

MARÍA CELESTINA DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI

*Universidad Católica Argentina  
Santa María de los Buenos Aires*

## Alcance y límites de la potencia humana

El ser humano, como todo ente afectado de finitud y contingencia, no sólo se define por lo que es desde su conformación constitutiva, sino por lo que está siendo y por lo que habrá de llegar a ser. En otros términos, la visión sobre el *modo de ser* del hombre condiciona, de un modo u otro, su *actuar* en el mundo. Es éste un punto de partida compartido, diría en general, por las distintas corrientes filosóficas al momento de dar respuesta al ejercicio del potencial humano, si bien pueden distanciarse drásticamente al sustentar el pasaje *ser-obrar*. En este sentido, entre las formas más alejadas entre sí cabe reparar, por una parte, en una concepción que recurre a la justificación de una metafísica realista que reconoce la dialéctica de la participación, entre el ser y los entes, de la causación eficiente y, por otra, en una concepción que se declara anti-metafísica (aunque no por ello sin explicación especulativa) al disolver el ser en su negación, en la nada, para exaltar la voluntad de poder del hombre.

Si bien este trabajo se desarrollará en el marco de la primera concepción, desde el estudio de la *causación del acto de ser* en Tomás de Aquino, central sin duda en su metafísica realista y paradigmática para toda posterior doctrina de la participación y de la causalidad, habré de recurrir a la segunda concepción, en particular al nihilismo nietzscheano, solamente como planteo del estado de la cuestión, buscando remover críticamente una objeción recurrente en la historia del pensamiento sobre *el alcance y límites de la operación humana*.

### Estado de la cuestión

“Muchos son los conceptos —nos ilustra Possenti<sup>1</sup>— que vienen anexos a la idea de nihilismo: la crisis de los valores, la desvalorización de aquéllos más altos, el relativismo intelectual y moral, la disolución de

---

<sup>1</sup> POSSENTI, VITTORIO, *Nihilismo e metafísica. Terza navigazione*, Roma: Armando, 2004, 2<sup>da</sup>. ed., pp. 11-14. Con esta obra culmina su proyecto especulativo sobre nihilismo, postmodernismo, metafísica, ciencia y la visión del realismo, que comenzó con un

la idea misma de verdad, un pesimismo crepuscular orientado a su declinación, un sentido desesperado de la finitud ligado al término de la concesión progresiva y ascendente de la historia y, por último, el concepto de *posthistoria* y de ‘fin de la historia’” (p. 11). Sin embargo, precisa Possenti, “*el nihilismo no es para nosotros en primer lugar el evento por el cual los valores supremos se desvalorizan o el anuncio que ‘Dios ha muerto’, sino el olvido del ser, la crisis de la idea de verdad, el abandono de lo inmutable, la parálisis del sentido*”. Estas afirmaciones están precedidas, en última instancia, por la ruptura de una relación intencional inmediata entre pensamiento y ser” (p. 15). En consecuencia, si el nihilismo “especulativo”, por su disolución del ser y de sus propiedades: verdad, bien, belleza, antecede al nihilismo “práctico”, y siendo contradictorio un escepticismo metafísico, se cae ineludiblemente en una suerte de “metafísica anti-metafísica” o en una “postmetafísica”. Además, como esto arrastra disolviendo a la razón y a la causalidad, nos preguntamos: ¿cómo sobrevive sin supuestos una “voluntad de poder” sin límites?; ¿cómo se la exime de ser arrastrada por la licuación nihilista, lo cual es el punto de partida (no se dirá “supuestos”) y previo a concebir al hombre y a sus poderes? Pareciera que la exaltación del hombre y de su potencial frente a la “muerte del ser y de Dios”, empuja a lo humano muy por debajo de sí mismo. Tal vez, ésa sea la intención del nihilismo. De nuestra parte, nos sirve para formular una hipótesis: que lo más humano del hombre y de su obrar en el mundo no puede ser salvado ni exaltado desconectado de una metafísica del ser y de la causalidad.

Detengámonos en algunas aseveraciones centrales del nihilismo nietzscheano (imposible hablar siquiera de “apretada síntesis”), con el sólo objeto de esclarecer la hipótesis y así, como lo anuncié previamente, poder plantear el estado de la cuestión.

#### *Nihilismo especulativo.*

A) Puede decirse que el impulso inicial en esta concepción radica en su rechazo al principio de realidad, y con ello del ser y de la razón: en el ser no encontramos ninguna racionalidad, y la razón como tal es un producto casual de lo irracional y del azar. Por lo tanto, siendo este mundo mera apariencia de un ser<sup>2</sup> que no es, la razón será falsedad y

---

artículo: “Il nichilismo teorético e la morte della metafisica” (Revista *Filosofia*, 1995). Le siguieron, *Filosofia e Rivelazione* (Roma: Città Nuova, 2000, 2da. ed.); *Essere e libertà* (Soveria: Rubbetino, 2004) y *La navicella della metafisica. Dibattito sul nichilismo e la “terza navigazione”* (Roma: Armando, 2000). La obra de POSSENTI aquí citada, que es una versión revisada y ampliada de *La navicella...*, me ha sido de gran beneficio, más allá de las referencias aplicadas en este artículo.

<sup>2</sup>“Lo que *es* no deviene; lo que deviene, no es... Ahora bien, todos ellos [ciertos filósofos griegos] creen, y creen con desesperación, en el Ser. Pero, como no pueden apo-

mentira<sup>3</sup>, por lo que sólo los sentidos pueden tratar con este mundo “aparente”, ya que no existe el mundo “real”, el mundo “verdadero”. De esta forma, se excluye como tal la metafísica y se entroniza la anti-metafísica de la finitud, de la contingencia, del puro devenir, de la casualidad. Anticipo o consecuencia de dejar fuera el problema de lo Absoluto<sup>4</sup> y la participación del intelecto humano finito en el intelecto divino<sup>5</sup>. Contrariamente a lo que las premisas auguraban, al apartarse del ser diluyéndolo en la nada, el nihilismo nietzscheano porque exalta la finitud y la apariencia del hombre, lejos de potenciarlo, lo ha diluido en un devenir sin consistencia. B) Dada esta estrecha relación entre nihilismo, olvido del ser y antirealismo, claro es advertir la incidencia en el proceso gnoseológico en que el ser, que es bien propio del intelecto, resulta excluido y rechazado y, por ende, transmutada la relación pensar-ser y su correspondencia con la verdad<sup>6</sup>. “El concepto de verdad se coloca en el corazón o en el vértice del nihilismo, porque su punto dominante consiste propiamente en el abandono de la noción de verdad como conformidad del pensamiento con las cosas; es la idea que no existe estructura

derarse de él, buscan las razones de por qué les huye. ‘Aquí debe haber una ilusión, un engaño en el hecho de que no encontremos el ser; ¿dónde está el engañador?’ ‘¡Ya lo atrapamos –gritan con alborozo–: es la sensualidad!’ NIETZSCHE, FRIEDRICH, *El ocaso de los ídolos*, Buenos Aires: Siglo Veinte, 1991, p. 22. Título del original: *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*. Traducción: Federico Milá.

<sup>3</sup>“Lo que nosotros acogemos de su testimonio [de Heráclito] de los sentidos, es que pone en ellos la mentira. Por ejemplo, la mentira de la unidad, la mentira de la objetividad, de la sustancia, de la duración... La *razón* es la causa por la cual nosotros falsificamos el testimonio de los sentidos. Los sentidos, en cuanto nos muestran el devenir, el pasar, el cambiar, no mienten... El mundo aparente es el único mundo; el *mundo real* es sólo una adición de la mentira”. *Ibidem*, p. 23.

<sup>4</sup>“Todos los valores supremos son de primer orden; todos los conceptos supremos, el Ser, lo Absoluto, la Verdad, lo Perfecto, nada de eso puede devenir, por consiguiente deben ser *causa sui*. Pero todas estas cosas tampoco pueden ser desiguales entre sí, no pueden estar en contradicción consigo mismas... Con esto los filósofos tienen su estúpido concepto de Dios... Lo que es último, más sutil, más vacío, es puesto como primero, como causa en sí, como *ens realissimum*... La humanidad ha debido tomar en serio los males del cerebro de los enfermos, tejedores de telas de araña. ¡Y ha tenido que pagarlo bastante caro!”. *Ibidem*, p. 24.

<sup>5</sup>“El hombre ha proyectado fuera de sí sus tres *hechos internos*, aquellos en que él creía más firmemente: la voluntad, el espíritu, el yo –del concepto yo saco el concepto de ser–, y estableció las cosas como existentes a su imagen, según su concepto de *yo* como causa... La cosa misma, repitámoslo, el concepto de cosa no es más que un reflejo de la creencia en el *yo* como causa... ¡El error del espíritu como causa, confundido con la realidad! ¡Y hecho medida de la realidad! ¡Y llamado Dios!”. *Ibidem*, p. 39.

<sup>6</sup>“Las características que se han atribuido al *verdadero ser* de las cosas son las características del no-ser, de la nada. Se ha construido el *mundo verdadero* en contradicción al mundo real; y es en realidad un mundo aparente, en cuanto es simplemente una ilusión de óptica moral”. *Ibidem*, p. 26.

alguna en las cosas sobre la cual el pensamiento pueda regularse, a causa de un abismo insalvable entre el pensamiento y el ser... La esencia del nihilismo especulativo consiste (desde su origen) en la incapacidad de lograr una visualización eidético-judicativa del ser. Este evento fundamental se liga a la crisis de la metafísica del intelecto (*intellectus/nous*) y de ahí al abandono de la intuición intelectual, esa especie de intuición intelectual que se alcanza en el juicio<sup>7</sup>. C) El nihilismo especulativo al disolver en la nada el ser, la verdad, la causalidad, reemplaza la libertad nutrida en la verdad del ser por la voluntad de poder y de utilidad. Y desde aquí se opera el pasaje al nihilismo práctico, donde corresponde licuar la “voluntad-facultad de potencia” transmutándola en la “voluntad-fáctica de poder”, concebida como energía pragmática y técnica.

#### *Nihilismo práctico.*

A) Los núcleos centrales del nihilismo nietzscheano “práctico” –si bien el llamado “especulativo” ya lleva incoado una anti-metafísica pragmática– lo constituyen: la negación del realismo ontológico y de la idea de verdad; la afirmación del sujeto-cuerpo; la voluntad de poder; la transmutación de todos los valores; el advenimiento de una nueva idea de valor y la afirmación que los fenómenos morales no existen; el retorno de lo igual y de un hombre nuevo<sup>8</sup>. Todas estas afirmaciones se cumplen en la *voluntad de poder*, que resumen el hombre nuevo nietzscheano y el ideal de humanidad sobre el rechazo del “mundo verdadero”, en particular del mundo ideal del platonismo. El *valor* es entendido como condición de conservación y de potenciamiento respecto a estructuras complejas del mundo sensible, en que la vida tiene una duración relativa en el devenir. El ente resurge en la praxis nihilista como ente sensible, el cual es vida y la vida es voluntad de poder<sup>9</sup>. La voluntad de poder

<sup>7</sup> POSSENTI, VITTORIO, *op. cit.*, p. 34.

<sup>8</sup> “Caemos en el grosero fetichismo cuando adquirimos conciencia de las premisas fundamentales de la metafísica del lenguaje, es decir, de la razón. El lenguaje ve por todas partes, en sus orígenes, agentes y acciones; cree que la voluntad es en general una causa; cree en el yo, en el yo como un ser, en el yo como sustancia y proyecta, sobre todas las cosas, la creencia en el yo sustancia; crea con esto la noción de *cosa*... Al comienzo aparece aquel grande y profundo error de creer que la voluntad es una *facultad*. NIETZSCHE, FRIEDRICH, *op. cit.*, p. 25.

<sup>9</sup> “Considero pervertido a un animal, a una especie, a un individuo, cuando pierde sus instintos, cuando escoge y prefiere lo nocivo. Una historia de los sentimientos superiores, de los ideales de la humanidad –y es posible que yo la escriba–, sería tal vez la explicación de por qué el hombre se ha pervertido de este modo. Para mí, la misma vida es instinto de crecimiento, de duración, de acumulación de fuerzas, de poder; donde falta la voluntad de poderío, hay decadencia. Sostengo que a todos los supremos valores de la humanidad les falta esta voluntad; que los valores de decadencia, los valores nihilistas, dominan bajo los nombres más sagrados”. NIETZSCHE, FRIEDRICH, *El Anticristo*,

es el hecho último, de la cual el arte, la sociedad, el Estado y la religión, resultan lugares de condensación de tal voluntad. B) La voluntad de poder remite a la transmutación de todos los valores, y viceversa. Pues, desaparecido el mundo verdadero, que es fábula y fetichismo, sólo resta el mundo sensible que, al estar privado intencionalmente de todo sentido, ha de recurrir a la mentira para poder vivirlo con el auxilio de la capacidad ilusoria y estimulante por la vida que brota de la producción artística. En un mundo tal se anuncia la *muerte de Dios*. “El hecho que nadie sea ya responsable, de que el modo de ser no pueda reducirse a una causa primera, que el mundo no sea una unidad, ni como sensorio ni como *espíritu* —este hecho precisamente es la gran liberación—, pues el concepto de *Dios* fue la primera gran objeción contra la existencia... Nosotros negamos a Dios, negamos la responsabilidad al negar a Dios: sólo de este modo redimimos el mundo”<sup>10</sup>. “Dios ha muerto” y la tierra es el reino del hombre. El hombre es ahora Señor y Soberano al crearse a sí mismo y a los valores. El ser ha devenido valor; el hombre da valor al ser pero no piensa el ser como tal; el valor no devela el ser sino que es una orientación práctica para el incremento de la potencia<sup>11</sup>. C) La consecuencia última de la voluntad de poder habrá de recaer en el plano gno-seológico, porque el *saber es poder*. El conocimiento de la verdad se ha trastocado en conocimiento de la potencia, es decir, la verdad es la vida sensible animada por la voluntad de poder, teniendo por finalidad su mismo potenciamiento. La verdad no potencia la vida sino que la asfixia. Es preciso abandonar la verdad y recurrir al arte<sup>12</sup> que es el mejor estimulante de la vida, en cuanto libera al hombre de la desesperación sin salida que surge del nihilismo radical, con su convicción de una absoluta insustentabilidad en la existencia. Es la tarea del filósofo-artista, quien proyecta y busca en la vida las condiciones de acrecentamiento de la potencia, por lo que el conocimiento y el saber son una forma prospectiva, proyectiva y técnica de la potencialidad de la voluntad de poder<sup>13</sup>.

★ ★ ★

Buenos Aires: Siglo Veinte, 1991, p. 24. Título original: *Der Antichrist*. Traducción: Federico Milá.

<sup>10</sup> NIETZSCHE, FRIEDRICH, *El ocaso...*, p. 45.

<sup>11</sup> Cf. POSSENTI, VITTORIO, *op. cit.*, pp. 153-5.

<sup>12</sup> “La lucha contra el fin en el arte es siempre la lucha contra la tendencia moralizadora del arte, contra la subordinación del arte a la moral. *El arte por el arte* significa: *váyase al diablo la moral...* de aquí se sigue aún que el arte en general queda privado de fin, de meta, de sentido, en suma, que es el arte por el arte... *Antes ningún fin que un fin moral*, así habla la pasión... El más profundo instinto del artista ¿va hacia el arte o más bien hacia el sentido del arte, esto es, hacia la vida? ¿hacia aquello que se puede desear en la vida? El arte es el gran estimulante de la vida”. NIETZSCHE, FRIEDRICH, *El ocaso...*, p. 75.

<sup>13</sup> *Ibidem.*, pp. 155-7.

El apretado recorrido por el nihilismo nietzscheano nos ha permitido apuntalar la hipótesis formulada al inicio: “que lo más humano del hombre y de su obrar en el mundo no puede ser salvado desconectado de una metafísica del ser y de la causalidad”. Al respecto, vale reparar en que la exaltación de la voluntad de poder, por ser sin sentido, ni rumbo, en que se recurre a la mentira con el auxilio de la capacidad ilusoria y estimulante por la vida que brota del “arte por el arte”, es consecuencia de una *metafísica anti-metafísica* o *postmetafísica* de la muerte del ser y la muerte de Dios. De un modo trágico y contradictorio de nuevo se conectan *ser-obrar*, porque se apela a un correlato objetivo del potenciamiento de la voluntad que no es ella misma, sino un mundo concebido como falso, cruel, contradictorio, corrupto y sin sentido. Sin embargo, para no ser devorado por un correlato de tal naturaleza, la voluntad de poder debe bajar su “ideal de humanidad” al nivel de los instintos e impulsos de la vida sensible, potenciando una voluntad pragmática y técnica.

### **Tomás de Aquino: potencia humana y metafísica de la causación del acto de ser**

Esencia y naturaleza, en la metafísica tomasiana, son dos caras del perfil ontológico del ente porque, desde las determinaciones estructurales específicas, brotan las correspondientes tendencias naturales que, por un proceso dinámico, lo conducen a su estado de acabamiento, de plenitud, de perfección. El ente finito, al inicio, ha ingresado en la existencia porque tiene su cuota ontológica plena (*ens simpliciter*), pero solamente una bondad incoada, potencial (*bonum secundum quid*). Y el pasaje lo realiza el despliegue dinámico de sus potencialidades. En la operación, en el despliegue de su causalidad eficiente<sup>14</sup>, encuentra el ente el remedio a su finitud. Por otra parte, el proyecto hacia la bondad cabal de todo este (*bonum simpliciter*) es naturalmente inexorable y necesario, pero su concreción varía según el grado ontológico al que nos refiramos. En los entes inferiores al hombre, el proyecto se cumple con la misma regularidad de lo natural y, si se frustra, lo será o bien por la impermeabilidad de la materia a por las formas que le advienen en el proceso, o bien por algo externo y violento. En el caso del hombre, la

<sup>14</sup>Breve precisión semántica de “causa” para su uso apropiado. *Causa*, “principio de lo que algo procede realmente según una dependencia en el ser o en el obrar (*material*, “principio de indeterminación pero determinable”; *formal*, “principio de determinación”; *eficiente*, “principio que influye por su operación”; *final* “principio por/para lo que algo se hace”). *Causalidad*, formalidad que presente en algo lo determina como causa. *Causación*, influjo de la causa en otro que es lo *causado* por ella. Sólo lo causado por la operación de la causa eficiente se denomina *efecto*.

concreción del proyecto, en lo específico y propiamente humano, es ineludiblemente hipotético por la índole de su operación que es racional y libre. Sin embargo, el obstáculo se torna un desafío y una promesa, ya que “estando en su dominio” la causalidad eficiente, el alcanzar la bondad cabal será motivo de mérito y recompensa. En este punto, la moralidad es salvaguarda del proyecto metafísico y es por ello que surge la pregunta por *el alcance y límites de la operación humana*.

En continuidad con el estado de la cuestión, enunciare algunos textos muy pertinentes de Tomás de Aquino, que encierran aparentes aporías con sus líneas de solución.

1. *El alma humana está en el último grado de las sustancias intelectuales*. “Cuando una sustancia inmaterial está más próxima al agente primero, por gozar en su naturaleza de perfección simple, posee una bondad que no necesita adquirir nuevas formas para su acabamiento. Esta gradación desciende hasta el alma humana que ostenta el último grado... de ahí que en su naturaleza no posea las perfecciones inteligibles, sino que está en potencia respecto de ellas. Es por tal razón que, para desplegar su operación propia, requiere poner en acto las formas inteligibles desde las cosas exteriores a través de las potencias sensitivas y, como la operación de los sentidos es con órgano corporal, le compete unirse al cuerpo, el cual forma parte de la misma naturaleza humana”<sup>15</sup>. *Sin embargo*, como el alma humana “no está totalmente inmersa en el cuerpo, como sucede con otras formas materiales, sino que excede la capacidad de toda la materia corporal... posee una capacidad para captar los inteligibles, lo que es propio del intelecto posible... por lo que no es una potencia fundada en ningún órgano corporal”<sup>16</sup>.

2. *El alma humana depende del cuerpo para entender*. El horizonte de conocimiento (objeto) del alma intelectual está inmerso en la realidad corpóreo-sensible, “por lo que el mismo entender del alma humana requiere el auxilio de las potencias que operan con órganos corporales, a saber la imaginación y los sentidos externos, de ahí que el alma humana se une naturalmente al cuerpo para completar la especie humana”<sup>17</sup>. *Sin embargo*, “las semejanzas de las cosas sensibles [imágenes] son de condición material, es decir, tiene propiedades individuales y residen en órganos corpóreos, por lo que no son inteligibles en acto... sino inteligibles en potencia... Por lo tanto, existe en el alma intelectual una potencia activa que opera en las imágenes, haciéndolas inteligibles en acto, y esta potencia del alma se denomina intelecto agente”<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> *Q. Disp. De Anima*, q. un., a. 7 co.

<sup>16</sup> *Ibidem*, q. un., a. 2 co.

<sup>17</sup> *C. Gent.*, L. II, c. ó 8 n. 12.

<sup>18</sup> *Ibidem.*, c. 77 n. 2.

3. *El alma humana depende del cuerpo para querer.* “La voluntad tiene dos actos: uno que surge inmediatamente, elegido por ella, que es el querer; el otro es el acto imperado por la voluntad y que lo ejerce a través de otras potencias, como caminar y hablar, que son imperados por la voluntad a través de la potencias motoras”<sup>19</sup>... “las cuales se comparan a la voluntad, por la que se aplican a la operación, como instrumentos respecto del agente principal”<sup>20</sup>. Sin embargo, si bien violentamente los miembros exteriores pueden impedir la aplicación del imperio voluntario, de ningún modo respecto de su acto propio, “porque la voluntad es una potencia totalmente inmaterial e incorpórea. En verdad, ningún cuerpo puede obrar sobre lo incorpóreo, sino lo contrario, ya que lo incorpóreo goza de una capacidad más formal y universal que cualquier cosa corporal”<sup>21</sup>.

4. *Frente al fin último, natural o sobrenatural, las potencias humanas requieren de algo que las perfeccione para actuar.* “Cuando el acto que es competencia de una potencia le corresponde por su propia índole, no es necesario el hábito de la virtud... la cual hace bueno al que la posee y buena a su propia obra. La voluntad... tiene por su propia índole la ordenación a su objeto propio que es el bien... Ahora bien, de dos modos puede un bien ser desproporcionado a la voluntad. De un modo, en razón de la especie de bien: de otro modo en razón del individuo que opera. En razón de la especie, si la voluntad se elevase a un bien que excede el horizonte de los bienes humanos... Pero, el bien divino trasciende el bien humano, por lo que es necesario que la caridad y la esperanza eleven la voluntad del hombre. En segundo lugar, en razón del individuo, cuando alguien se propone el bien de otro... y así la voluntad es perfeccionada por la justicia”<sup>22</sup>. Además, respecto del bien último de la existencia humana, diferente es la consideración del filósofo y la del teólogo. Para el filósofo, como el horizonte es en esta vida, el bien último es proporcionado a la capacidad humana perfeccionada por las virtudes morales, el cual consiste en una operación que llama felicidad. Para el teólogo, como a tal bien se accede en la vida eterna, supera altamente el poder operativo humano, por lo que se exige que la voluntad sea elevada desde sí misma al mérito por la gracia.

El estado de la cuestión hasta aquí planteado ha evidenciado que, en el pensamiento tomasiano, el ejercicio de la causalidad eficiente humana se ejerce entre dos órdenes, el de los agentes que trascienden al hombre, Dios y las sustancias angélicas, y el resto de los agentes naturales

<sup>19</sup> *S. Theol.*, I-II, q. 6, a. 4 co.

<sup>20</sup> *Ibidem.*, q. 16, a. 1 co.

<sup>21</sup> *Ibidem.*, I-II, q. 9 a. 5 co.

<sup>22</sup> *Q. Dip. De Virtut.*, q. 1, a. 5 co.



–incluso su propio cuerpo– que pueden ser imperados por la voluntad libre. Dos cuestiones será preciso abordar. En primer lugar, siendo que la causación eficiente siempre es *causación del acto de ser* (“*esse*”), habrá que descubrir y conceptualizar la posibilidad de una intervención causal en el “*esse*” del ente finito. En segundo lugar, y aplicándolo a la causación eficiente humana, dilucidar si la operación que le es específicamente propia, sea en los principios activos o motivos, sea en la especificación como en la ejecución el acto voluntario, es un actuar libre o necesario.

#### a. Causación trascendental del acto de ser (*esse*)

La causación propia del acto de ser es la *causación trascendental del esse*, por la índole del objeto causado, el “*esse absolute*” (*esse ut actus*), que es el efecto más universal producido desde la nada, de donde es necesario que la causa proporcional sea una causa universal<sup>23</sup>, es decir, el Agente Primero. En verdad, buscamos aprehender el acto de ser y lo primero que encontramos es una diversidad específica y numérica de entes que “existen” (*esse in actu*). Pero, esta primera captación es la captación del acto de ser como “existencia”, como presencialidad de lo real, como “hecho de existir”. El intelecto humano sólo puede captar el acto de ser como acto de un ente, pues, en forma directa aprehende la esencia solamente, viniendo luego, en un momento segundo, por la reflexión del juicio, la penetración en lo concreto existencial. ¿Qué añade, qué aporta el acto de ser a la esencia que es, a la esencia real?

Por vía negativa, digamos lo que el “*esse*” no es: a) No es un principio de actualidad que, uniéndose a la esencia, constituye un tercero en línea sustancial como de la unión de materia y forma se constituyen los entes naturales. Esto es imposible, pues el acto de ser no puede ser recibido en una pura potencia<sup>24</sup>, por lo que el acto de ser no es constitutivo esencial sino entitativo<sup>25</sup>. c) Tampoco es el “*esse in actu*” (el estar siendo o existiendo), pues lo identificaríamos con la misma “presencialidad” del existente, con el ser real de lo que es<sup>26</sup>. Tenemos vivencia de esta presencialidad como la manifestación extrínseca de algo que tiene raíces más profundas en el ente real. En otros términos, comprobamos que el “*esse in actu*” no sólo no es el “*esse ut actus*” (el acto de ser del ente), sino que aún lo supone<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> *C. Gent.*, II, c. 15.

<sup>24</sup> *S. Theol.*, I, q. 42, a. ad 1.

<sup>25</sup> *C. Gent.*, II, c. 53

<sup>26</sup> *Q. Disp. De Pot.*, q. 3, a. 8 ad 12.

<sup>27</sup> Reparemos en este texto de la Suma Teológica (1, q. 4, a. 3 ad 3): “*ipsum esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem [esse in actu], nisi in quantum est [esse ut actus]: unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum*”.

Por vía positiva reparemos en las notas constitutivas del acto de ser que “complementa” al ente, no a modo de accidente, ni como actualidad que hace posible indicar una esencia como “real”, sino que lo complementa constituyéndolo intrínsecamente. a) El acto de ser es el acto de todos los actos. Nada puede añadirse al acto de ser como más formal, de allí ese su carácter de actualidad absoluta. b) Es el efecto más universal, por lo tanto, el acto de ser no es determinado por un principio potencial. c) Es lo más común, lo cual determina que el acto de ser sólo puede diversificarse e individuarse en cuanto es recibido en un sujeto que limita y contrae tal comunidad. d) Es lo más formal y, sin embargo, el acto de ser siendo eminentemente formal no impide la posibilidad de su expansión y comunicabilidad. El “*esse*” es eminentemente formal y comunicable y, añadamos algo más, no es generable ni corruptible. La causación del “*esse*”, entonces, como trascendente a todo género o especie, absolutamente considerado, implica una producción desde la nada, que es lo propio de la creación. e) Es lo más inmediato e íntimo en cualquier cosa por la suprema formalidad del “*esse*”. f) Es lo más profundo y g) es lo más perfecto, pues el acto de ser es actualidad última de todo lo que es, por tanto toda nobleza o perfección fuera del mismo acto de ser, necesariamente lo presupone. En síntesis, “nada tiene actualidad sino en cuanto es, de donde el mismo acto de ser es actualidad de todas las cosas y también de las mismas formas”<sup>28</sup>.

La causación del “*esse*” trascendental es causación “*totius entis*” desde el no-ser considerado absolutamente y se determina como una tensión entre un cuasi término “a quo”, el “*non-esse absolute*”, y un término “*ad quem*”, el “*esse absolute*”. Hablamos de cuasi términos, en cuanto tal causación no es propiamente movimiento o mutación. La producción del “*esse*” en cuanto “*absolute*”, en su significación precisa, no es sino creación, y su causa y objeto, el Creador y la creatura respectivamente. Sólo el Primer Agente puede ejercer la causación trascendental del “*esse*”, pues reúne todas las propiedades de la eficiencia. a) Es Causa universal, capaz de producir el “*esse absolute*” que es el efecto más universal. b) Es Causa primera, porque el “*esse absolute*” es el efecto primario y fundante con respecto a cualquier actualidad causada. c) Es Causa “*per essentialiam*”, pues el acto de ser subsistente existe esencial y necesariamente, por lo que no puede ser sino uno. d) Es Causa perfecta en grado sumo. Necesariamente, la causa universal del acto de ser “*absolute*” ha de contener toda la virtualidad del acto de ser, sino no se fundaría la misma razón de participación que tal causalidad implica. e) Es Causa análoga,

<sup>28</sup> *S. Theol.*, I, q. 3, a. 4 co.; *Q. Disp. De Pot.*, q. 7, a. 2 ad 9; *Ibidem* ad 6; *In De Causis*, L.I, 1, n.18.; *C. Gent.*, I, c. 23.; *Q. Disp. De An.*, a. 1, ad 17.; *Q. Disp. De Pot.* q. 3, a. 2 ad 2; *S. Theol.*, I, q. 8, a. 1.; *Ibidem.*, q. 5, a. 3.; *Ibidem.*, q. 4, a. 2 ad 3.

porque la causación del “*esse*” se verifica en la participación en una perfección idéntica —negación de la equivocidad—, pero no según una razón específica o genéricamente idéntica —negación de la univocidad—. Por lo tanto, en la causa, la misma semejanza participada análogicamente, se halla de un modo no uniforme sino más excelente<sup>29</sup>.

## b. Causación predicamental del acto de ser (*esse*)

### 1. La causación “formal” del acto de ser. El momento inmanente.

La causación trascendental del “*esse*”, emanación del “*esse total*”, del “*esse absolute*” por la causa universal, creación del universo real, sólo puede ser atribuida al agente primero, Dios, por realizar en su entidad el grado absoluto, a saber, es el “*ipsum esse subsistens*”. Empero, así como concebimos tal emanación como un florecimiento múltiple y diverso, así experimentamos un surgir de nuevos florecimientos, también múltiples y diversos. Nos preguntamos entonces si el sucesivo anudarse de nuevas producciones de ser hemos de explicarlas por otras tantas creaciones que de etapa en etapa irrumpen en lo real o, tal vez, como si semillas germinales puestas en la primera creación se despiertan sucesivamente por una suerte de necesidad cíclica y eterna. Una y otra respuesta no parecen fundadas en cuanto niegan la posibilidad de una causación segunda del “*esse*”, lo cual es de evidencia. La gradación óptica en la participación podemos agruparla en tres grandes órdenes o grados según la clasificación de Tomás de Aquino: el de las formas puras intelectuales —ángeles— y el de las esencias compuestas, en las que se incluyen tanto el orden de los seres vivos como el de los simples entes naturales<sup>30</sup>.

La posibilidad de una intervención causal de la creatura en el “*esse*” excluye, necesariamente, toda producción que sólo pueda serlo por creación. Así, queda fuera de la virtualidad causal de la creatura la producción originaria “*ex nihilo*” de todo lo real, incluidas las sustancias intelectuales, tanto de los intelectos puros, como del alma humana<sup>31</sup>. El principio general que condensa la causalidad del agente segundo podría cifrarse en esta fórmula: “Ningún ente creado puede producir el *esse absolute*, sino como causando *en esto determinado*”<sup>32</sup>. Sin embargo, no sólo son causa de la disposición de la materia, sino también de las formas sustanciales, en cuanto son educidas<sup>33</sup> de la potencia al acto y, en

<sup>29</sup> *S. Theol.*, I, q. 45, a. 1 co.; *C. Gent.*, I, c. 15.; *Q. Disp. De Pot.*, q. 3, a. 4.; *C. Gent.*, II, c. 52.; *Ibidem.*, c. 15.; *S. Theol.*, I, q. 6, a. 2 co.

<sup>30</sup> *De div. Nom.*, c. 5, l. 2, n. 655.

<sup>31</sup> *S. Theol.*, I, q. 90, a. 2.

<sup>32</sup> *Ibidem.*, q. 45, a. 5 ad 1.

<sup>33</sup> La “edución” de las formas por la causación predicamental del ente finito ha de entenderse con mucha prolijidad. “Educir” significa disponer, modificar, la materia para que le advenga la forma (o una nueva forma), lo que no significa que “incorpore”

consecuencia, son ciertos principios de ser respecto del mismo *esse absolute*<sup>34</sup>. Ahora bien, esta argumentación supone, como fundamento de posibilidad, el que la forma educida de la materia sea principio de ser. Es decir, ¿este “*esse*” conferido por la forma es el mismo “*actus essendi*”? Entendámoslo en sus justos términos. Se afirma que la forma “*dat esse rei*” en cuanto confiere el acto específico, formal y, así, siendo que nada existe sino en cuanto determinado, la forma hace a la esencia el sujeto apropiado para recibir el acto de ser. La forma “*dat esse rei*” no en cuanto eficientemente lo produzca, sino en cuanto constituye a un sujeto apto para acoger la actualidad entitativa del “*actus essendi*”<sup>35</sup>. Esta virtud de la forma indica, además, la relación y la correspondencia entre el acto formal (“*forma*”) y el acto entitativo (“*actus essendi*”) que se refieren respectivamente como potencia y acto. En los entes naturales, ni la materia ni la forma son el sujeto que existe sino que lo es el compuesto de ambos, el subsistente en tal naturaleza y, así, la misma forma no sólo no es el acto de ser sino que aún se compara a éste como potencia<sup>36</sup>. Este principio no sólo vale para los entes naturales sino también para toda esencia, aún para los intelectos puros que, siendo formas simples, igualmente guardan una relación al “*esse*” como de la potencia a su acto propio<sup>37</sup>.

Entre el “*esse*” como “*actus essendi*” y la forma como “*esse formale*” se da un mutuo necesitarse según el respectivo orden de influencia. La forma no es real sino por el acto de ser, pero el “*esse*” participado no podría ser tal sin un sujeto receptivo del mismo que se hace tal por la forma. El “*esse*” necesita de la forma como su potencia y, paradójicamente, la forma puede ser potencia receptiva del “*esse*” en cuanto en su orden es el acto fundante y especificante<sup>38</sup>. En síntesis, la causación predicamental del “*esse*” es una causación no del acto de ser total sino del devenir, y esto es manifiesto desde el agente predicamental por el modo de tal causalidad y por la mutación que implica, ya que el agente creado sólo confiere una determinada perfección esencial, por la transmutación (mutación) de la materia, educiendo una forma desde su misma potencialidad.

Ahora bien, esta causación que se da en el devenir no es una causación que tenga una virtualidad sobre toda la especie, sino que lo es de

---

una forma en la materia. Se incurriría a este nivel, también, en un acto creador. La “edución de las formas”, que es lo propio de la potencialidad de ente finito, manifiesta su carácter ineludible de ser una causa segunda, no totalmente autónoma.

<sup>34</sup> *Q. Disp. De Pot.*, q. 3 a. 1 ad 5.

<sup>35</sup> *In De Causis*, lect. 25.

<sup>36</sup> *C. Gent.*, II, c. 54.

<sup>37</sup> *Ibidem*, c. 53.

<sup>38</sup> *S. Theol.*, I, q. 76, a. 7.

la naturaleza en un singular concreto. El agente natural produce una forma concreta en una materia concreta<sup>39</sup>. Podemos entonces hacer un paralelo entre el momento dinámico formal y el momento dinámico del “*esse*” en la causación predicamental del “*esse*”. Así como el agente natural produce el compuesto supuesta la virtud de la forma potencialmente ínsita en la materia, la que es principio de ser específico, así produce un nuevo existente supuesto el influjo de la causa primera del mismo “*actus essendi*”, a saber la causación divina<sup>40</sup>.

## 2. *La causa eficiente predicamental.*

La potencia activa en el orden causal predicamental es propia o proporcionada al agente de este orden, lo cual importa dos consecuencias: una atañe a la potencia con respecto a la sustancia del agente y otra, a la acción predicamental con respecto a la sustancia y al mismo acto de ser del agente.

*La potencia activa predicamental.* Lo que hace inmediatamente el agente natural es conferir una forma accidental, aquella que importa la disposición de la materia y justamente por esta disposición de la materia se tiene la información sustancial, por la cual se dice que el efecto, a saber el compuesto, es producido. Ahora bien, dijimos que todo agente obra en cuanto está en acto, es decir en cuanto posee aquella perfección esencial que le es conferida, lo que implica a su vez que produce algo semejante a sí. Si lo inmediatamente producido por el agente natural es la disposición de la materia, entonces, obra a través de una capacidad o potencia accidental. Pues, si bien esta perfección accidental, inmediatamente efectiva, no obra sino en virtud de la forma sustancial, la virtud de la misma forma sustancial del agente no se ejerce sin la mediación de las formas accidentales. Por lo tanto, el agente natural no obra por su sustancia, sino por una forma accidental que es la misma potencia operativa<sup>41</sup>.

La potencia operativa predicamental se caracteriza, entonces, como una cualidad accidental, “mediadora” entre la virtud primera de la forma sustancial y por las cualidades activas y pasivas que obran en virtud de su forma sustancial<sup>42</sup>. Empero, no entendamos esta disposición de la materia como una información de la materia previa a su misma forma sustancial, sino en punto a la propiedad de la eficiencia natural que sólo puede producir el compuesto por la remoción y educción de las formas, y no por una virtud directa sobre las formas, lo cual importaría una causalidad desde la nada, lo que ya fue negado.

<sup>39</sup> *C. Gent.*, II, a. 21.

<sup>40</sup> *Q. Disp. De Pot.*, q. 7, a. 2 ad 10.

<sup>41</sup> *Q. Disp. De Anima*, a. 12 co.

<sup>42</sup> *Q. Disp. De Pot.*, q. 2, a. 1 ad 6.

*La acción predicamental.* La acción predicamental puede caracterizarse como “la determinación del agente por el acto producido en el paciente, en cuanto dicho acto procede del agente”. Decimos una determinación del agente y no del ser mismo del que obra, pues, la acción predicamental es una acción transitiva, que pasa a un sujeto exterior en el que produce una pasión; por lo tanto, la acción predicamental no es el mismo acto de ser del agente natural, sino que se distingue de él como una perfección añadida al subsistente que actúa, ya que la misma transitividad que la caracteriza, se opone a la interioridad del acto de ser del que actúa. La acción predicamental tampoco se identifica con la misma sustancia del agente natural, el cual es un agente segundo, un agente que no es acto puro sino que es mezcla de acto y potencia<sup>43</sup>.

Si atendemos a la noción dada de acción predicamental, vemos que una misma acción es atribuida al paciente y al agente, pero con respecto a la cual uno y otro se hallan en una relación diversa. Con respecto al agente, la acción predicamental señala el principio productor y, con respecto al paciente, el receptivo de ella. La razón que funda la atribución de una misma acción, tanto al agente como al paciente, es que uno y otro término de la causalidad comunican en la materia y de allí que tal causalidad sea por contacto, lo que determina una mutación tanto en el agente como en el paciente<sup>44</sup>, la cual ha de ser entendida en sus términos precisos. La mutación afecta propiamente al paciente, el cual recibe la perfección ya presente en el agente y a éste no lo afecta esencialmente como agente, sino accidentalmente. El agente es mutado en cuanto que no es eficiente por su misma sustancia sino por algo a ella sobreañadido y de ahí el carácter potencial de un poder activo que necesariamente sufre una modificación al ejercer su causación eficiente. La virtud del agente predicamental tiene un alcance determinado por los dos polos que en ella confluyen: por una parte, el grado de perfección que posee la forma que intenta educir en el paciente y, por otra, la potencialidad en que se halla la materia que es el sujeto de su operación<sup>45</sup>. Pero, sea cual fuere el alcance de la eficiencia predicamental no deja de ser producción del subsistente en una determinada naturaleza, producción del compuesto y no de la forma o de la materia por las razones ya apuntadas.

<sup>43</sup> *S. Theol.*, I, q. 54, aa. 1 y 2.

<sup>44</sup> *In Metaph.*, VII, lect. 7, n. 1428.

<sup>45</sup> *C. Gent.*, II, cc. 16 y 22.

Por todo ello, la causación eficiente del agente predicamental tiene las siguientes notas:

*Es causa del devenir.* Con esto se limita la eficiencia predicamental desde dos puntos de vista. El agente predicamental no obra sobre la forma exclusivamente, sino sobre el compuesto, pues el atribuírsele la causación inmediata de las formas sería admitir la posibilidad de la creación (causación del “*esse absolute*”) al nivel creatural, lo cual es imposible<sup>46</sup>. Con respecto al mismo “*actus essendi*”, si bien no puede el agente natural ser absolutamente causa de tal efecto, por las razones ya indicadas, en cierto modo puede ser causa del “*esse*” particular, en cuanto la educación de una forma tiene por término la puesta en la realidad de un nuevo “existente”. Esto nuevo que existe es real por el acto de ser, pero un acto de ser que requiere la mediación de la forma que determinó a la materia como receptivo propio de la actualidad entitativa. Pues, propio del agente en este orden predicamental es la causalidad de “tal” forma desde tal materia y no de la forma “en sí”, y del “*esse in hoc*” y no del “*esse ipsius*”.

*Es causa de la generación.* El agente natural, vimos, es causa por el movimiento, por la transmutación de la materia. Por tanto, el agente natural es tal en orden a la generación del ente, pues de la razón de generación es la causación de la forma en tal materia y no de todo el ente<sup>47</sup>.

*Es agente unívoco.* El agente natural causa en el orden de una determinada categoría de ser, y la razón está en que la operación es consecutiva del modo de ser del agente, y el agente predicamental no obra sobre todo el ser ya que está determinado a ésta o a aquella especie. Ahora bien, aunque su causalidad está determinada a una categoría, no ha de entenderse que su virtud se extienda a toda la categoría, sino a una naturaleza en tal o cual individuo concreto. Caso contrario, el agente predicamental, que sólo causa en cuanto posee aquella perfección que confiere, sería causa de su propia formalidad<sup>48</sup>.

*Es agente del “esse” particular.* Toda esta circunscripción de la eficiencia predicamental al orden del devenir, hace que en cuanto a la causalidad del mismo “*esse*”, el agente predicamental sólo tenga una mera intervención mediadora, instrumental porque causa solamente el “*esse*” de un singular en tal naturaleza. El agente natural causa el “*actus essendi*” no “*absolute*”, sino que, en el orden de la generación, pone un nuevo existente al conferirle el “*esse hoc*”<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> *S. Theol.*, I, q. 104, a. 1 co.

<sup>47</sup> *In Metaph.*, IV, lect. 16, n. 797.

<sup>48</sup> *C. Gent.*, II, c. 21.

<sup>49</sup> *Ibidem.*, cc. 16 y 21.

*Es agente por participación.* Esta es la atribución última que funda todas las anteriores. Si aplicamos al agente natural el adagio: “*operatio sequitur esse*”, es manifiesto que la eficiencia en su orden no puede tener sino *un alcance limitado*, ya que es “ser” según un determinado grado de perfección esencial. Es un ente por participación ya que no es el mismo acto de ser, sino un individuo en un concretísimo modo de ser<sup>50</sup>. Su ser y su operación dependen necesariamente de aquél que es “*Ipsum Esse Subsistens*”, “*Ens per Essentiam*” y por tanto “*Causa Prima Perfectissima*”.

### c. La causación eficiente específicamente humana

Desde los análisis anteriores del agente creado, para aplicarlo ahora a la operación humana resta presentar, muy brevemente, sólo a modo de corolario, si los principios activos o motivos que cooperan en la producción del acto específicamente humano, sean intrínsecos o extrínsecos, determinan —tanto en lo que respecta a la especificación como a la ejecución del actuar voluntario— un actuar libre o necesario, sea en términos de violencia o de inclinación natural.

Mi propósito es bosquejar el planteo sobre la libertad humana desde la *Quaestio Disputata De Malo* (q. 6, a. único) de Tomás de Aquino que, si bien asume análisis anteriores (recordemos que es una de las obras tardías) y, en particular, aquellos de la *Summa Theologiae* I-II y en la *Q. Disp. De Veritate*, q. 22, ofrece aquí un empleo de la temática, una perspectiva y un énfasis metodológico con un destino directo hacia la problemática práctico-moral, en términos teológicos y filosóficos. Cierto es que el análisis de base es aquél de la *Suma Teológica*, 1-2, qq. 8, 9 y 10, acerca de los motivos o causas que cooperan en la producción de los actos de la voluntad, actos específicamente humanos, pero en esta oportunidad tal problemática se concentra en el examen de los actos *libres* de la voluntad desde el peculiar modo de ejercicio de tal libertad según los objetos a los que puede hacer referencia. En verdad, el debate en su nudo central cae insistentemente en una alternativa desde la cual se perfila, diría, el concepto de libertad, incluso se afianza y enfatiza la alternativa entre “actuar necesario o actuar libre” de la voluntad humana, alternativa “necesidad o libertad” como posibles modos del actuar humano. Ahora bien, que el debate en el *De Malo* profundice esta perspectiva, resulta claro en cuanto que en esta Cuestión la preocupación es precisamente la de afirmar la libertad de los actos específicamente humanos como condición esencial de los mismos y, consecuentemente, como raíz de todo mal moral y de todo pecado.

<sup>50</sup> *Comp. theol.*, c. 68.



De esta forma, los análisis sobre el objeto del actuar voluntario, la peculiar estructura del acto, la sinergia causal intelecto-voluntad en su despliegue, el papel de la voluntad en el contexto de la vida afectiva humana y su calidad como poder humano, lejos de no preocupar, se articulan en ocasión de dar respuesta a aquella alternativa. En otros términos, la naturaleza peculiar de la libertad humana va tomando cuerpo a lo largo de la cuestión desde esa respuesta al planteo crítico sobre la “realidad” de la libertad en el actuar humano. E insisto, que el tratamiento sea precisamente éste, se evidencia por la preocupación moral del tema en el *De Malo* y en que, ya al comienzo de la misma, Santo Tomás se preocupa en manifestar por el absurdo en que incurre aquella posición que sostenga que la voluntad humana obra por necesidad al elegir. Por una parte, teológicamente, tal posición, resultaría herética, pues: “suprime la razón de mérito o demérito en los actos humanos. En verdad, no parece que alguien sea meritorio o demeritorio de algo si por necesidad no lo puede evitar”. Y, por otra parte, se inscribiría entre las opiniones filosóficas espurias ya que “no sólo se contradiría la fe, sino que se subvertirían todos los principios de la filosofía moral. Pues si en nosotros no existiera algo libre, sino que por necesidad nos moviéramos a querer, no habría lugar para la deliberación, la exhortación, el precepto y el castigo, la alabanza y la desaprobación, sobre lo cual versa la Filosofía moral (*D. M. corpus*).

La causación eficiente humana, por lo ya visto, es causa segunda, y limitada respecto a los bienes que le son o no proporcionados para alcanzarlos. También se aplica respecto a la consecución de los bienes o de evitarlos si le son prohibidos. De este modo, “aquel bien que es proporcionado a la naturaleza humana puede el hombre alcanzarlos con el ejercicio de su libre albedrío... Ahora bien, aunque tales bienes puede hacerlos el hombre sin el auxilio de la gracia, sin embargo no puede hacerlos sin Dios, porque ningún ente puede disponerse a su operación natural sin la virtud divina, ya que la causa segunda no actúa sino en virtud de la causa primera... Y esto rige tanto para los agentes naturales como para los voluntarios”<sup>51</sup>. Además, “lo que es suficiente para la ley humana, a saber, prohibir los pecados e imponer las penas, no es suficiente para cumplir perfectamente con la ley divina, sino que es preciso que el hombre se haga totalmente idóneo para participar de la felicidad eterna”<sup>52</sup>.

<sup>51</sup> *Q. Disp. De Verit.*, q. 24, a. 14 co.

<sup>52</sup> *S. Theol.*, I-II, q. 98, a. 1 co.

En la metafísica de la causación del acto de ser, el alcance de la potencia humana le adviene por su participación en la misma fuente del acto de ser; participación en su ser y en su obrar. Goza a su vez, entre los agentes naturales, del más alto grado de potenciación, por cuanto tiene autonomía vital en un triple orden: en el ejercicio, en la especificidad y en el actuar por el fin. Es por esta última autonomía, al disponer de los medios frente a los fines —y no simplemente el ser actuado por los fines—, es que el hombre es dueño de sus actos, posee un señorío sobre su obrar, es decir, en su voluntad ostenta la cualidad de la libertad. Libertad dentro de los límites, y proporcional al alcance de su causación en el ser, causación finita, propia de un agente que es un ser inserto en un determinado grado de perfección esencial. Si en la escala ontológica no posee la totalidad del acto de ser, sino que es un individuo en un concretísimo modo de ser, su causación no será absoluta, sino que se extenderá a un existente concreto. Sin embargo, los límites de la potencia humana dan razón de su alcance en la eficiencia, porque su ser y su obrar se nutren en la misma fuente originante, trascendente, del acto de ser. La intensidad y la extensión de la potencia humana no se salvaguarda lanzada a un vacío sin sentido, carente de sostén en la existencia por la “muerte de Dios”. Muy por el contrario, participando de la Causa productora del mismo acto de ser, el hombre, en su ser y en su obrar, se aproxima y se asemeja más Dios.