de desarrollar la demostración por causa formal no es de suyo el modo más perfecto de demostrar: sus características peculiares no provienen de un intento de demostrar mejor, sino de la *inaccesibilidad* del ente que es el objeto de ella. Y es preciso señalarlo, porque es Kant quien habla, justo, de la inaccesibilidad de Dios para el conocimiento científico humano, y tendría razón si la única vía demostrativa fuera, como querría ese racionalismo, la demostración por causalidad formal al margen totalmente de la causa eficiente.

³³ S. T. AQUINATIS: *In Boet. De Trinitate*, q. 1, a. 2, ad 5.

³⁴ S. T. AQUINATIS: *In Boet. De Trinitate*, q. 6, a. 4, ad 2.

2.4.2.1) Demostración por causa formal *a posterior* en la metafísica para determinar los nombres divinos según Tomás de Aquino.

Las ideas generales sobre la demostración metafísica, que acabamos de exponer, necesitan ejemplificarse dentro de la historiografía aristotélica para que alcancen —esperamos— plena inteligibilidad.

Tanto en *Summa Theologiae* como en *Contra Gentes*, después que probó la existencia de Dios, Tomás de Aquino se adentra en la tarea del conocimiento de sus notas, características, propiedades o nombres. Hagamos una indagación cuidadosa del procedimiento de cómo Aquino llega a aplicar a Dios los nombres que le corresponden. Sabemos ya que la investigación sobre los nombres divinos no puede darse a partir de la esencia de Dios, que nos es incognoscible. De esta indagación se obtienen dos conclusiones importantes para la metafísica:

a) El recurso continuo a los efectos y al modo de ser de los efectos, de manera que *por vía de causalidad eficiente* y por vía de negación se llega al nombre apropiado de Dios. Ninguno de estos nombres se obtiene *sólo* deductivamente *por vía de causa formal*. Ambos caminos (eficiencia y formalidad) se trenzan, entreveían o apuntalan mutuamente para aplicar a Dios los nombres que le corresponden.

b) No se sabe con claridad si se está demostrando la nota o nombre propio de un Dios que existe, o que existe un ser con esa nota o nombre al que llamamos Dios. Es decir, no se sabe bien si se está demostrando que Dios es eterno o que hay un ser eterno que es Dios. Las vías para probar la existencia de Dios y las vías para probar que a Él le corresponden determinadas cualidades son prácticamente idénticas.

Acerca de lo primero (recurso continuo a los efectos y al modo de ser de los efectos), y centrándonos en la *Contra Gentes*, podemos

encontrar claras muestras cuando se prueba *la eternidad de Dios*³⁵. Podría Tomás haber deducido sin más la eternidad de Dios partiendo de la inmutabilidad, que quedó asentada antes³⁶, cuando demostró que existe un motor inmóvil. Pero prefiere no mirar *primo ictu* a la inmovilidad, sino a lo que ocurre en los efectos: “todo lo que comienza a ser lo hace por mutación”³⁷; “sólo pueden ser medidos por el tiempo los seres que se mueven”³⁸; “lo que antes no fue y después fue, necesita haber sido sacado por alguien del no ser al ser”³⁹; “*vemos en el mundo* que hay cosas que pueden ser o no ser”⁴⁰; “si algo empieza a moverse necesita ser movido por un motor”⁴¹.

La eternidad de Dios fue demostrada por Gredt⁴², partiendo de la inmutabilidad de Dios, demostración puesta como ejemplo de la demostración *propter quid*, que va, como venimos repitiendo, del *a priori* al *a posteriori*, del principio a lo principiado, de la propiedad derivante a la propiedad derivada.

En cambio, para la demostración de la eternidad divina, Tomás de Aquino hace una elección diferente en el punto de partida. No parte del *a priori* sino del *a posteriori*, de lo que ve en el mundo, lo cual es obviamente posterior a la eternidad de Dios.

Veamos en paralelo ambos textos:

³⁵ Sancti Thomae AQUINATIS: *Summa Contra Gentes*, Turin-Roma: Marietti, IIa reimpresión, 1905, libro 1, cap. 15. Cfr. etiam *Summa Theologiae* I, q. 10.

³⁶ S. T. AQUINATIS: *Contra Gentes*, I, cap. 13; *Summa Theologiae* I, q. 9.

³⁷ S. T. AQUINATIS: *Contra Gentes*, I, cap. 15, n. 2.

³⁸ S. T. AQUINATIS: *Contra Gentes*, I, cap. 15, n. 3.

³⁹ S. T. AQUINATIS: *Contra Gentes*, I, cap. 15, n. 4.

⁴⁰ S. T. AQUINATIS: *Contra Gentes*, I, cap. 15, n. 5.

⁴¹ S. T. AQUINATIS: *Contra Gentes*, I, cap. 15, n. 5.

⁴² J. GREDET: *Elementa philosophiae*, n. 211

I Gredt (<i>Elementa Philosophiae</i> n. 211)	II Tomás de Aquino (<i>S.C.G. I</i> , cap. 13)
<ul style="list-style-type: none"> • Lo que es inmutable es eterno • Dios es inmutable (1ª vía) • Luego, Dios es eterno 	<ul style="list-style-type: none"> • Lo que comienza a ser lo hace por mutación • Dios es inmutable (1ª vía) • Luego, Dios no comienza a ser: es eterno

No nos cabe la menor duda de que Santo Tomás podía fácilmente haber *convertido* su demostración para que se transformara en una demostración *a priori*, que fuera a lo eterno desde lo inmutable, en lugar de ser, como lo es aquí, *a posteriori*, al ir de lo contingente y mutable a lo que no tiene comienzo y es por tanto eterno. Aventuramos la hipótesis de que no se aprovechó de la convertibilidad porque a Aquino le interesa más, en lo que a las realidades metafísicas se refiere, la dimensión *empírica* de sus vías que la dimensión *apriorística* de ellas. Opta, pues, por una demostración *quia*, adherida al firme gozne de la causalidad eficiente, antes que por una demostración *propter quid* montada sobre el eje conceptual de la causalidad formal.

Esta preferencia puede deberse, sin duda, a la conciencia por parte de Aquino de que, si bien la inmutabilidad es *a priori* respecto de la eternidad, la inmutabilidad misma no se ha obtenido mediante una demostración *a priori* o *propter quid* absolutamente pura, porque la esencia de Dios es desconocida y, sobre todo, porque a la nota de inmovilidad —motor inmóvil— hemos llegado por una vía *a*

posterior o *quia*, a partir de los motores creados: ¿cuál es el motivo entonces de engañarnos pensando que estamos haciendo ciencia deductiva y racional sobre Dios si el punto de partida tiene un supuesto *defecto de origen*? ¿Por qué no reconocer buenamente que la metafísica que hagamos no es mejor por parecerse a las matemáticas sino por apegarse a lo real existente?

Veamos ahora sus recursos para probar que en Dios no hay potencia pasiva⁴³. Quizá hubiera podido aplicar ese concepto a Dios partiendo otra vez de la condición de motor inmóvil y de su consecuente carácter puro, radicalmente exento de toda potencialidad pasiva. Pero Aquino prefiere de nuevo descender la mirada intelectual a los efectos sensibles: “ *vemos en el mundo que hay algunas realidades que pasan de la potencia al acto, (...) luego es necesario llegar a algo que sea sólo acto y de ningún modo potencia*”⁴⁴. Igualmente, podría haber deducido rigurosa e impecablemente la impasibilidad de la eternidad, pero recurre de nuevo a los seres sensibles creados: “*aquello que está substancialmente mezclado con potencia (...) puede no ser (...) pero Dios no puede no ser porque es eterno*”⁴⁵.

De manera parecida podría apelar como punto de partida a su condición de ente primero y causa primera (que quedó demostrada en el capítulo 13), pero prefiere que el punto de partida sea precisamente lo que se encuentra en la condición contraria de lo que quiere demostrar:

“...aquello que está a veces en potencia y a veces en acto, temporalmente está primero en potencia (...) pero requiere de alguien que esté en acto, para que lo pase al acto. Por consiguiente, todo lo que está de alguna manera en potencia, cuenta con un ser anterior a sí mismo. Pero Dios es el primer ser, como ya se demostró”⁴⁶.

⁴³ S. T. AQUINATIS: *Contra Gentes*, I, cap. 16.

⁴⁴ S. T. AQUINATIS: *Contra Gentes*, I, cap. 16. n. 6.

⁴⁵ S. T. AQUINATIS: *Contra Gentes*, I, cap. 16. n. 2.

⁴⁶ S. T. AQUINATIS: *Contra Gentes*, I, cap. 13.

“Luego no puede tener mezcla de potencia”⁴⁷.

De forma similar le hubiera sido más sencillo y útil apelar a la condición divina de ente incausado, para deducir su absoluta falta de potencia, pero opta otra vez por el recurso de los entes creados: “todo lo que está en potencia tiene causa”, “pero Dios es necesario” y “lo necesario no tiene causa”. De nuevo avistamos aquí la posibilidad de haber aprovechado el carácter de convertible de esta prueba, pero se ve ya persistentemente que no quiere hacerlo.

Para el caso de la fundamentación demostradora de la inmaterialidad⁴⁸ (que hubiera sido muy fácil demostrar limpiamente por su carencia de potencia y por su eternidad, ya demostrada, etc.), se sigue el mismo procedimiento: aquí el de atender a las cosas materiales: “la materia no es principio de acción”⁴⁹; o bien: “si todo estuviese reducido a la materia existiría por causalidad”⁵⁰; o bien: “la materia no se hace causa más que por alteración”⁵¹.

La misma investigación con idénticos resultados puede hacerse siguiendo el proceso por el que Aquino aplica a Dios muchos otros nombres (simple, libre, incorpóreo, etc.); se patentiza que Santo Tomás quiere hacer gala de empirismo, en el que sus afirmaciones sobre lo no sensible partan siempre de lo sensible. Esto debe tenerse muy en cuenta a la hora de juzgar kantianamente como inválida a la metafísica debido a que sus conceptos no pueden aplicarse a experiencia posible. Es verdad que no pueden *aplicarse* a ninguna experiencia posible, puesto que los objetos demostrados son definitivamente inexperimentables, pero es decir media verdad dejar entrever que son productos deducidos apriorísticamente de la razón pura y no pacientemente aducidos, uno por uno, de los fenómenos empíricos más empíricos entre los empíricos.

47 S. T. AQUINATIS: *Contra Gentes*, I, cap. 16. n. 3.

48 S. T. AQUINATIS: *Contra Gentes*, I, cap. 17.

49 S. T. AQUINATIS: *Contra Gentes*, I, cap. 17, n. 3.

50 S. T. AQUINATIS: *Contra Gentes*, I, cap. 17, n. 4.

51 S. T. AQUINATIS: *Contra Gentes*, I, cap. 17, n. 5.

2.4.2.2 Relación entre la demostración por causa eficiente y la demostración por causa formal metafísica en la determinación de la existencia de Dios y sus nombres

Por lo que se refiere a nuestra segunda conclusión, a saber, que no hay un claro discernimiento entre las vías que prueban la existencia de Dios (obtenidas por demostración *quia, a posteriori*, por causa eficiente) y las que prueban los nombres de Él (obtenidas por demostración *quia, a posteriori*, por causa formal metafísica), examinemos, a modo de ejemplo, el mismo capítulo 15 de la *Summa Contra Gentes* destinada a la eternidad de Dios. Uno de los argumentos dice literalmente así:

“*Vemos en el mundo que se dan ciertas cosas que pueden ser o no ser, es decir las cosas que se generan y se corrompen; pero todo lo que es posible [en este sentido de contingentes] tiene causa: pero en las causas no es posible un proceso hasta el infinito (...). Por lo tanto, es preciso que haya algo necesario (...). Por consiguiente Dios es eterno, pues lo absolutamente necesario es eterno*”⁵².

Nos preguntamos acerca de la diferencia que existe entre este argumento probatorio de que Dios es eterno, y la tercera vía tomista por la que se prueba que Dios existe:

“(…) si todas las cosas tienen la posibilidad de no ser, hubo algún momento en que ninguna existía (...) y hubiera sido imposible que empezara a existir y *por tanto ahora no existiría nada*, lo cual es patentemente falso. Luego no todos los entes son posibles [en este sentido de contingente] sino que ha de haber algo necesario (...). Luego *es necesario que exista algo absolutamente necesario*, que no tenga la causa de su necesidad fuera de sí, sino que es la causa de la necesidad de las demás cosas: al que todos llamamos Dios”⁵³.

⁵² S. T. AQUINATIS: *Contra Gentes*, I, cap. XV, n. 5.

⁵³ S. T. AQUINATIS: *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3, c.

El paralelismo, y aun identidad, que acabarnos de advertir entre la vía que demuestra que Dios, ser necesario, existe, y la vía que atribuye la eternidad a Dios, puede observarse igualmente cercano cuando en la propia *Summa Contra Gentes*⁵⁴ prueba Aquino que Dios es la misma bondad.

“Todo lo que siendo bueno no sea su misma bondad, es bueno por participación. Y lo que es por participación supone otro ser anterior de quien recibe la razón de su bondad. Y en esta línea es imposible remontamos al infinito, ya que lo infinito repugna a la razón de fin. Pero el bien tiene razón de fin. Es necesario, por tanto, llegar a un primer principio que sea bueno no por participación en relación con otro, sino por su esencia. Tal es Dios. Luego Dios es su propia bondad”⁵⁵.

Esta prueba, con muy ligeras variaciones no substanciales, se identifica con la cuarta vía tomista para demostrar la existencia de Dios:

“*Encontramos en las cosas algo más o menos bueno, verdadero y noble, etc. Pero el más y el menos se dicen de diversas realidades según que se aproximen de diversas maneras a aquél que lo es de un modo máximo (...). Pero lo que es máximo en un género es la causa de todas las demás realidades de ese género (...). Luego hay algo que para todos los entes es causa de su ser, de su bondad y de cualquier perfección: a quien llamamos Dios*”⁵⁶.

De forma análoga, parece identificarse con la quinta vía, la prueba que en la *Summa Contra Gentes* ofrece Tomás de Aquino para aplicar a Dios su carácter de único:

⁵⁴ S. T. AQUINATIS: *Contra Gentes*, I, cap. 38.

⁵⁵ S. T. AQUINATIS: *Contra Gentes*, I, cap. 38, n. 4.

⁵⁶ S. T. AQUINATIS: *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3, c.

“De todos los diversos ordenadores, su orden mutuo se debe a su orden en relación con uno solo (...). Y así, o bien el orden de muchos entre sí es accidental, o se requiere que haya un primer ordenador que ordene todas las cosas al fin que pretende. Pero todas las partes de este mundo se hallan ordenadas entre sí (...) y esto no es accidental, ya que acontece siempre o la mayoría de las veces. Luego todo este mundo no tiene más que un ordenador y gobernante”⁵⁷.

Por su parte, la quinta vía, con la que la anterior se identifica, dice así (I, 2, 3):

“La quinta vía se toma del gobierno de las cosas. Vemos en efecto que algunas cosas que carecen de conocimiento, a saber, los cuerpos naturales, operan buscando un fin, los cuales siempre o la mayoría de las veces actúan de tal manera que logran aquello que es óptimo, por lo que es obvio que no llegan al fin por accidente o casualidad, sino debido a una dirección intencional. Pero las cosas que no tienen conocimiento no tienden al fin sino dirigidas por alguien cognoscente e inteligente... Luego hay un ser inteligente por el que todas las cosas naturales se ordenan al fin: y a él le llamamos Dios”.

Nos parece que Garrigou-Lagrange se ha percatado, aunque sea implícitamente, de esta indistinción o entreveramiento entre las pruebas de la existencia de Dios y las pruebas de sus atributos. Nos dice, en efecto, que las pruebas clásicas expuestas por Santo Tomás (I, 2, 3) no sólo llegan a la existencia de Dios sino que se remontan de manera primaria, necesaria e inmediata, a cinco predicados divinos: *primum movens immobile, primum efficiens, necessarium non ab alio, maxime ens, primum gubernans intelligendo*.

De manera que cada vía no sólo muestra la existencia de Dios sino la existencia de Dios con un atributo deducido de un fenómeno real también existente. Diremos nosotros —no Garrigou-Lagrange— que

⁵⁷ S. T. AQUINATIS: *Contra Gentes*, I, cap. 42, n. 7.

se trata de la inversa del argumento ontológico. Allí se establecen los atributos divinos al que se le añade el de existente. Aquí se postula un existente dotado de un atributo particular.

Por ello Garrigou-Lagrange nos dice que resta aún demostrar, que estos cinco predicados no pueden tener por sujeto un cuerpo⁵⁸, ni siquiera un ser compuesto, como lo es un espíritu finito, sino que sólo pueden pertenecer al que es el Ser en sí, *Ipsum esse subsistens*⁵⁹, para acabar afirmando: "Las pruebas de la existencia de Dios sólo terminan con este artículo 4 de la cuestión 3 (de *Summa Theologiae* I), que es la clave de la bóveda de todo el tratado *de Deo*"⁶⁰.

2.4.2.3 Demostración por causa formal *a posteriori* en la metafísica para determinar los *logoi* divinos según Aristóteles

El análisis hecho sobre el libro I de la *Contra Gentes* nos ha permitido vislumbrar cómo la demostración por causa formal (de esencia a propiedad, de propiedad a esencia, de propiedad fundante a propiedad fundada y de propiedad fundada a propiedad fundante) se encuentra siempre, al menos en muchos de sus argumentos, asistida o auxiliada por una razón, complementaria o básica, según el caso, que parte del dato o fenómeno empírico del que la causa o propiedad a demostrar viene a dar la explicación metafísica. El fenómeno empírico se comporta, a la par, como punto de arranque de la demostración y como punto de llegada de ella, ya que la causa o propiedad demostrada a partir del fenómeno en cuestión sirve a su vez como explicación o aclaración final del fenómeno empírico del que se arranca primariamente. Estamos así ante lo que podría denominarse *demostración por causa formal empíricamente asistida*. Hemos de indagar si el proceso de la demostración por causa formal empíricamente asistida que hemos detectado en el caso de la

⁵⁸ S. T. AQUINATIS: *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 1.

⁵⁹ S. T. AQUINATIS: *Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 2, c. et ad 2; I, q. 7, a. 1, c; I, q. 11, a. 4, c.; I, q. 12, a. 4, c. et. ad 3.

⁶⁰ Reginaldo GARRIGOU-LAGRANGE: *Dios I. Su existencia*. Madrid: Palabra 1976, p. 80.

existencia y propiedades de Dios, es un proceso demostrativo propio de Aquino o tiene su origen ya en la dinámica del pensamiento metafísico de Aristóteles.

El lugar indicado para hacer la indagación de este importante tema, el libro XII de la *Metafísica*, no presenta el perfil de demostraciones con nitidez parecida al que encontramos en la *Summa Contra Gentes*. Pero ofrece suficientes elementos para que rastree un esbozo embrionario de esa misma línea (causa formal entrelazada con o apoyada en la causa eficiente que parte de un fenómeno empírico). En efecto, antes de llegar a los dos puntos *climax* del libro lambda (que se hallan sin duda en 1073a 25-30 y en 1079b 30), los *logoi* aplicados por Aristóteles a Dios son numerosos, desordenados y con un fundamento racional o no del todo nítido o no del todo fácil de ser seguido⁶¹. La relación deductiva entre estos *logoi* puede llegar a hacerse clara, aunque siguiendo la escritura literal no siempre lo sea, y aunque no resulte posible dirimir con seguridad en qué casos el Estagirita apela a los fenómenos empíricos para apoyarse o asistiese en esos puntos, que serían noéticamente basilares, para determinar y asignar los correspondientes *logoi*.

Sin embargo, hay algo que puede afirmarse sin duda ninguna: que una buena parte de los conceptos atribuidos a Dios en el libro XII arrancan al menos de un hecho empírico que el autor no desea de ningún modo ocultar: el del movimiento como paso de la potencia al acto. La expresión material del punto de partida resulta indubitable al

⁶¹ Señalamos como ejemplo de lo anterior, los siguientes *logoi*: sustancia: 1069a 15-20, 1070b 25-30; 1072a 25-30; sustancia separada: 1070b 35-40; eterno 1069a 30-35; 1069b 25-30, 1071b 5-10 y 20-25; 1072a 25-30; inmóvil 1069a 30-40, 1071b 1-5, 1072b 1-5; *acto*: 1069b 15-20; 1070b 5-10; *acto eterno*: 1071b 30-35; 1072a 25-30; 1079b 24; *uno*: 1070b 5-10; 1079b 21; *no generable*: 1079b 27; *primer motor* 1070a 1-5; *primera causa* 1072a 10-15; *principio* 1070b 25-30, *causa* 1070b 26; *causa motriz*, 1071a 17; *causa final*: 1072b 1; *primero en inteligencia* 1071a 37; *sustancia en acto* 1071b 20-25; *inmóvil*: 1071b 20-25; *causa en acto*: 1071b 20-25 y 30-35; *siempre actuante* 1072a 12; *deseable* 1072a 27-30; 1072b 1-5; *inteligible* (esto es, objeto de una inteligencia); 1072a 25-30, *mueve sin ser movido* 1072b 25-30; 1072b 1-5, *lo mejor* 1072a 30-35; *absolutamente necesario* 1072b 14.

respecto: “la madera, en efecto, no se moverá a sí misma, sino que la moverá la operación del carpintero”⁶².

De donde surge el cuestionamiento respecto del fenómeno: “¿cómo podría haber movimiento si no hay ninguna causa en acto?”⁶³ Y la respuesta: “*es preciso que haya un principio tal que su sustancia esté en acto*”⁶⁴, y por tanto *inmaterial*⁶⁵ y *eterna*⁶⁶. Así se llega en esta línea ascendente desde lo empírico al primero de los dos puntos *clímax* del libro XII:

“(…) lo que se mueve es necesariamente movido por otro, y el primer motor es necesariamente inmóvil en sí, y el movimiento eterno tiene que ser producido por algo que sea eterno, y el movimiento único, por algo que sea uno... *que decimos producido por la sustancia primera e inmóvil*”⁶⁷.

Hemos pasado según se ve, demostrativamente, de la imposibilidad de que la madera se mueva a sí misma hasta la necesidad de una sustancia primera e inmóvil (que llamamos Dios).

¿Es consciente Aristóteles de esta asistencia a su demostración por parte del dato empírico? A veces parece que no se percata de ello; parece que su trabajo en torno a las características divinas es una tarea de mero y simple razonamiento, de sencillas explicaciones formales: “debemos basar nuestras exposiciones, nos dice, en los supuestos y definiciones anteriores”⁶⁸. Sin embargo en los momentos decisivos de sus ratiocinios cobra conciencia plena de la manera como se desenvuelve su quehacer metafísico. Después de demostramos que Dios es sustancia, acto, eterno, deseable e

⁶² ARISTÓTELES: *Metaphysica*, XII, 6, 1071b 30-31.

⁶³ ARISTÓTELES: *Metaphysica*, XII, 6, 1071 b 30.

⁶⁴ ARISTÓTELES: *Metaphysica*, XII, 6, 1071 b 20.

⁶⁵ ARISTÓTELES: *Metaphysica*, XII, 6, 1071b 21.

⁶⁶ ARISTÓTELES: *Metaphysica*, XII, 6, 1071b 22,

⁶⁷ ARISTÓTELES: *Metaphysica*, XII, 8, 1073a 25-30.

⁶⁸ ARISTÓTELES: *Metaphysica*, XII, 8, 1073a 20-25.

inteligible⁶⁹ nos dice: “y esto no sólo es evidente por el razonamiento sino también por la práctica”⁷⁰, esto es, mediante el *ergon*, que no sólo significa acciones, sino también sucesos, acontecimientos, realidades, es decir, *experiencia*.

Pero hay en el libro XII un segundo *climax* posterior y distinto a aquél en que a Dios se le califica de *sustancia primera e inmóvil*: nos referimos al momento en que se postula de Dios el carácter de *inteligente*⁷¹.

Las discusiones históricamente posteriores entre el Dios de los filósofos (Dios como motor inmóvil) y el Dios de los creyentes (Dios como persona intelectiva y volitiva) nos obliga a no ser superficiales en este punto. Aristóteles afirma, en el mismo libro lambda de su *Metafísica*, ambos *logoi* o atributos divinos.

En nuestro parecer, podía haber pasado por un raciocinio de causa formal del primer atributo (motor inmóvil) al segundo (persona inteligente). Retengamos ahora, de los 22 *logoi* mencionados de Dios, antes de advenir a este segundo *climax*, sólo tres de ellos: *substancia, acto e inmaterial*. Decir que Dios es substancia actual inmaterial y decir que es inteligente resultan expresiones conmensurables: Dios, a fuer de substancia, se posee a sí mismo, y, a fuer de inmaterial, se posee a sí mismo inmaterialmente. Pues bien, *la posesión en sí mismo de un acto inmaterial es justo el conocimiento*, en las propias coordenadas aristotélicas.

Aristóteles no ha querido, sin embargo, seguir este razonamiento deductivo formal. Así como para la obtención de los *logoi* *substancia primera inmóvil* o *motor inmóvil* se sirvió del hecho empírico de la imposibilidad de la madera para moverse a sí misma,

⁶⁹ ARISTÓTELES: *Metaphysica*, XII, 7, 1072a 26-27.

⁷⁰ ARISTÓTELES: *Metaphysica*, XII, 7, 1072a 20-25.

⁷¹ Lo cual ocurre en los pasajes que van de 1072b a 1079b. Distingase entre el *logos* divino *inteligible* (1072a 25-30) esto es, objeto de entendimiento, del *logos* *inteligente* (1072b a 1079b), esto es, sujeto de entendimiento. Se puede ver una análisis de este tema en Miguel Alejandro GARCÍA: “Teoría aristotélica del intelecto divino”, en *Tópicos* 16 (1999), pp. 59-85.

ahora —en el momento cumbre en el Dios será calificado como ser inteligente— acude al proceso de otra realidad empírica: la de nuestra propia inteligencia. La existencia de Dios es “una existencia como la mejor *para nosotros*”⁷² es decir, inteligente. “Dios se halla siempre tan bien *como nosotros*”⁷³: “la contemplación es lo más agradable y noble”⁷⁴; más aún, lo más noble es la contemplación que tiene por objeto lo más noble⁷⁵ o sea, la actividad propia de Dios es el conocimiento que tiene de si mismo (νόησις νοήσεως); de manera que Dios no sólo posee vida —como nosotros— sino vida en acto, nobilísima y eterna⁷⁶.

De esta manera, si antes, partiendo del dato empírico del movimiento potencia, se llega al *climax* del *primer motor inmóvil* o a *la sustancia primera e inmóvil*⁷⁷ ahora, a partir del dato igualmente empírico de la vida del espíritu humano, se llega al segundo y definitivo *climax*: “viviente, eterno, nobilísimo, de suerte que Dios tiene vida y duración continua y eterna: τοῦτο γὰρ ὁ Θεός: Dios es esto”⁷⁸.

Independientemente, repetimos, de que de la sustancia en acto, inmaterial, pudiera llegarse al νόησις νοήσεως por vía deductiva racional, Aristóteles ha seguido *in nuce* la misma pauta demostrativa que luego aflorará con evidencia en Aquino: el motor inmóvil parte de la experiencia del movimiento potencial; y el conocimiento de si mismo, parte, de manera exenta y propia, del fenómeno humano. Cada uno de los dos grandes atributos de Dios arranca de algo ontológicamente posterior —es decir, los respectivos fenómenos del movimiento material y del espíritu del hombre— para acceder a algo ontológicamente anterior, que, por otro lado, clarifica lo posterior.

⁷² ARISTÓTELES: *Metaphysica*, XII, 7, 1072b 10-15.

⁷³ ARISTÓTELES: *Metaphysica*, XII, 7, 1072b 20-25.

⁷⁴ ARISTÓTELES: *Metaphysica*, XII, 7, 1072b 23.

⁷⁵ ARISTÓTELES: *Metaphysica*, XII, 7, 1072b 18.

⁷⁶ ARISTÓTELES: *Metaphysica*, XII, 7, 1072b 28-30.

⁷⁷ ARISTÓTELES: *Metaphysica*, XII, 8, 1073a 25-30.

⁷⁸ ARISTÓTELES: *Metaphysica*, XII, 7, 1072b 27-30.

En este sentido, pues, lo que se encuentra expreso en el libro I de la *Summa Contra Gentes* de Aquino se halla implícito ya en el libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles: una técnica demostrativa que fundamenta cada atributo de Dios en un fenómeno empírico determinado que la mente humana no puede explicar. Es decir, se trata de un raciocinio que discurre por causa formal (enlaza propiedades esenciales) empíricamente asistida.

2.4.2.4 La demostración de la existencia del espíritu

Ya hemos entrevisto el procedimiento que la metafísica aristotélico-tomista sigue para demostrar la existencia de Dios y la de algunos de sus atributos. Pero, además de Dios, se da *otra sustancia real* objeto de la metafísica. No podemos repetir aquí las razones dadas en otro lugar, por las que dejamos ver la diferencia crucial entre la *sustancia real* como objeto de la metafísica y lo que tradicionalmente se ha entendido como *objeto formal* de la misma. La sustancia real —Dios y el alma— no son el objeto material de la metafísica, compartido genéricamente por otras ciencias, al que se accede mediante el objeto formal (el ser en cuanto ser). Son, en cambio, el objeto único (al que sólo puede accederse mediante aquel objeto formal) y el *objeto final* de la metafísica. Veamos parcialmente si, al cambiar el objeto a demostrar, se cambia de procedimiento para demostrarlo.

El lugar príncipe de la prueba de la existencia en el hombre de su alma espiritual, inteligente, claramente diferenciada del principio vital sensible, se encuentra, dentro del *corpus thomisticum*, en la *Summa Contra Gentes*⁷⁹. Si logramos demostrar que el entendimiento es una fuerza, virtualidad o potencia diferente y superior las potencias sensitivas, habríamos demostrado que el alma, principio de esa potencia que es el entendimiento, sería también superior y diferente al principio vital sensitivo o alma sensible. Esta demostración (si el alma es espiritual a partir del entendimiento espiritual) no sería, en estricto tomismo, una demostración por causa

⁷⁹ S. T. AQUINATIS: *Contra Gentes*, II, cap.: “*Contra ponentes intellectum et sensum esse idem*”.

eficiente, ya que el alma humana no se consideraría como *causa eficiente* de su entendimiento. Las potencias naturales de una sustancia no son *propriamente* efectos de su esencia substancial sino más bien propiedades que *resultan* necesariamente de ella, por línea, precisamente, de causa formal o esencial. El alma no *causa*, en el sentido eficiente, al entendimiento, sino que el entendimiento *resulta* del alma intelectual, como de su esencia o raíz. Por esto, *verbi gratia*, no se dice que la voluntad resulta del entendimiento, sino directamente del alma intelectual. Por elló, el paso demostrativo del entendimiento al alma intelectual o espiritual es el ejemplo típico de una demostración por vía de causa formal que no es *propter quid* por no ser *a priori* (por no ir, pues, de lo más cognoscible y fundamental a lo menos cognoscible por fundamentado), sino *a posteriori*: de lo resultado a lo resultante, de la propiedad a la esencia, de lo menos fundamentado a lo más fundamental: del entendimiento como facultad al alma como principio vital de las facultades.

En cambio, como veremos, las pruebas ofrecidas en este punto por Aquino para demostrar que el entendimiento no es sensible, si son pruebas montadas todas ellas en la línea de la causa eficiente: las operaciones -activas y pasivas- del entendimiento humano son de tal naturaleza, que nos indican claramente que el entendimiento, como principio eficiente de ella, no puede medirse con el rasero de la sensibilidad.

Ya se puede suponer por lo dicho que Santo Tomás va a seguir el mismo procedimiento arbitrado para las pruebas de la existencia y atributos de Dios. Adelantamos el hallazgo, de nuevo, de estas dos constantes:

a) Cada uno de los atributos o propiedades asignadas al entendimiento se asumen apoyándose en un efecto del entendimiento mismo, de carácter tal que nos obliga a postularlo como causa eficiente peculiar suya.

b) No resulta tampoco claro aquí discernir si estamos probando la existencia de un entendimiento, que posee un determinado atributo, o

estamos demostrando la existencia de un atributo determinado como propio o característico del entendimiento existente.

Primero. Prueba por la diversidad y aun oposición de las acciones del hombre.

Los animales, que sólo cuentan con un conocimiento cerrado en el ámbito de lo sensible, llevan a cabo operaciones determinadas y fijas como procediendo de una naturaleza también determinada. Estas operaciones son uniformes para todos los animales que pertenecen a la misma naturaleza o especie (todas las golondrinas hacen su nido de la misma manera: *omnis hirundo similiter nidificat*)⁸⁰.

Cada hombre, en cambio, hace operaciones y piensa de distinta manera que los demás. Sus acciones no se derivan instintivas de su naturaleza, sino de un entendimiento que se encuentra allende las fuerzas instintivamente naturales.

Luego el entendimiento es distinto que los sentidos.

Segundo. Prueba por la existencia de las ideas universales.

Los sentidos no conocen más que las realidades singulares, pues toda potencia sensitiva conoce mediante imágenes individuales, que se reciben en órganos corpóreos. El entendimiento, en cambio, posee ideas universales, lo cual puede patentizarse experimentalmente. Luego el entendimiento y los sentidos son diversos⁸¹.

Tercero. Prueba por el conocimiento intelectual de lo inmaterial.

El conocimiento sensible no se refiere más que a las realidades, corporales, lo cual se hace manifiesto porque las cualidades sensibles, que son los objetos propios de los sentidos, no existen más que en las realidades corpóreas; y sin tales cualidades los sentidos

⁸⁰ S. T. AQUINATIS: *Contra Gentes*, II, cap. 66, n. 2.

⁸¹ S. T. AQUINATIS: *Contra Gentes*, II, cap. 66, n. 3.

nada conocen. El entendimiento, en cambio, conoce lo inmaterial: como la sabiduría, la verdad y las relaciones entre las cosas.

Por consiguiente el entendimiento y los sentidos no son lo mismo⁸².

Cuarto. Prueba por la capacidad reflexiva del entendimiento.

Ningún conocimiento sensible se conoce a sí mismo ni a su operación: el ojo no se ve a sí mismo, ni se ve él, ni ve que él ve, sino que esto corresponde a una potencia superior como se prueba en el libro III *Sobre el alma* de Aristóteles⁸³.

En cambio, el entendimiento se conoce a sí mismo, y conoce que conoce.

Luego no son lo mismo el entendimiento y los sentidos. Sartre admitía esta prueba como irrefutable. De ahí para él el absurdo del fenómeno humano; que siendo superior a la materia no debería morir, pero muere.

Quinto. Prueba por la infinita perfectibilidad del entendimiento.

Los sentidos se deterioran y deshacen cuando su sensible es de un nivel superior, a diferencia del entendimiento, que no sólo no se deteriora y descompone cuando el inteligible es más excelente; al contrario; quien entiende las realidades superiores, puede después conocer mejor las realidades de nivel ontológico más bajo. Por consiguiente, es diversa la fuerza sensitiva que la fuerza intelectual.

Este carácter de elasticidad —digámoslo así— intelectual da al entendimiento un sello globalizador, que lo capacita para conocerlo todo: *quodammodo omnia*; en cierta manera todas las cosas, diría Aristóteles.

⁸² S. T. AQUINATIS: *Contra Gentes*, II, cap. 66, n. 4.

⁸³ ARISTÓTELES: *De Anima* III, 2, 425b 12-13, 20-22; S. T. AQUINATIS: *In III De Anima*, lect. II, 584, 588.

2.4.2.5 Analogías entre las demostraciones teológicas y las pneumatológicas

Las cinco vías de la demostración de la existencia de un entendimiento superior a la materialidad sensible, y las cinco vías de la demostración de la existencia de Dios presentan algunas *diferencias* importantes, pero también guardan una estructura demostrativa afín.

La estructura demostrativa afín consiste en que:

a) En las diez pruebas se parte de una realidad *a posteriori* relacionada con aquello que se quiere demostrar. En el de Dios, el movimiento, que exige un motor inmóvil; la causa media, que postula una causa última; el ser contingente que requiere un ser necesario; las perfecciones participadas que piden la existencia de un ser perfecto por sí mismo; el orden ciego del universo que resulta inexplicable sin un ordenador inteligente.

En el caso del entendimiento humano, la libertad de las acciones, la universalidad de los conceptos, la inmaterialidad de las realidades conocidas, la capacidad de reflexión y la perfectibilidad sin límites, postulan una fuerza intelectual inorgánico superior a las fuerzas *orgánicas sensibles*. Las pruebas referidas a Dios son más cosmológicas, en tanto que las referidas al entendimiento poseen un acento más antropológico. Pero ambas, en medio de esta notable diversidad, conservan el mismo corte demostrativo.

b) En las diez pruebas, el fenómeno o realidad *a posteriori* experimentable da pie para conocer, una cualidad, propiedad o atributo diferente y aun opuesto a la realidad cuya existencia se demuestra, y diferente de todo otro atributo que se haya logrado demostrar: inmóvil, primero, necesario, perfecto e inteligente en el caso de Dios; libre, universal, inmaterial, reflexivo y perfectible en el caso del entendimiento del hombre.

c) Los atributos demostrados en cada caso guardan:

- *una coherencia mutua*: ninguno de ellos se contraponen con el otro, lo cual puede demostrarse por vía deductiva y —con las salvedades dichas— por causa formal: es de la esencia de lo inmóvil, ser primero, necesario, etc.

- *una exigencia mutua*: cada uno de ellos parecería exigir —en la línea también de causa formal, pero con las mismas salvedades antes dichas— a cualquiera de los otros: la esencia o concepto de ser inmóvil exige ser primero, necesario, perfecto, etc. En el caso del entendimiento, la esencia o concepto del ser inmaterial exige universalizar, reflexionar, perfeccionarse, actuar, exento de necesidades, etc.

d) Sin embargo, *en las diez demostraciones*, Aquino no se apoya ni exclusivamente ni preferentemente en las coherencias y exigencias mutuas de los atributos demostrados, sino, una por una, en las realidades fenoménicas experimentales en las que se basa. Es decir, la estructura de su demostración no sigue la pauta de la causa formal, sino la pauta de la causa eficiente (salvo lo que se dirá enseguida), o al menos de la demostración *quia* existencial y no esencial. No es para explicar la *esencia* de lo contingente por lo que se postula un ser necesario, sino para explicar la *existencia* de lo contingente por lo que se postula la existencia de lo necesario.

Las diferencias importantes. Podemos advertir también que entre los dos grupos de demostraciones (aquellas respecto de Dios y aquellas referentes al entendimiento humano) se presentan algunas diferencias importantes, que son las siguientes.

En el caso de las vías demostrativas de la existencia de Dios y sus correspondientes atributos, los fenómenos sensibles (movimiento, concatenación de causas, contingencia, imperfección, orden ciego) son los efectos directos de la causa demostrada. Estamos ante una demostración *quia*, *a posteriori*, del efecto a la causa, de carácter prototípico.

En el caso de las vías demostrativas de la existencia del entendimiento espiritual humano y sus atributos correspondientes, nos encontramos, en cambio, con dos niveles diversos de efectos.

El primer nivel está constituido por cinco fenómenos antropológicos que tienen un carácter experimentable —de lo contrario no podrían ser el punto inicial de una demostración *quia*— aunque no estrictamente sensible. Podrían ser recusados por el positivismo, aunque plenamente aceptados por la fenomenología: el fenómeno de la libertad⁸⁴, de las ideas universales, de las ideas de lo inmaterial, el de la reflexión o propia conciencia y el de la perfectibilidad adecuada objeto-inteligencia. A partir de estos efectos experimentables pero no sensibles, se concluye la existencia de un principio eficiente intelectual espiritual que los haga no sólo posibles, sino factibles existencialmente como lo son. Estamos aquí ante una clara demostración por causa eficiente. Su diferencia con las cinco pruebas de la existencia de Dios es su menor carga de sensibilidad, aunque debe decirse que en la demostración de la existencia de Dios, los fenómenos de los que se parte son sensibles, si bien no *solamente sensibles*. En forma paralela, los fenómenos antropológicos reales de los que se parte para demostrar la existencia de un entendimiento humano anorgánico, aun siendo de carácter inorgánico e insensible, *no son solamente espirituales*.

Tanto lo uno —para demostrar la existencia de Dios se parte de hechos no sólo sensibles— como lo otro —para demostrar la existencia del espíritu humano se parte de hechos no sólo intelectuales— corresponde a la composición hilemórfica del ser humano. Pero igualmente, tanto lo uno como lo otro se refieren a hechos experimentables, patentes e innegables.

Pero en el caso de la demostración de la existencia del entendimiento espiritual del hombre nos hallamos frente a *otro nivel de efectos*, esta vez sí plenamente sensibles, que constituye una

⁸⁴ Aunque la libertad es nouménica para Kant, hay fenomenólogos, como indudablemente José Gaos, que aseguran que la libertad es fenoménica, y lo aseguran en oposición a Kant.

cierta novedad en la estructura demostrativa respecto de la hallada en el caso de Dios. Nos referimos al hecho de la actuación fatalmente uniforme del animal, al hecho de que los sentidos sólo capten lo singular y corpóreo, no tengan capacidad reflexiva y se degraden anatómica o fisiológicamente mientras su objeto sensible se perfecciona. Estos efectos no demuestran obviamente la existencia del entendimiento, pero sí la existencia de un principio vital radicalmente distinto de éste: la causa que produce tales efectos es distinta —y de naturaleza distinta— a aquélla que produce los otros —que son distintos y de naturaleza distinta—. Se trata nuevamente de una demostración *quia* que va de los hechos sensibles observables a su causa o principio eficiente.

¿Cuál es la finalidad demostrativa que se persigue al introducir este segundo nivel de efectos? No, evidentemente, la de demostrar la existencia del principio vital sensitivo, que está fuera de duda y de contexto. Estos fenómenos tampoco han sido traídos para que funjan como pruebas de la existencia del entendimiento, que es lo que debería probarse.

La presencia de estos efectos sensibles —y del principio de la sensibilidad demostrada a partir de ellos— es requerida por una doble causa:

a) Para demostrar que el principio vital sensitivo es causa insuficiente para producir los efectos que resultan de la vida intelectual (libertad, universalidad conceptual, conocimiento de lo inmaterial, reflexividad, perfectibilidad indefinida). Se trata de una demostración *quia, a posteriori*, de efecto a causa, pero a *sensu contrario*. Esta demostración la encontramos frecuentemente utilizada por Aquino, aunque no siempre sea advertida por sus estudiosos. Es más, acabamos de hallarla cuando analizamos la prueba por la que Dios es único. Allí se dijo, subyacentemente, que *un solo orden universal* no podría ser efecto de dos ordenadores inteligentes: se trataba de una demostración por *causa eficiente insuficiente* o a *sensu contrario*.

b) Pero la segunda razón de apelar aquí a este segundo nivel de efectos sensibles es noéticamente más profunda. En el primer nivel de efectos —libertad, universalidad, concepción de lo inmaterial, capacidad de reflexión y perfectibilidad adecuada al objeto—, así como en los efectos manejados en la demostración de la existencia de Dios —movimiento, causalidad concatenada, contingencia, imperfección y orden universal—, el proceso epistemológico va *in directo* del efecto a la causa por vía de causalidad. Pero aquí, en el segundo nivel de efectos sensibles —uniformidad operativa, limitación a lo singular y corpóreo, incapacidad reflexiva, y deterioro noéticamente proporcional a la perfección de lo sensible— se trata de entender la naturaleza del entendimiento —hasta donde se puede— *no ya por vía de causalidad* —cuáles son sus efectos— *sino por vía de remoción y exceso*. Se estudian estos efectos sensibles para negarlos de los propiamente intelectuales y entender así mejor la naturaleza de éstos. De modo que vemos ahora que la *demonstratio* característica de la metafísica se encuentra íntimamente unida a la *separatio* como su juicio característico, de cuyo abundamiento nos dispensamos en esta ocasión.

2.5 Demostraciones con reiterada recurrencia empírica

Los estudios que acaban de realizarse nos hablan de una forma demostrativa aparentemente original, cuyos rasgos se deben ahora descubrir a modo de resumen conclusivo.

Ya hemos visto también en otro lugar que el pensamiento del hombre se encuentra incapacitado para conceptuar sin imágenes, aunque al hacer metafísica deba denodadamente negar, separar, lo imaginado. Esta reiteración de lo sensible, que observamos en el proceso de la primera operación del espíritu (la conceptuación), y que ha sido el contrapunto para la ejecución de la segunda (el juicio de la *separatio*), revive de nuevo al estudiar la tercera operación de la mente, la demostración, tal como debe en metafísica ejercerse.

Si bien es *lógicamente posible* llegar a conclusiones verdaderas de un modo sólo deductivo, a partir de otros conceptos y de otros juicios “hay que repetir una vez más que, *si se quiere llegar a un*

juicio de existencia, es preciso fundamentarse de una u otra manera en la experiencia"⁸⁵.

Hay metafísicos que lo hacen de una manera y hay metafísicos que lo hacen de otra. Nos parece haber mostrado suficientemente que la manera como Aquino fundamenta sus juicios de existencia, requiere de una experiencia directa, mientras otros —incluyendo a Aristóteles en su libro XII de la *Metafísica*— lo hacen de un modo más indirecto. Es decir, en Santo Tomás a cada juicio de existencia, a cada formulación "Dios existe" o "Dios es inmutable", o "Dios es incorpóreo" o "Dios es eterno" corresponde una experiencia, y es, sin duda, una experiencia sensible específicamente escogida y fenomenológicamente aislada; y lo mismo encontramos en las afirmaciones existenciales de la antropología filosófica, gracias a las que hemos dicho que el entendimiento humano es abstractivo, conceptual o espiritual, posee capacidad de reflexión sobre sí mismo y tiene un ilimitado coeficiente de progreso.

Para ser más precisos debemos describir el método demostrativo al revés de como lo hemos hecho. No hemos de decir, como acabamos de hacerlo, que *cada juicio metafísico se apoya sobre un fenómeno experimentable, preciso y directo*, sino más bien que *cada fenómeno experimentable encuentra la explicación directa de su posibilidad en un juicio metafísico preciso*.

Esta descripción del proceso demostrativo en la ciencia primera nos permite describir, hasta gráficamente, un modo de demostrar que expresamos con el nombre de demostración *ad instar pectinis*. Cada paso de lo sensible a lo metafísico tiene un punto de apoyo, una base, en la realidad experimentable, y se levanta hasta la esfera metafísica como la púa de un peine, o como la espina del esqueleto de un pez. Ni las púas ni las espinas se apoyan entre sí, más que en el fundamento firme de la base. Y esta aparente autonomía no articula un andamiaje deletéreo y puntiforme, sino que constituye, al contrario, una estructura firme y útil: las púas del peine peinan por

⁸⁵ Roger VERNEAUX: *Critica de la "Crítica de la Razón Pura"*, Madrid: Rialp 1980, pp. 220-221.

delgada que sea cada una y el esqueleto del pez sostiene toda su anatomía por débiles que sean sus espinas individualmente consideradas.

Lo que da fuerza a cada uno de los juicios existenciales metafísicos no es una vinculación arriba, en el orden de los conceptos, sino abajo, en el orden de la sensibilidad.

Se hace, pues, una injusticia historiográfica. Se acepta la postura kantiana a causa de su solicitud para que los conocimientos *a priori* (hallados en la mente humana de un modo discutible o dudoso, pero en todo caso absolutamente ajenos a la realidad física y sensible por ende), no dejan de ser aplicables a esa realidad sensible de la que son ajenos. En cambio, se desecha la metafísica tomista precisamente porque no puede aplicarse a esa misma realidad sensible, no siendo en modo alguno ajena a ella sino a partir de ella originada y fundamentada. Para decirlo de una manera no del todo exacta, aunque ilustrativo, Santo Tomás no usa de los conceptos metafísicos para *aplicarlos* a los fenómenos sensibles (“a cualquier experiencia posible”, diría Kant) sino para *explicarlos*. No carga con la preocupación de que los conceptos metafísicos no pudieran encajar con los fenómenos físicos, porque tienen en ellos su explicación noética natural, de la que resulta una vinculación ontológica de origen: sólo se ocupa de que aquella explicación noética natural y esta vinculación ontológica radical se conserve patente a lo largo de todo el estudio (no sea que venga un Kant en turno para problematizarla).

El problema que Kant presentó para la metafísica es el que presenta para nosotros la matemática. En su *Expositio* a la *Lectio* II del *In Boet De Trin.*⁸⁶, llega Santo Tomás a una afirmación que, leída por Kant, imposibilitaría su Introducción a la *Crítica de la Razón Pura*: “*res divinae non sunt secundum considerationem separabiles a materia sed secundum esse abstractas*” (“las realidades metafísicas no son en el pensamiento separables de la materia, aunque según su ser estén abstraídas de ella”); “*res vero*

⁸⁶ Cap. II, exp. pr. 5.

matematicae e converso" (pero en las realidades matemáticas ocurre al revés): "*non abstractas secundum esse, sunt autem considerationem separabile*" (no estando abstraídas de la materia según su ser, son separables en el pensamiento).

El problema, pues, no es cómo unir la noción de Dios —principio del mundo— a una materia sensible, sino al contrario: cómo separar la noción de Dios de los efectos sensibles, a tal punto metidos en ella, que sustituyen a su esencia. Cuando quiero hacer metafísica, vale decir, cuando quiero conocer naturalmente a Dios, no es a una supuesta esencia suya hacia donde debo mirar, sino que mi atención ha de polarizarse, toda entera, hacia los efectos en cuanto efectos, porque sólo así entenderé algo de su principio en cuanto principio.

Queda, en efecto, por explicar *cuál es el motivo de preferencia de la demostración "quia a posteriori"* cuando podemos demostrar la existencia del mismo atributo por medio de una presuntamente más perfecta demostración "*propter quid a priori*".

Por un lado, Aquino se inclina por la demostración *ad instar pectinis* porque tiene particular cuidado de no salirse de la realidad. No porque la realidad física (y generalmente sensible) sea más realidad que la metafísica. Ello sería una aberración dentro de sus coordenadas doctrinales, dado que la realidad suprema es Dios. No porque la realidad física, pues, sea más realidad que la metafísica, sino porque para nosotros (*quoad nos*), la realidad física (y más si es sensible) es indudablemente realidad, en tanto que algunas presuntas realidades metafísicas podrían eventualmente no serlo, o ser realidades no indudables, o no ser indudablemente realidades *qua* realidades.

Por último, subsiste en el Aquinate la persuasión de que, aunque la demostración *propter quid a priori* fuera desde el punto de vista de la esencia, abstractamente considerada, más pura, y hasta más clara, la demostración *ad instar pectinis* resulta más concorde con la naturaleza hilemórfica del hombre. La opción hecha por Aquino no es una opción asépticamente científica. Es una opción vital, de interés vivencial personal. A Aquino, como a todo cristiano digno

del adjetivo, le interesaba más el hombre que la ciencia. La ciencia le servía para encontrar la verdad sobre el hombre y para que el hombre pudiera encontrar la verdad. Por tal causa, opta por el proceso demostrativo más idóneo para el conocimiento humano, cuya estructura óptica se aviene con el conocimiento físico, según dice en el comentario al *De Trinitate* de Boecio, y no es más apto para el desarrollo de una ciencia concebida *geométrica*. Porque para él, como para Juan Crisóstomo, el hombre es más valioso a los ojos de Dios que la creación entera.

Copyright of *Tópicos. Revista de Filosofía* is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.