

RICARDO ROVIRA REICH

**EL CONOCIMIENTO NATURAL DE
DIOS
COMO TÉRMINO DE UN PROCESO
DISCURSIVO**

Estudio sobre las Cinco Vías

Segunda edición
Prólogo de RAFAEL ALVIRA



Ediciones Civilitas
Madrid 2018

© Ricardo Rovira Reich

© Ediciones Civilitas

ISBN: 978-84-697-9687-0

Depósito Legal: M-9433-2018

Impreso en España

RICARDO ROVIRA REICH

**EL CONOCIMIENTO NATURAL DE DIOS
COMO TÉRMINO DE UN PROCESO DISCURSIVO**

Estudio sobre las Cinco Vías

**Ediciones Civilitas
Madrid, 2018**

NOTA DEL EDITOR A LA 1ª EDICIÓN

Ediciones Civilitas inaugura su “Serie Maior” con uno de los primeros trabajos de investigación realizados por su fundador, D. Ricardo Adolfo Rovira Reich. Se trata de una tesis dirigida por Mons. Dr. Luis Clavell Ortiz-Repiso, Profesor Ordinario de Metafísica, quien, además de haber sido Rector de la Pontificia Università della Santa Croce, fue Director del Istituto per lo studio dell’ateismo della Pontificia Università Urbaniana, Consultor del Consejo Pontificio de la Cultura y Presidente de la Pontificia Accademia Romana di San Tommaso d’Aquino desde 2009 a 2014.

Esta tesis doctoral fue presentada en el año de 1978 en el Istituto Internazionale di Filosofia di Roma, bajo el título *Las pruebas de la existencia de Dios*. Se le restituye la denominación con la que fue registrada en las oficinas de dicho instituto y que es también la que más exactamente expresa la perspectiva que orientó su elaboración. En un campo tan amplio como los estudios tomistas, que recibe una atención siempre renovada de sucesivas generaciones de investigadores, sería tarea prácticamente inasequible intentar una revisión profunda o siquiera una actualización bibliográfica. La presente edición pretende transcribir con la máxima fidelidad el texto que presentó un joven de veinticinco años, limitándose a uniformizar detalles de estilo y corregir algunas erratas evidentes.

Cumple agradecer a D.^a María Rosa Gutiérrez Álvarez, quien se encargó de la fatigosa tarea de transcribir el texto, en castellano

y latín, desde el antiguo formato mecanografiado al actual sistema digital.

A pesar de las resistencias del autor durante largos años a autorizar la edición de su primera tesis doctoral, finalmente ha prevalecido el sostenido deseo de los socios cofundadores de Civilitas-Argentina, Civilitas-España y Civilitas-Europa, quienes siendo entonces jóvenes universitarios, lo tuvieron como inspirador y maestro, y no renuncian aún hoy a intentar recoger poco a poco todas sus publicaciones.

Manuel Vieira da Cruz
Director de Ediciones Civilitas

NOTA A LA SEGUNDA EDICIÓN

Damos ahora a la luz la presente edición por algunas razones que reseñamos brevemente. En primer lugar, porque la primera resultó corta en número de ejemplares, y aunque por el tema pudiera parecer de difícil colocación, sin embargo fue acogida con interés en cátedras de filosofía y teología, de modo particular en las especialidades de Teodicea y *De Deo Uno*. Se agotaron los ejemplares.

En segundo término, porque el prestigioso profesor D. Rafael Alvira ha manifestado interés en prologar esta obra, circunstancia que ayuda sobremanera a una correcta valoración de su enfoque y oportunidad. Además, el Dr. Alvira ha querido realizar una completa revisión y ha sugerido algunas mejoras, que se incluyen en esta segunda edición, sin alterar el texto original. Para quienes se dedican al estudio de la Filosofía en todo el mundo sería ocioso presentar aquí a este maestro contemporáneo del pensamiento, pero como el presente libro pretende dirigirse a ambientes más amplios, recordamos aquí muy brevemente que después de doctorarse en Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid y en la Lateranense de Roma, se ha desempeñado como catedrático de Filosofía en la Universidad de Navarra durante largos años, donde ha sido Director del Departamento de Filosofía, Decano de la Facultad de Filosofía y Letras, y co-fundador y Director del Instituto Empresa y Humanismo durante 25 años. Es considerado un gran especialista en el Sócrates platónico, y una relevante referencia en lengua

hispanica sobre Filosofía Política. El Profesor Alvira ha sido el Director de su última tesis doctoral,¹ y le ha orientado en sus demás escritos, dada la antigua relación de amistad y de intereses científicos que tienen.

La tercera razón es la más importante: un antiguo y gran amigo y compañero de labores del profesor Alvira y de don Ricardo Rovira, Ángel-Luis González García, murió prematura e inesperadamente durante 2016. Era catedrático de Metafísica, también egresado como ellos de la Complutense —donde su padre fue rector— ejerció como catedrático, decano y vicerrector en la Universidad de Navarra, y su especialidad abarcaba precisamente la temática de este libro. Como experto en Teodicea y en Ontología mantuvo largas conversaciones y amables disputas con el Dr. Rovira Reich, quien desea con la publicación de este texto rendirle de algún modo un postrer homenaje.

M.V.C., 19 de marzo de 2018.

¹*El buen gobernante en la Antigüedad clásica. El enfoque sapiencial de Plutarco*, publicada en coedición BAC-UNED con el título *La educación política en la Antigüedad clásica. El enfoque sapiencial de Plutarco*, Madrid 2012, 581 pp.

PRÓLOGO

Esta obra del Dr. Ricardo Adolfo Rovira y Reich puede ser considerada al menos desde tres puntos de vista: en el relativo a su actualidad; a su calidad intrínseca; y a su autor.

Parece, en lo relativo al primer aspecto, que se trata de una obra extemporánea: ¿qué sentido tiene en nuestros días publicar una obra centrada en las argumentaciones acerca de la existencia de Dios hechas por un filósofo del siglo XIII, por más que se trate de una personalidad tan relevante como Tomás de Aquino?

La primera respuesta puede ser simplemente que a una época tan cargada de futurismo como la nuestra, en la que abunda grandemente la ciencia ficción, la descripción científico-tecnológica de lo que está por llegar en breve, y la imaginación de lo extemporáneo aún nonnato, le hace mucho bien volver también su mirada a los grandes autores y a las grandes ideas del pasado. Es una perentoria necesidad de nuestros días el abrir el arco personal de intereses, tan estrecho ahora, para desarrollar en serio nuestra humanidad. Y, en este aspecto, la lectura reposada de los “clásicos” resulta de fundamental importancia.

Además, uno de los hábitos menos cultivados por nuestros contemporáneos es el filosófico, siendo así que sigue siendo verdad el famoso dicho de Aristóteles de que “todo ser humano es naturalmente filósofo”. Nos referimos constantemente a temas relativos al sentido último de las cosas y de la vida, a la justicia o

injusticia, etc. sin haber nunca tomado en serio que se trata de temas imposibles de abandonar, extraordinariamente relevantes para nuestras vidas, y que debemos estudiar, pues nacemos con el interés por ellas, pero el saber sobre ellas hay que adquirirlo.

Uno de esos temas nucleares, y de primerísimo relieve, es el de la existencia de Dios. Aunque se intente esconder u olvidar, reaparece siempre, y además con la característica de que afecta tanto a nuestra inteligencia como a nuestra existencia.

Si hay Dios podemos pensar que existe una razón última de todo, que reside en Él mismo. Si, por el contrario, la “hipótesis” de Dios, como algunos la llaman, debe ser descartada, entonces no hay modo de poner de acuerdo el interés innato por comprender que anida en el ser humano, con la posibilidad de realizarlo. Nos hemos de considerar, en consecuencia, como seres racionalmente contradictorios, y al mundo como incognoscible, en último término, en su planteamiento teórico.

Desde el punto de vista existencial, la ausencia de Dios hace absurda tanto nuestra existencia individual como la social. Y no podemos enfrentar ese absurdo más que con un permanente ejercicio del olvido que nos permita sobrevivir.

No es fácil al principio —para quien no está habituado al estudio filosófico— comprender la tan famosa argumentación tomista sobre la existencia de Dios, pero la reflexión que no requiere esfuerzo es con frecuencia poco útil. Uno de los méritos de esta obra es el de haber conjugado la seriedad científica con una exposición clara y muy ordenada, que facilita el comprender sin hacer concesiones a la vulgarización.

No hay tema que ni de lejos llene el subsuelo de todas las grandes cuestiones políticas de hoy de magnitud comparable al de la religión y Dios. Responde por eso a una lógica profunda el que un autor centrado de modo primordial en temas políticos saque a la luz una obra sobre nuestra consideración racional de Dios.

El libro está articulado sobre el eje de las “cinco vías” tomistas para demostrar la existencia de Dios. Desde el punto de vista de su contenido científico es un modelo metodológico. Tras la

Introducción general, a cada vía se le dedica un capítulo, compuesto por una Introducción General, seguida del Texto fundamental de la “Summa Theologiae” con su análisis detallado, y una exposición de la misma vía en otros textos del de Aquino, para terminar con el examen de las objeciones principales que se le han puesto. Única excepción es la relativa a la Tercera Vía, en la que el autor antepone el texto de la “Summa contra Gentes” I, XV, por considerarlo particularmente preciso.

La exposición es en todo momento clara, profunda y aguda, y la presentación nítida de los argumentos muestran una comprensión muy correcta y seria de los textos estudiados. Resulta también de mucho interés, y realza el valor científico de la obra, la cuidadosa aportación y comentario de otros textos “menores” del Aquinate relativos a cada una de las vías. Tanto en ellos como en el de la “Summa Theologiae”, como en el estudio de las principales objeciones que se han presentado a lo largo de la historia posterior de la filosofía, el autor muestra también un excelente dominio de otros muchos autores de relieve.

En resumen: se trata de un texto modélico por su combinación de seriedad y solidez científica, a lo que añade una tersura explicativa que lo acerca a un público culto no especializado.

No es muy común que un autor conocido por sus estudios y escritos de teoría y filosofía política y de la educación presente de pronto una obra de marcado carácter metafísico. Sin embargo, y como queda ya aludido, el tema de Dios es de tal relevancia general, y en particular para la política y la política de nuestros días, que es toda una demostración de seriedad científica y personal el haberse atrevido con él, y el haberlo hecho de modo tan excelente. Son muchos los que al escribir de política se refieren de un modo u otro, y en mayor o menor medida, a Dios, pues no hay pensamiento político relevante que pueda dejar de hacerlo. Pero es muy distinto referirse que haberse tomado el trabajo de pensar a fondo sobre ese Ser cuya presencia o ausencia lo cambia todo en el pensamiento y en la vida de las personas y las sociedades.

Ricardo Rovira lo ha hecho, y muestra además su conocido entroncamiento humanístico y su familiaridad con la historia y el mundo clásico —tan relevantes para la formación humana— a través del uso correcto en las citas pertinentes de una lengua, el latín, que ha sido durante siglos base en los escritos de alto nivel cultural y en la gran política.

Me consta, por último, que al decidirse a publicar esta obra el autor ha tenido presente de modo especial el recuerdo de nuestro —de Ricardo y mío— inolvidable amigo, el catedrático de Metafísica D. Ángel-Luis González García, a quien Dios ha querido llevarse antes de que pudiera verla en este mundo.

Rafael Alvira,
Madrid, 1 de enero de 2018

SUMARIO

PRÓLOGO.....	13
PRESENTACIÓN	19
INTRODUCCIÓN	26
I.LA PRIMERA VÍA.....	42
II.LA SEGUNDA VÍA.....	76
III.LA TERCERA VÍA.....	103
IV.LA CUARTA VÍA.....	129
V.LA QUINTA VÍA	153
BIBLIOGRAFIA	181
POST SCRIPTUM.....	189
TABLA DE CONTENIDOS	195

PRESENTACIÓN

La más alta misión de la inteligencia humana es conocer a Dios. Ésta es la cumbre de la Metafísica y punto hacia el que deben converger, de diversas formas, todas las ciencias. Precisamente para poder conocerle, y así amarle, concedió el Creador a algunas de sus criaturas ese formidable instrumento que es la inteligencia.

Cualquier hombre puede —guiado por su conocimiento natural y espontáneo— llegar a saber que Dios existe; a partir de entonces, conocerá el sentido último de su ser, de su vida y del mundo.

Si no arribase hasta aquí, habría fracasado rotundamente: sería como el caminante que, emprendiendo la marcha, jamás llega a su destino, perdido por los caminos.

Siendo el fin natural del hombre conocer y amar a Dios, es palmario que también todos tenemos la posibilidad de alcanzar su conocimiento. Para llegar a Él hay diversos caminos, que, en el plano natural, arrancan de las cosas creadas, de la contemplación de todo aquello que es: la razón más honda de la creación —además de servir para la gloria de Dios— es servir para reconducir a Él las criaturas inteligentes.

Después de la caída original, si bien oscurecido su intelecto, no perdió el hombre esta posibilidad. Para comprobarlo bastaría con recordar las palabras de alguno de aquellos paganos que, sin tener la fortuna de haber visto fortalecido su entendimiento por las luces claras de la Revelación, no dejaron de llegar a tan decisivo saber. Recorrieron el mismo itinerario que, siglos después, sigue produciendo tantas conversiones:

«Atiende a cómo lo he descubierto. Lo que en Él está oculto a nuestros ojos se nos manifiesta como inteligible mediante las cosas producidas. Pregunta al mundo, a la hermosura del cielo, al resplandor y disposición de los astros, al sol suficiente para iluminar

el día, a la luna solacio de la noche: pregunta a la tierra que fructifica con plantas y árboles, que está llena de animales y tiene el adorno de los hombres: pregunta al mar que está lleno de tan grandes peces y de tantas clases: pregunta a los aires, que están poblados de tantas aves. Pregunta a todas estas cosas y repara si a su manera no vienen a responderte: Dios nos hizo. Estas mismas cosas investigaron los filósofos ilustres y por ellas llegaron al conocimiento del artífice»².

Partiendo, pues, de las cosas creadas podemos —es más, debemos— llegar a conocer que existe nuestro Creador. Históricamente se han ido descubriendo muy variados caminos para subir hasta el más noble y útil de los conocimientos. Todos ellos nos insinúan, en su rica diversidad, la formidable posibilidad de escapar de nuestra finitud y temporalidad para —dejando atrás el confín entre el tiempo y la eternidad— alcanzar la única Luz que permite ver la Verdad, beber de la única fuente que da la felicidad.³

Entre estos caminos, quizás los más transitados —por su celebridad— sean las *cinco vías* de Santo Tomás de Aquino. Forman como el meollo del conjunto general de las pruebas de la existencia de Dios. A ellas está dedicado este estudio.

Hemos dividido el examen de cada una de las vías en cuatro partes principales:

a) Procedemos, en primer lugar, a una *explicación general* de la demostración. Se ha intentado hacerla en un lenguaje sencillo, sin academicismos, a fin de facilitar su comprensión.

b) Sigue luego un *análisis* un poco más detenido, basado en el texto de la *Suma Teológica*, por ser el lugar donde las vías encontraron su más aquilatada formulación.

c) Luego se estudia la vía en *otros textos de Santo Tomás*. Juzgamos que es de utilidad tenerlos recogidos, y lo hemos intentado dentro de la brevedad de este trabajo.

² SAN AGUSTÍN, *Sermo*, 141, c.2, PL, 38, 776.

³ «Haec est vita aeterna, ut cognoscant te Deum Verum» (Ioan. XVII, 3).

d) El examen de cada vía finaliza con la exposición y crítica de las *objecciones* que históricamente se les ha interpuesto. De este apartado puede colegirse la perenne validez de estas demostraciones del Aquinate, validez que el desarrollo posterior de las ciencias no ha hecho más que confirmar.

Ciframos el interés de este estudio en que la posibilidad del conocimiento natural de Dios⁴ —tan decisivo para el hombre— es concretada y fijada aquí en unas demostraciones con rigor metafísico.

⁴ “Pues, como leemos en otro lugar, desde la creación del mundo, las perfecciones invisibles de Dios, su poder eterno y su divinidad son visibles por sus obras. Por esto dice el Señor en persona: *Aunque no me creáis a mí, creed a las obras.*” (San Ambrosio, Tratado *De mysteriis*, n. 8: SCh 25 bis, 158).

INTRODUCCIÓN

A. LA DEMOSTRACIÓN DE LA EXISTENCIA DE DIOS EN LAS OBRAS DE SANTO TOMÁS

Las pruebas de la existencia de Dios ocupan un lugar de privilegio en las obras del Doctor de Aquino. En las dos Sumas, y en varias otras obras importantes —*Compendio de Teología, Comentarios a las Sentencias, Lectura del Evangelio de San Juan...*— se encuentran al principio. Esto es un reflejo de la importancia que reviste el conocimiento natural de Dios como cumbre de la Metafísica y como obligado presupuesto para la ciencia teológica.

El lugar por excelencia al que debemos acudir para conocer la formulación tomista acerca de las vías de acceso a Dios, es la *Prima Pars* de la *Summa Theologiae*. Allí encontraremos la exposición más completa, unida al estilo más límpido y sencillo. De la unión de estos caracteres nace la admiración que todos sienten por la magistral exposición del Santo Doctor en este artículo. Allí están las clásicas *cinco vías*, en su profundidad metafísica y en su cristalina claridad.

No es, sin embargo, el único lugar donde se encuentran. Hay abundantes formulaciones de estos caminos hacia Dios en varias de sus obras. Daremos una rápida visión general del desarrollo de las vías a lo largo de los escritos tomistas, siguiendo un orden cronológico.

1. Comentarios a las Sentencias del Maestro Pedro Lombardo

Estos libros fueron escritos entre los años 1254 y 1256, siendo el teólogo de Aquino joven profesor —bachiller sentenciario— de la Universidad parisiense.

Aquí ya aparece el término *vía* en la pluma de Santo Tomás, que nos remite al Pseudo-Dionisio. Según un esquema de matriz

neoplatónica, ofrece tres vías para llegar a Dios con la luz natural de la razón: *via causalitatis*, *via remotiois*, *via eminentiae*.

a) In I Sent., dist.3, divisio primae partis textus:

La primera vía es la más sencilla y evidente, y se refiere a la *causalidad*. Podríamos resumirla así: todo lo que tiene el ser *ex nihilo*, es necesario que tenga su origen en alguno del que proviene su *esse*. Mas todas las criaturas sin excepción tienen su ser *ex nihilo*; lo cual se manifiesta por su imperfección y potencialidad. Por tanto, *son* gracias a un Primero, que es Dios.

La segunda, *sumitur per viam remotiois*, se compone de dos momentos: 1) pasar de lo imperfecto a lo más perfecto, y 2) elevarse por fin a lo perfectísimo. Se desarrolla así: más allá de todo lo imperfecto, es necesario que haya algo perfecto que no admita entrar en composición con imperfección alguna. Los cuerpos son imperfectos —son finitos en sus dimensiones, son móviles, tienen límites...— por tanto, más allá de los cuerpos tiene que haber algo que no sea cuerpo. Pero, además, lo incorpóreo está también sujeto a mutación, es imperfecto. De donde, más allá de las realidades espirituales mudables, como son las almas y los ángeles, tiene que darse algún ente incorpóreo, inmóvil y absolutamente perfecto, que es Dios.

A diferencia de las anteriores, *la tercera vía* está tomada de la *eminencia*, dando origen a dos pruebas, según se considere lo trascendente en el ámbito del ser, o en el orden del conocer:

—*per viam eminentiae in esse*: es posible hablar de lo bueno y lo mejor, por referencia a lo óptimo. Pero en el género de las sustancias encontramos los cuerpos, que son buenos, y los espíritus creados, que son mejores; sin embargo en estos últimos la bondad no es debida a sí mismos. Luego, tiene que haber algo óptimo, gracias a lo cual puede darse la bondad en unos y otros.

—*per viam eminentiae in cognitione*: vemos que hay cosas que son más hermosas o brillantes que otras. Debe encontrarse, por tanto, un principio de la hermosura: el que más próximo está de él, más belleza posee. Pero encontramos cuerpos que son bonitos en el ámbito sensible, y espíritus que lo son en el orden inteligible. Así

pues, tiene que existir algo gracias a lo cual ambos son hermosos en su género. Esta fuente de luz y belleza es Dios.

Santo Tomás ha querido que todas estas vías estén rigurosamente relacionadas entre sí, constituyendo, a la vez, como las diversas fases de una única demostración. Podemos apreciar que las tres últimas son casi iguales en su desarrollo: se realiza un ascenso de los cuerpos a los espíritus, y de éstos a lo Absoluto. Este movimiento vertical, esta ascensión de lo creado a lo increado, sin duda nos evoca las demostraciones agustinistas. Todo el desarrollo de estas tres últimas vías está permeado del tema de los grados de ser de la *cuarta vía* de la *Summa Theologiae*.

b) In I Sent. d. 35, q. 1, a. 1, sol.

Ya hacia el final del Comentario al primer libro de las Sentencias, vuelven a reaparecer las tres vías dionisianas, aunque ahora en un contexto muy diverso: tratando de la ciencia divina. El orden también es distinto. Nos presenta la vía por remoción como primera, pasando la vía por la causalidad a segundo lugar.

La *via remotionis* está expuesta en forma más extensa y unitaria, pero sustancialmente es la misma que en el texto anterior: se trata de la *remotio materiae*, como condición fundamental de la intelectualidad.

La *via causalitatis* no trata aquí de la causalidad eficiente, tal como podría suponerse, sino de la finalidad que dirige la acción de cualquier agente, ya sea éste dotado de conocimiento o no.

Quizás lo más notable de estos textos del Comentario a las Sentencias, radique en la feliz confluencia de argumentos neoplatónicos desarrollados con método aristotélico: técnica que desarrolló con acendrada maestría el Doctor de Aquino.⁵

⁵ Cfr. C. FABRO, *L'uomo e il rischio di Dio*, Roma, Studium, 1967, pp. 226-234.

2. Suma contra los Gentiles

Santo Tomás finalizó la composición del primer libro de esta *Summa* en 1259, cuando desempeñaba el oficio de Maestro y Regente de la cátedra de extranjeros en la Universidad de París.

En el capítulo XIII se plantea el tema de la demostración de la existencia de Dios. Aparecen aquí las vías de la *Summa Theologiae*, excepto la tercera, que se encuentra en el capítulo XV del mismo libro, a propósito de la consideración de la eternidad divina.

Casi todo el capítulo XIII está dedicado a la Primera Vía, de la que se ofrecen como dos caminos. El *primero* coincide sustancialmente con el texto paralelo de la Suma Teológica, aunque tiene desarrollos más amplios. El *segundo*, en cambio, es una demostración en la que se parte del supuesto de un movimiento eterno del primer cielo. El Aquinate pone en evidencia con mucho detalle —siguiendo estrictamente los textos aristotélicos—, que incluso en la hipótesis de un movimiento eterno, se debe concluir la existencia de un primer motor inmóvil. No hemos de olvidar que estamos ante una obra escrita primordialmente para responder a los gentiles: para este fin tenía especial utilidad un argumento de este tipo. Al final de este mismo capítulo dará una formulación sucinta de la segunda, cuarta y quinta vía.

Si comparamos este texto con los planteamientos desarrollados en el Comentario al Primer libro de las Sentencias, advertimos inmediatamente una gran preponderancia de los elementos aristotélicos. Incluso algunos elementos de marcado cariz platónico, se atribuyen aquí a aquellos pasajes de la *Metafísica* de Aristóteles escritos bajo el influjo del Maestro de las Ideas. Esto se debe a que, por aquellas fechas, Santo Tomás se dedicó de manera especial al estudio de las obras del Estagirita.

3. La Suma Teológica

En 1266 comenzó el Doctor Angélico a escribir la *Prima pars* de su célebre *Summa Theologiae* en el romano convento de Santa Sabina, finalizándola al año siguiente en Santa María de las Gra-

cias, de Viterbo, donde había sido llamado para enseñar en la Curia pontificia de Clemente IV.

Utrum Deus sit se titula el artículo tercero de la *questio* II, en el que expone las cinco vías. Este texto, muy conocido, será objeto de nuestro comentario más adelante. Únicamente hagamos notar que, en comparación al texto de la Suma contra los gentiles, Santo Tomás da aquí una formulación que prescinde casi totalmente de los elementos de carácter cosmológico. Nos encontramos así, ante una explicación rigurosamente metafísica. También ha de tenerse en cuenta que en la composición de esta *Summa*, su autor pretendió que sirviese como manual de estudio. De esta circunstancia toma su origen el modo sintético en que se nos ofrecen las distintas cuestiones, sin abundar en disquisiciones que, en este caso, serían marginales.

Finalmente, debemos resaltar que en esta obra no se atribuyen las vías a ningún autor precedente, como hace, en cambio, en otras obras Santo Tomás.

4. Prólogo a la lectura del Evangelio de San Juan

La fecha de composición se sitúa entre los años 1269 y 1272, durante el segundo período parisino del Aquinate. Es, por tanto, una obra de plena madurez.

Este texto —muy importante— ha sido casi ignorado por la tradición tomista. Prueba de ello es que no suele aparecer en las mejores selecciones antológicas de las vías.

El prólogo de Santo Tomás consiste en un comentario al texto de Isaías VI, 1: *Vidi Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum...* Ha escogido este pasaje por parecerle como un resumen de la doctrina contenida en este Evangelio, donde se resalta la divinidad de Nuestro Señor Jesucristo.

a) Comentando las dos primeras palabras —*vidi Dominum*—, nos dice que algunos han llegado al conocimiento de Dios considerando *su autoridad*, o gobierno sobre el mundo; y nos ofrece, a continuación, una formulación de la quinta vía.

b) Santo Tomás expone un segundo modo de arribar a Dios, arrancando de la expresión *sedentem*: por la *eternidad e inmutabilidad*.

No corresponde de manera precisa a ninguna de las cinco vías, sino que constituye una síntesis original de las cuatro primeras. Se eleva desde lo inferior, desde lo sometido a mayor mutabilidad, a los cuerpos celestes —más nobles y menos mudables—, y desde aquí, hasta lo supremo: el primer principio de todas las cosas, inmóvil y eterno.

c) Al comentar *super solium excelsum*, describe un tercer modo: algunos llegaron al conocimiento de Dios *ex dignitate*; son los platonicos. Consideraron que todo lo que es algo por participación, se reduce a lo que es aquello por esencia. Se trata de una formulación particularmente feliz de la cuarta vía.

d) El cuarto modo lo tomará de la última palabra del referido texto de Isaías: *et elevatum*. Es la vía *por la incomprendibilidad*, y afirma que Dios está por encima del alcance de toda inteligencia creada. Aquí nos encontramos con una formulación insólita en Santo Tomás e inconfundiblemente agustiniana: proceder de la verdad creada finita a la verdad increada, primera y suma, incomprendible e infinita.

5. Compendium Theologiae ad fratrem Reginaldum

Este compendio fue escrito por el Doctor Angélico después del año 1270, a petición de su ayudante y compañero Fray Reginaldo de Priverno.

En el capítulo tercero, titulado *Quod Deus sit*, demuestra la existencia de Dios únicamente por la vía del movimiento. Esto se debe al carácter mismo de esta obra: es un compendio, un libro de síntesis para un público amplio. Por eso escoge la primera vía, en cuanto toma pie en una de las realidades más evidentes del mundo creado: el movimiento.

En el capítulo siguiente completa el tema demostrando la inmutabilidad del Primer Motor que es Dios.

B. OTROS TEXTOS DE SANTO TOMÁS RELACIONADOS CON LAS VÍAS

Aparte de los textos arriba mencionados, en las obras del Doctor Angélico encontramos otros en los que aparecen las mismas —o semejantes— argumentaciones, a propósito de temas que no se refieren estrictamente a la demostración de la existencia de Dios.

1. De ente et essentia

Es uno de los primeros escritos del Aquinate. Es posible que lo compusiera ya en 1251-1252, época en la que, bajo la dirección de San Alberto Magno, se inició en las tareas docentes en el Estudio General de Colonia.⁶

En el capítulo cuarto estudia el modo en que la esencia se encuentra en las sustancias separadas. Allí nos ofrece Santo Tomás una vía para llegar al conocimiento natural de Dios. Cronológicamente quizá es la primera que aparece en una obra suya.

Los términos en que está formulada son éstos: todo lo que conviene a alguien es causado por los principios de su naturaleza o por algún principio extrínseco. Pero el *esse* de algo no puede ser causado por su forma o esencia, a modo de causa eficiente, pues de esta manera algunos serían causa de sí mismos, dándose el *esse*, cosa que es imposible. Por tanto, es necesario que los seres en los que su ser es distinto de su naturaleza, lo tengan recibido de otro.

⁶ La cronología de este opúsculo es controvertida. Para WALZ está escrito entre 1250 y 1256 (cfr. *Angelicum*, 16, 1939, fascic. 4). L. BAUR afirma que es posterior a 1252 (cfr. *S. Thomae Aquinatis sermo seu Tractatus de ente et essentia*, Münster, 1926 y 1933). MANDONNET asigna el año 1256 como fecha de composición (cfr. *Bibliographie*, p. XIII, n. 21). ROLAND-GOSSELIN se pronuncia por 1254 (cfr. «Le De ente et essentia de St. Thomas d'Aquin», *Bibl. Thomiste*, t. VIII, Le Saulchoir, 1926). De todas maneras, como se ve, hay consenso en que se trata de una obra de juventud, ya que Santo Tomás no pasaba de los treinta años.

A partir de aquí enuncia Santo Tomás el camino para inferir la existencia de Dios como *causa primera*. Veamos todo el texto en su versión original, sabiendo que reviste un peculiar interés por encontrarse en uno de sus primeros escritos:

«Omne autem quod convenit alicui, vel est causatum ex principiis naturae suae, sicut risibile in homine, vel advenit ab aliquo principio extrinseco, sicut lumine in aëre ex influenza solis. Non autem potest esse quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma vel quidditate rei, dico sicut a causa efficiente; quia sic aliqua res esset causa sui ipsius, et aliqua res seipsam in esse produceret, quod est impossibile. Ergo oportet quod omnis talis res, cuius (esse) est aliud quam natura sua, habeat esse ab alio. Et quia omne quod est per aliud *reducitur ad id quod est per se*, sicut ad causam primam, oportet quod sit aliqua res, quae sit causa essendi omnibus rebus, *eo quod ipsa est esse tantum*; alias iretur in infinitum in causis, cum omnis res quae non est esse tantum, habeat causam sui esse, ut dictum est. Patet ergo quod intelligentia est forma (et) esse; *et quod esse habet a primo ente quod est esse tantum; et hoc est causa prima, quae Deus est.*»⁷

Podemos apreciar aquí elementos que más tarde aparecerán en la segunda y cuarta vía de la *Suma Teológica*.

Así, la noción de causalidad eficiente —unida a la imposibilidad de remontarse hasta el infinito en las causas—, constituirá la base de partida para la segunda vía. Encontramos la cuarta vía en la afirmación de que todo lo que es *per aliud*, se reduce a lo que es *per se* como a su causa primera, y ésta produce el ser de todas las cosas porque es *esse* plenamente, sin entrar en composición con nada.

2. In octo libros Physicorum Aristotelis

Santo Tomás escribió estos comentarios a los libros de la Física en 1268. No se encuentran aquí exposiciones de las vías. Por el carácter de esta obra, los temas que presenta el autor vienen da-

⁷*De ente et essentia*, n. 27, edición preparada por R. Spiazzi, Taurini / Romae, Marietti, 1954.

dos por el discurso del Estagirita. De esta manera, únicamente encontramos desarrollos de argumentos relacionados con la vía del movimiento.

En el *libro VII, lección 1*, se afirma que todo lo que se mueve es movido por otro. Esto es evidente si el móvil no tiene en sí mismo el principio de su movimiento. Si en algún caso parece que lo tiene, es porque —como todo lo que se mueve es divisible y tiene partes— una parte mueve a otras. En esta consideración también se incluye a los seres vivos: constituyen un caso particular del todo movido por sus partes. Por tanto, cada uno de los seres que observamos en la naturaleza nos remite a algún ser anterior que les mueve; y estos moventes serán, a su vez, movidos por otro.

En la *lectio* siguiente, se concluye que no podemos remontarnos hasta el infinito en la serie de motores a su vez movidos. Tendremos que detener nuestra búsqueda en un motor que sea inmóvil. Este será el Primer Motor, causa del movimiento de todo lo demás.

En el *libro VIII, lecciones 9, 11 y 12*, se vuelven a tratar los mismos temas. La principal aportación de estos textos se halla en la *lectio 12*: este Primer Motor es Uno y Eterno. Por la mención de estos atributos, se concluye con certeza que, el primer motor inmóvil de estos escritos aristotélicos, es Dios. Si bien su causalidad es concebida aquí, sólo a modo de causa eficiente.

3. In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis

Estos Comentarios del Doctor de Aquino a los libros metafísicos del Filósofo están escritos entre 1268 y 1272; estas fechas coinciden, en su mayor parte, con la época de su segundo magisterio en París.

En el *libro XII, lecciones 6 y 7*, se encuentran numerosas referencias al tema que nos ocupa. En la primera parte de estos textos Santo Tomás sigue a Aristóteles en sus conclusiones. Partiendo del movimiento, se determina que la *Primera Sustancia* debe ser *eterna* y también que este Primer Motor *es acto puro*: no se da en él mezcla alguna de potencia; de lo contrario, podría suceder que alguna vez no fuese, lo cual va en contra de su eternidad.

Más adelante se ve que también es *immaterial*, ya que si tuviese materia, el acto que posee estaría limitado por la potencia correspondiente.

Después de llegar a estas conclusiones, Santo Tomás nos ofrece su valoración de estos textos aristotélicos. El filósofo de Estagira ha partido de un supuesto equivocado: la eternidad del movimiento. Pero sus demostraciones para llegar a establecer que existe una Primera Sustancia, Eterna, Inmaterial y que es Acto Puro, siguen siendo válidas. A continuación —adoptando una postura que nos recuerda al capítulo 13 de la Suma contra los Gentiles— pasa a demostrar que Dios existe, por la prueba *ex novitate mundi*: si el mundo no es eterno, sino que comenzó a ser, entonces será necesario concluir la existencia de una Sustancia anterior, eterna, que dé razón de su comienzo, dándole el ser.

A diferencia de los libros de la Física, aquí el primer motor no mueve a modo de causa eficiente, sino que realiza su acción sobre todos los móviles atrayéndolos hacia sí, como objeto de amor, como causa final.

4. Expositio in Symbolum Apostolorum

Esta exposición sobre los doce artículos de la Fe fue compuesta en los primeros meses de 1273. Recoge la predicación de Santo Tomás desde el púlpito de la iglesia de Santo Domingo, en Nápoles, durante la Cuaresma de aquel año. Nos ha llegado en forma de *reportatio* escrita por Pedro de Andria. Pertenece ciertamente a la última actividad del Santo Doctor de Aquino, y, probablemente, sea la última de sus obras en donde se encuentran formulaciones de las vías.

Comentando el primer artículo del Credo nos presenta enunciados de la cuarta y quinta vías, ambas reducidas a un esquema muy sencillo y accesible.

Al inicio de la consideración acerca de las primeras palabras *Credo in unum Deum*, argumenta con la quinta vía para demostrar la existencia de Dios, *gubernator et provisor rerum omnium*. Considera tan evidente para un ser dotado de razón, el conocimiento del orden con que todo sucede en el universo, que no duda en califi-

car de “imbécil” (*stultus*) a quien —a través de este camino— no llegue a conocer a Dios. Apoyándose en esta vía, abundará luego en pruebas de la unidad de Dios, ofreciendo asimismo las razones por las que los hombres pueden fallar en este conocimiento.

La segunda parte del comentario a este artículo está dedicada a demostrar que Dios es creador del cielo y de la tierra, de lo visible y de lo invisible. Alcanza su propósito con un ejemplo sencillo. Este ejemplo se basa en la cuarta vía, y de aquí toma su fuerza demostrativa. Una vez más, el argumento de los grados se ilustra con la jerarquía de los cuerpos: si alguien entrara en una casa y al pasar la puerta sintiese calor, aumentando éste a medida que se dirige hacia el interior, creería que hay fuego dentro, aunque no lo viera. Lo mismo nos sucede con los diversos grados de belleza y nobleza que encontramos en el universo creado: nos conducen a Dios que es toda la Hermosura.

5. De Potentia q. III, a. 5

Santo Tomás elaboró las diez *Quaestiones Disputatae de Potentia* en Roma, entre los años 1265 y 1267. Formaron parte de las actividades académicas del Estudio General de su Orden, que él mismo se encargó de organizar y llevar adelante, en el convento de Santa Sabina sobre el monte Aventino.

Este artículo se ha convertido en un texto clásico, al que se suele acudir cuando se discute sobre la materia que nos ocupa.

Se inicia tratando acerca de la posibilidad de que exista algo que no haya sido creado por Dios. Luego de recoger las supuestas razones a favor de tal hipótesis, pasa a exponer el modo en el que los filósofos llegaron a concebir la dependencia del mundo respecto a Dios. Aquí encontramos tres magníficas pruebas de la existencia de Dios.

a) La primera, la atribuye a Platón y parte de la consideración *de lo uno y de lo diverso*: si encontramos una misma perfección que es común en diferentes seres, será necesario que en todos ellos esté en virtud de una misma causa, pues distintas causas producen efectos distintos. Estos seres que tienen algo en común son realmente distintos entre sí; por eso es posible que aquello común se

deba, en unos y otros, a sí mismos. Por otra parte, sabemos que el *esse* es común a todas las cosas, siendo todas éstas distintas entre sí. Luego el *esse* que cada una posee no puede deberse a sí mismas, sino a una sola causa del ser. Por esto Platón quiso dejar sentado que antes de toda la multitud debe haber una *unidad*, no sólo en el ámbito de los números, sino también en la realidad.

b) El segundo modo es una vía que atribuye a Aristóteles: procede de la consideración *del más y del menos*. Cuando encontramos una propiedad imperfectamente participada en muchos, será necesario atribuir su origen a aquél en quien esa cualidad se encuentra de modo perfectísimo. Si no fuera por la mayor o menor proximidad a este primero, no habría razón que explicara por qué estas cualidades se encuentran en mayor o menor grado en unos y otros. Luego tiene que haber un ente que es *perfectissimum et verissimum ens*.

c) Bajo la autoridad de Avicena, encontramos un tercer modo de inferir la existencia de una causa primera única. Es un camino que empieza en la contemplación de lo *simple* y lo *compuesto*.

Todo lo que es por otro, se reduce a lo que es *per se*. Por tanto, tiene que darse un primer ser que sea su mismo ser, acto puro, que no entra en composición con nada. Todas las demás cosas no son su propio ser, sino que tienen el ser *per modum participationis* de este primer Ser.

Después de la preponderancia de Aristóteles en las vías que nos ofrece el Doctor de Aquino en la *Summa contra Gentes*, en esta *quaestio disputata* puede apreciarse un dominio incuestionable de los elementos platónicos. Incluso en las demostraciones atribuidas a Aristóteles y al filósofo árabe Avicena, el eje está constituido por la noción de participación, término que aparece explícitamente.

6. De substantiis separatis, cap. 3

Santo Tomás comenzó a escribir este opúsculo en 1273, a petición de su fiel compañero Fray Reginaldo, quien le había solicitado unas instrucciones acerca de los ángeles. Ha quedado incompleto a causa de la prematura muerte de su autor. Hoy está ya

fuera de duda que este escrito tomista es de composición tardía. Lo prueba el hecho de que, en todo el tratado, ocupa un lugar principal la noción de participación; y también, el nuevo criterio de un acuerdo superior entre Platón y Aristóteles acerca de la metafísica del acto.⁸

El texto que nos interesa se encuentra en el capítulo 3. Su título es, precisamente, *In quo conveniat opinio Platonis et Aristotelis*. Conviene —afirma Santo Tomás— en que, para Platón, la causa de los que participan en algo, es aquél de quien todos participan. Dios será la causa de todas las sustancias inmateriales, gracias a quien cada una de ellas posee unidad y bondad. Asimismo, para Aristóteles, es necesario que aquél que es máximamente verdadero, sea la causa del ser y de la verdad que encontramos en todas las demás cosas.

Es evidente que todo el argumento gira en torno a la noción de participación, y por ende, encontramos aquí elementos que pertenecen a la cuarta vía.

⁸ Cfr. C. FABRO, *L'uomo e il rischio di Dio*, pp. 235-236.

I.
LA PRIMERA VÍA

A. EXPLICACIÓN GENERAL

El doctor de Aquino califica la Primera Vía como *manifestior*, pues parte de un hecho necesariamente observado por todos: el movimiento. No han de esforzarse los sentidos para percibir que en el mundo hay cosas que se mueven. El cambio no se restringe aquí al movimiento local. Está tomado en un sentido más amplio: hace referencia a la incontrovertible realidad del devenir, bajo las múltiples formas en que se nos manifiesta: translación, aumento, disminución, generación, corrupción... No es posible tener noticia del mundo exterior sin, a la vez, percatarse del hecho del movimiento.

Hay, pues, cosas que se mueven. Pero moverse es pasar de la potencia del acto. Nada se movería si no estuviera en potencia respecto a aquello hacia lo que se mueve. Mas, para moverse, es necesario que algo que ya está en acto le comunique al móvil este acto, puesto que nadie da lo que no tiene. Por tanto, el motor estará en acto y el móvil estará en potencia respecto al término de su movimiento.

Por el principio de no-contradicción sabemos que nada puede estar a la vez en acto y potencia respecto a lo mismo. De donde, no puede darse que algo sea a la vez motor y móvil bajo el mismo aspecto, y por tanto, que se mueva a sí mismo. Concluiremos así, que *todo lo que se mueve es movido por otro*.

Si el motor también se mueve, será a su vez movido, y si este segundo motor se mueve, será movido por un tercero. Mas no podemos *prolongar hasta el infinito esta serie de motores movidos*. Tenemos que encontrar un primer motor, del que reciben los demás el movimiento. Sin éste no se daría motor alguno, ni por tanto movimiento: cosa manifiestamente falsa. Hemos de arribar así, a un primer motor inmóvil, origen del movimiento que observamos en el mundo. Y éste es Dios.

En síntesis, esta vía, partiendo de un hecho de experiencia —hay cosas que se mueven—, avanzará al encontrar dos puntos de apoyo —*omne quod movetur ab alio movetur* y *non est procedere in infinitum* en la serie de motores movidos—, para llegar a un Primer

Motor Inmóvil, causa del movimiento. Todo ello explicado bajo las nociones metafísicas del acto y la potencia.

En otras palabras, podríamos reducir todo el proceso al siguiente silogismo: Hay movimiento y, por tanto, *un primer motor*. Este es al que llamamos Dios. Luego, Dios existe. Siendo *hay un primer motor* la premisa mayor, y tomándose la menor del significado del nombre: *éste es al que llamamos Dios*.

B. LA PRIMERA VÍA EN LA *SUMMA THEOLOGIAE* Y SU ANÁLISIS

El camino que conduce hasta Dios partiendo de la consideración del devenir que constatamos en todo lo real, fue por vez primera abierto y transitado por Aristóteles; aunque, si buscamos precedentes, los encontraremos seguramente en Platón.⁹

El Estagirita tratará profusamente de la temática que encierra esta vía principalmente en sus libros VII y VIII de la Física. Es pues, esta vía, muy aristotélica; lo cual no obsta para que la exposición que encontraremos en *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 3 esté ya muy liberada de la Física de Aristóteles, habiéndose dado una notoria evolución —por el enfoque puramente metafísico que contiene— respecto a la anterior formulación del *Contra Gentes*.

Las cinco vías adquieren en la Suma Teológica su formulación más conseguida. Al rigor metafísico se le añade aquí la claridad y sencillez con que están expuestas. Veamos a continuación el magistral texto de la primera vía:

«Prima autem et manifestior via est, quae sumitur ex parte motus. Certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur. Nihil enim movetur nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur: movet autem aliquid secundum quod est actu. Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum: de potentia autem non potest aliqui reduce in actum, nisi per aliquod ens in actu: sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet et alterat ipsum. Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia

⁹ «Ateniense:— Si alguna vez hay que invocar a los dioses, ninguna ocasión como ésta. Sean, pues, llamados con toda seriedad en favor de la demostración de su propia existencia (...). Clinias:— ¿Quieres decir que la definición *lo que se mueve a sí mismo* contiene la misma realidad que aquello a que damos todos el nombre de *alma*? Ateniense:— Lo digo, y si ello es así, ¿Tendremos que buscar otra demostración más adecuada de que el alma es asimismo el primer origen y moción de todas las cosas que existen? (PLATÓN, *Leyes* X, 893 b/896 b, traducción propia sobre la edición grecofrancesa de la colección Budé, vol IV, París 1951-1956).

secundum idem, sed solum secundum diversa: quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia. Impossibile est ergo quod, secundum idem et eodem modo, aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri; et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum: quia sic non esset aliquod primum movens; et per consequens nec aliquod aliud movens, quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non movet nisi per hoc quod est motus a manu. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur: et hoc omnes intelligunt Deum.»¹⁰

Puede afirmarse que en esta demostración Santo Tomás realiza cuatro pasos sucesivos: 1) la elección del punto de partida; 2) una consideración metafísica del mismo, que le llevará a concluir que todo lo que se mueve es movido por otro; 3) mostrar que no se puede proceder hasta el infinito; y 4) un punto de llegada. Procedamos a estudiar con un poco de detalle las características de cada una de estas fases sucesivas.

1. El punto de partida

El arranque se sitúa en un hecho sensible, manifiesto, un dato de experiencia cierto: la existencia del movimiento. No se parte del movimiento en abstracto, sino de que *hay entes que están en movimiento*. No se trata, pues, de un puro *fieri* sin sujeto (como el devenir de Heráclito o de Hegel), que es de suyo ininteligible, sino del movimiento realizado en un sujeto, en un ente; del movimiento como *acto del móvil*. Tampoco nos interesará averiguar si *todos* los seres del universo se mueven; para la validez de esta vía basta con saber que, efectivamente, algunos se mueven.

No cabe duda de que, cuando partimos de la observación de la realidad creada, de los fenómenos naturales, el hecho que más impresiona es precisamente la agitación, el cambio y el movimiento, en los cuerpos y en los espíritus, si bien en los cuerpos de un

¹⁰ *S. Th.*, I, q. 2, a. 3.

modo más evidente. Por esto Santo Tomás llama *prima et manifestior* a la vía *ex motu*.

Aunque el punto de arranque pertenezca al ámbito cosmológico, al dominio de lo experimentable, sin embargo, no es ésta una vía física, sino metafísica, ya que el dato inicial se estudia bajo la luz de los principios del ente. Son justamente el objeto y los principios los que determinan la modalidad científica del conocimiento.¹¹

Cuanto se afirma en esta vía puede entenderse como referido al cambio en los seres espirituales. Cualquier clase de devenir real —ya sea sustancial o accidental, corpóreo o espiritual— manifestado en cualquier ente puede constituir, si está tratado bajo perspectiva metafísica, el punto de partida para demostrar que Dios, como Primer Motor, existe.

2. Consideración metafísica del hecho del que se parte

Esta segunda fase ocupa la mayor parte de la vía. Santo Tomás ofrece una explicación progresiva, sin dar saltos, deteniéndose en cada uno de los puntos que constituyen el encadenamiento de la argumentación. Nosotros seremos muy breves en el comentario.

Una vez establecido un hecho en el que puede apoyarse la vía, el doctor de Aquino pasa a analizar metafísicamente el movimiento. En un primer momento, anuncia que ese hecho es un *efecto*. Demostrando ese carácter de causado que tiene el movimiento, nuestra razón —en virtud de la aplicación espontánea del principio de causalidad— comenzará a buscar la existencia de la causa. Una vez situado nuestro entendimiento en esta disposición, Santo Tomás establece las condiciones que, considerados bajo la óptica de la *doctrina del acto y la potencia*, afectan a los seres móviles y a los

¹¹ En este sentido se ha objetado, para restarle validez, que esta vía parte solamente del movimiento local. Sin embargo, la afirmación *quidquid movetur ab alio movetur* en ningún caso puede comprenderse, si no es fundada en *nihil transit de potentia ad actum nisi per aliquod ens in actu*, teniendo ya esta última expresión un valor absoluto pues abraza toda mutación, también las mutaciones espirituales del intelecto y la voluntad.

motores. El movimiento es «el acto del ente en potencia en cuanto está en potencia», por tanto, todo lo que se mueve debe estar en potencia respecto a aquello hacia lo que se mueve. Para que algo comience a moverse, debe darse un ente en acto que comunique al móvil su movimiento. Iluminando este análisis con el *principio de no contradicción*, determina que es imposible que un móvil dé, por sí, razón de su movimiento: nadie puede moverse a sí mismo, pues sería equivalente a afirmar que está en acto y potencia respecto a lo mismo. Siguiendo una característica muy suya, Santo Tomás, al llegar a este punto, ejemplificará: el fuego hace que un leño, que está caliente en potencia, pase a estar caliente en acto, pero lo que es caliente en acto —leño ardiendo— ya no es simultáneamente caliente en potencia, sino que será —en todo caso— frío en potencia.

Más adelante, como expresión del *principio de causalidad* en el área del movimiento, confirma lo que había anunciado al comienzo de este segundo paso: *todo lo que se mueve es movido por otro*. Para demostrar esto, el Doctor Angélico no ha recurrido a la experiencia, sino que se remonta al análisis metafísico de los conceptos de *mover* y *ser movido*. Esta conclusión constituye un primer principio, que formará parte de la demostración.

3. Imposibilidad de proceder hasta el infinito

Como tercer paso, Santo Tomás muestra que no podemos ir pasando de una causa a otra, y prolongar hasta el infinito esta serie de causas *per se* subordinadas, esto equivaldría a postergar indefinidamente la causa del movimiento. Tendremos que dar con una primera causa, de la cual dependerán todas las demás: sin un primer motor, no hay movimiento, cosa evidentemente falsa; todos los demás ya no serían motores, no moverían y, por tanto, nada se movería.

Se trata, claro está, de motores esencialmente subordinados en el presente —que para mover necesitan a su vez ser movidos con una moción actual—, y no de motores accidentalmente subordinados en el pasado, que no tendrían intervención alguna en el movimiento que se trata de explicar.

Esta proposición —*non sic proceditur in infinitum*— se funda en la noción misma de causalidad, y no en la imposibilidad de una multitud infinita. Es contradictorio que un movimiento que existe de hecho, pueda tener su razón de ser en una serie de motores que se compusiera solamente de motores movidos; si todos los motores reciben el influjo que transmiten, no habiendo un primero que dé el movimiento sin recibirlo, tal movimiento nunca podría tener lugar, pues sería causado e incausado a la vez.

Expresado de un modo gráfico: «Multiplicad las causas intermedias hasta lo infinito, complicáis el instrumento, pero no fabricáis una causa; *alargáis el canal, pero no hacéis una fuente*. Si la fuente no existe, el intermedio es impotente, y el resultado no se podría producir, o más bien ni habría intermedio ni resultado, es decir que todo desaparece.»¹² O, como afirma Sertillanges, sería pretender «que un pincel pueda pintar completamente solo con tal de tener un mango muy largo».¹³

4. Término de la vía

«Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur: et hoc omnes intelligunt Deum.» Partiendo de las cosas creadas, a través de un recorrido basado en la causalidad, se llega al término: hay un primer motor que no se mueve ni por sí ni por otro; es, pues, completamente inmóvil y responde a la definición nominal de Dios. La conclusión de esta primera vía es, por tanto, la existencia de Dios bajo la formalidad de primer motor inmóvil.

Interesa precisar el alcance de la conclusión formal de este argumento, a fin de tomarlo en sus justas proporciones, esto es, sin defecto ni exceso en su alcance probativo. Algunos autores — bajo influencia cayetanista— han afirmado que esta vía no conduce más que a un *alma del universo*. Esto, en realidad, sería cierto si el argumento estuviese formulado sobre la base única del mo-

¹²RAVAISSON, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, tomo I, pp. 391-394.

¹³SERTILLANGES, *Sources de la croyance en Dieu*, p. 65.

vimiento físico y se le tomase en cuanto físico; pero tomado el movimiento metafísicamente —aunque se tratase sólo del movimiento local—, se concluye en un motor inmóvil y no en un alma del mundo, motor del universo, pero sujeto de movimiento espiritual. Un alma del mundo no es suficiente para explicar el movimiento como movimiento, desde el punto de vista del ser.

Otros, empero, piensan que sólo da razón suficiente de los varios tipos de movimiento un motor inmóvil *secundum esse*, y que por tanto, la conclusión formal de este argumento es un primer motor inmóvil *in essendo*. En consecuencia, reducirán esta vía a la tercera, cuya conclusión es el *ens necessarium per se*. Sería así, en efecto, si el punto de partida no fuese el movimiento como acto del móvil, sino el motor movido por otro como insuficiente no sólo en el obrar, sino también en el ser.¹⁴ Pero la vía expuesta parte del movimiento como acto del móvil y procede bajo la eficacia metafísica del principio *omnia quod movetur ab alio movetur* — todo móvil exige un motor— por la serie de motores esencial y actualmente subordinados en el obrar. En consecuencia, debemos detenernos en lo que es requerido como causa propia del acto del móvil, es decir, en un primer motor inmóvil *in movendo*.

Este *término de la vía* puede, a su vez, servirnos de punto de partida para adentrarnos en el conocimiento de algunos aspectos de la naturaleza de Dios, que serán como *consecuencias de la vía*. No podemos detenernos aquí en la deducción de estas consecuencias. Simplemente digamos que el primer motor ha de ser: acto puro, infinito, incorpóreo e inmaterial, inteligente, presente en todas partes, eterno, único.

¹⁴ Esta será la forma que el presente argumento adquiere en algunos autores suarecianos, por ejemplo, en P. DESCOQS (cfr. *Praelectiones Theologiae naturalis*, I, p. 300).

C. LA PRIMERA VÍA EN OTROS ESCRITOS DE SANTO TOMÁS

1. *Summa contra Gentes* I, c. XIII

El capítulo XIII del primer libro está dedicado casi por entero a estudiar la primera vía, bajo diversos puntos de vista. Como es muy extenso, nos limitaremos a dar una visión sintética.

En la exposición de esta vía procede según dos caminos: el primero es sustancialmente igual al que se encuentra en la *Summa Theologiae*, aunque aquí se detiene mucho más en la explicación de cada uno de los pasos del argumento. El segundo parte del supuesto de un movimiento eterno.

a) Primer argumento

Pasemos a estudiar la primera forma de la vía *ex motu*. Una vez que ha expuesto el núcleo central de la prueba —con términos muy similares a los que utiliza en la *Suma Teológica*—, indica que todo se apoya en dos proposiciones que han de ser demostradas: *omne motum movetur ab alio* e *in moventibus et motis non sit procedere in infinitum*.

a.1) Demostración del principio «*omne motum movetur ab alio*»

Este principio lo prueba de tres maneras.

La primera se apoya en las condiciones que debería reunir un ser que se moviese a sí mismo: a) es necesario que tenga en sí el principio de su movimiento; de lo contrario, sería movido por otro; b) se requiere que sea lo primeramente movido (*primo motum*), es decir, que se mueva por sí mismo, y no por virtud de una de sus partes (un animal, por ejemplo, se mueve por el movimiento del pie) pues en ese segundo caso no sería movido todo él por sí mismo, sino por una de sus partes, y una movería a la otra; c) además hace falta que sea divisible y que tenga partes, porque todo lo que se mueve es divisible. Pero una realidad que reúna estas tres características es contradictoria. Veámoslo: como es un todo divisible, paralizada una de sus partes, se sigue la paralización del todo.

Pues si una parte está quieta y otra sigue en reposo, el todo no sería lo primeramente movido, sino la parte que se mueve. Nada que entre en reposo por el reposo de otro se mueve por sí mismo, porque, si el reposo de un ser sigue al reposo de otro, es necesario también que su movimiento siga al movimiento del otro, y así no se movería a sí mismo. Luego el ser que se suponía como movido por sí mismo, no se moverá a sí mismo. En consecuencia, lo que está en movimiento es necesariamente movido por otro.

A este argumento alguien podría objetar que la parte de lo que se mueve a sí mismo no puede estar en reposo, y, además, que moverse o estar en reposo, no conviene a una parte si no es accidentalmente (Avicena). Pero la objeción no sirve, ya que la fuerza del argumento se funda en esto: que si algo se mueve *primo et per se* y no en virtud de sus partes, es necesario que su movimiento no dependa de otro; mas el moverse de cualquier realidad que sea divisible depende de sus partes, como su propio ser; y por eso no puede moverse a sí mismo *primo et per se*. Luego, para la verdad de la conclusión deducida no se requiere que se suponga como absolutamente verdadero que una parte de lo que se mueve a sí mismo esté en reposo; sin embargo, es necesario que esta condicional sea verdadera, o sea, *si la parte estuviera en reposo*, lo estaría también el todo. Proposición que puede en realidad ser verdadera aunque su antecedente sea imposible, como sucede en la siguiente condicional: «*si el hombre es asno, es irracional*».

—*La segunda forma se funda en el examen de todas las clases de movimiento que se dan en el mundo*: lo que se mueve accidentalmente, se mueve al moverse otro. Tampoco se mueve por sí mismo lo que es movido por violencia. Igual puede decirse de los movimientos naturales: los animales son movidos por el alma; los cuerpos inanimados (lo pesado y lo ligero, como son muchos gases) son movidos por quien les da esa propiedad. Como resultado de la observación de los diversos tipos de movimiento que pueden darse, debemos concluir que no encontramos en el mundo nada que se mueva por sí mismo.

– *En tercer lugar*, Santo Tomás utiliza el razonamiento de mayor peso, que más tarde permanecerá como fulcro de toda la prueba en la Suma Teológica: *la interpretación metafísica del movimiento según el acto y la potencia*. Nada puede ser, respecto al mismo movimiento, motor y movido, ya que nada puede estar simultáneamente en acto y potencia respecto a lo mismo. Por tanto, nada se mueve a sí mismo.

a.2) Demostración del principio «in moventibus et motis non sit procedere in infinitum».

También aquí ofrece tres razones:

– Como todo lo que se mueve es divisible y es cuerpo (cfr. *VI Physic.*), si existiese un conjunto infinito de motores y movidos, se moverían simultáneamente al moverse uno solo de ellos. Pero como éste es limitado y, por tanto, se mueve en un tiempo finito, se seguiría que un conjunto infinito se movería en un tiempo finito, lo que es contradictorio, como demuestra Aristóteles en *VI Physicorum*.

– Además, si prolongamos infinitamente la serie de motores movidos, no podremos jamás arribar a un primer motor; y como todos los demás son como *medios* para mover, no recibirían el movimiento, y en consecuencia, nada se movería.

– La tercera razón que aduce es igual que la anterior; simplemente altera el orden en la exposición. Veamos el texto:

«Id quod movet instrumentaliter, non potest movere nisi sit aliquid quod principaliter moveat. Sed si in infinitum procedatur in moventibus et motis, omnia erunt quasi instrumentaliter moventia, quia ponentur sicut moventia mota, nihil autem erit sicut principale movens. Ergo nihil movebitur.»

b) Segundo argumento

Pasamos ahora a la segunda demostración aristotélica de la existencia de un primer motor separado y totalmente inmóvil.

La argumentación parte de dos convicciones básicas de los sabios de la Grecia clásica: la eternidad del mundo y la existencia de

un primer cuerpo celeste (primer cielo), que es sujeto del primer movimiento del mundo y que se mueve *ex se*. Estas hipótesis, en principio hacen más difícil demostrar que es necesaria la existencia de un primer motor inmóvil y separado. Sin embargo, Aristóteles ofrece una demostración concluyente y por eso Santo Tomás dirá al final que es una *via efficacissima*, ya que vale también para quienes piensan un mundo eterno; si, además, esos supuestos son falsos, todavía es más fácil la demostración.¹⁵ Pero sigamos los pasos más importantes de la complicada demostración aristotélica:

b.1) Supongamos que no hay motor inmóvil y que, por tanto, *todo motor es movido*. Si esta proposición fuese verdadera *per accidens*, en este caso sería contingente, y sería posible que ningún motor se moviese, es decir, que no hubiese movimiento alguno (pues si no se mueve, tampoco mueve a otros, dicen los adversarios del motor inmóvil), cosa absolutamente imposible según el supuesto aristotélico de un mundo eterno y móvil.

¹⁵ Esta argumentación podría dar lugar a otra vía para demostrar la existencia de Dios. Sería la *via ex novitate mundi*. Para una formulación aún más clara, deberíamos dirigirnos a *C.G.* I,15: «Ostendit etiam Aristoteles ex sempiternitate temporis sempiternitatem motus. Ex quo iterum ostendit sempiternitatem substantia moventis. *Prima autem substantia movens Deus est. Est igitur sempiternus. Negata autem sempiternitate temporis et motus, adhuc manet ratio ad sempiternitatem substantiae. Nam, si motus incoepit, oportet quod ab aliquo movente incoeperit.* Qui si incoepit, aliquo agente incoepit. Et sic vel in infinitum: *vel devenietur ad aliquid quod non incoepit.*» También en *In Metaphysic.* XII, lect. 5, n. 2499 (ed. Marietti) puede encontrarse una válida exposición del mismo argumento: «Sed quamvis rationes probantes sempiternitatem motus et temporis non sint demonstrativae et ex necessitate concludentes, tamen ea quae hic probantur de sempiternitate et immaterialitate primae substantiae, ex necessitate sequuntur. Quia si non fuerit mundus aeternus, necesse est quod fuerit productus in esse ab aliquo praexistente. Et si hoc non sit aeternum, oportet iterum quod sit productum ab aliquo. Et cum hoc non possit procedere in infinitum, ut supra in secundo probatum est, necesse est ponere aliquam substantiam sempiternam, in cuius substantia non sit potentia, et per consequens immaterialem.»

Además, si la vinculación entre ser motor y estar en movimiento es accidental, parece probable que pueda darse lo uno sin lo otro, es decir, un motor que no esté en movimiento.

– Veamos cómo la afirmación de que *todo motor se mueve* tampoco puede ser verdadera *per se*. Si el motor se mueve según la misma especie de movimiento que causa en otros resultaría que está en potencia y en acto con respecto a lo mismo. Si, por el contrario, se mueve según una especie de cambio distinta de la que causa en los demás móviles dependientes de él, hay que llegar a un primer motor inmóvil, porque el número de especies de cambios es limitado. Alguien podría buscar una salida imaginando una ordenación circular entre los movimientos: por ejemplo, cambio local → crecimiento de cantidad → alteración cualitativa → cambio local, pero subsiste la dificultad de que algo estaría en acto y en potencia con respecto a lo mismo.

Por tanto, hay un primer motor que no es movido por algo exterior.

b.2) El siguiente paso consiste en demostrar que ese motor no sólo no es movido por algo exterior, sino que es totalmente inmóvil.

Supongamos que se mueve a sí mismo:

– que la totalidad del primer motor se mueva a sí misma es contradictorio, porque estaría en acto y en potencia a la vez y con relación a lo mismo;

– resta sólo que una parte mueva al todo y que esa parte sea exclusivamente motora, pues una serie circular de partes que se mueven y son movidas no resuelve nada.

Luego, hay un primer motor inmóvil.

b.3) Aristóteles prosigue excluyendo que este motor sea como el alma en los animales:

–El alma es la *pars movens*, pero puede moverse *per accidens*, en cuanto el animal es corruptible. Por eso según Aristóteles los automovientes corruptibles (los animales) se fundan en un automotor *sempiterno*.

—Este automotor sempiterno es necesario para explicar el movimiento eterno supuesto por los griegos, que no puede tener su causa en las realidades corruptibles.

—Además, los animales reciben impulsos del exterior y, por tanto, su alma a veces se mueve *per accidens*.

b.4) El último punto consiste en mostrar que la parte motora del automotor sempiterno se mueve por el apetito de algo, que necesariamente es superior y distinto de ella. Éste es el primer motor inmóvil —Dios—, que, por consiguiente, no es parte del universo ni un alma del mundo o del primer cielo, sino un Motor inmóvil, trascendente y separado.

c) Breves anotaciones a las formulaciones de la primera vía en la *Summa contra Gentes*

Desde el mismo comienzo de este capítulo XIII, el doctor de Aquino nos hace saber que la vía no es suya: *procedamus ad ponendum rationes quibus tam philosophi quam doctores Catholici Deum esse probaverunt*. Aunque somete los argumentos recibidos a una propia reinterpretación.¹⁶

Un elemento que destaca, incluso en una rápida lectura del presente texto tomista, es el uso casi exclusivo de elementos aristotélicos. Además de que Santo Tomás se dedicaba, por aquel tiempo, a un intenso estudio de las obras del Filósofo, sin duda, tendría mucho interés en hacer ver las razones de un pagano en esta materia: porque era un libro dirigido a responder a los gentiles, y porque le ofrecía la oportunidad de mostrar que aun los filósofos a quienes no llegó la luz de la Revelación, pudieron transitar naturalmente este camino de acceso a Dios.

¹⁶ «... Tommaso non ha semplicemente copiato le prove che prendeva dai filosofi. Anche nel caso della lunga prova aristotelica dell'esistenza del Primo Motore, come si trova nella *Summa contra Gentiles*, Tommaso ha sottoposto il materiale ricevuto ad una completa reinterpretazione. Completamente aristotelica, questa dimostrazione non si trova in alcun passo di Aristotele, nella forma precisa che ha ricevuto da Tommaso d'Aquino». (E. GILSON, *Elementi di Filosofia Cristiana*, Brescia, Morcelliana, 1964, p. 111.)

Numerosos autores han señalado que, de todos los lugares paralelos, es la *Summa contra Gentes* donde el Doctor Angélico está más atado a la física y cosmografía aristotélicas.¹⁷ Sin embargo, hemos de subrayar que la prueba tiene un alcance rigurosamente metafísico y que esos elementos cosmológicos se utilizan sólo para convencer a los no cristianos que sostienen esa visión del mundo.

2. La primera vía en los Comentarios a los Libros de la Física de Aristóteles

La vía por el movimiento no se halla expresada con una formulación unitaria y completa en estos comentarios de Santo Tomás. Además, por el género mismo de esta obra, los temas que trata dependen en gran medida de los textos comentados: por esto encontramos valiosas explicaciones de diversos aspectos de la *via ex motu*, pero diseminadas a través de los distintos libros.

Es fundamentalmente en los libros VII y VIII donde se estudian las características del Primer Motor y se aborda el tema que nos ocupa.

Ofreceremos tan sólo una visión sucinta de los lugares más importantes de estos Comentarios en cuanto concierne a la primera vía, puesto que la mayor parte de las razones aquí esgrimidas, ya han aparecido en otros textos que hemos estudiado.

a) In VII Physicorum, lectio 1

Las palabras con las que comienza el texto aristotélico son bien claras: *todo lo que se mueve es necesario que sea movido por otro*. Si no tiene en sí el principio de su movimiento, es evidente que se mueve por otro. Si al parecer sí lo tiene, es porque una parte mueve a otras; pero siendo todo lo que se mueve divisible, si deja

¹⁷ Cfr. C. FABRO, *L'uomo e il rischio di Dio*, Roma, Studium, 1967, pp. 142-143. Cfr. D.E. WINANCE, «Le premier moteur», *Doctor Communis*, I-II. vol. VII, Roma, 1954, pp. 4-27. Cfr. E. GILSON, *Elementi di Filosofia Cristiana*, Brescia, Morcelliana, 1964, p. 84.

de moverse una parte, dejará de moverse el todo.¹⁸ Por tanto, no se mueve a sí mismo. Es la argumentación que ya hemos encontrado en la *C.G.* I, 13.

De esta consideración parecen escaparse los *seres vivos*. Mas también a ellos les es aplicable dicho principio, pues los vivientes no se mueven totalmente a sí mismos. Parecen moverse a sí mismos por el hecho de que una parte mueve a otra, sin que nosotros sepamos discernir a primera vista cuál parte sea la motora y cuál la que es movida. Así, opinamos que todo ese ente se mueve a sí mismo. Sin embargo hay una parte —el alma— que mueve a las demás.¹⁹

b) In VII Physicorum, lectio 2

Ahora Aristóteles progresa hacia el Primer Motor a través de la consideración del movimiento de los cuerpos. Sentado el principio de que todo lo que se mueve es movido por otro, pasará a afirmar que si éste a su vez se mueve, lo mueve un tercero, y así sucesivamente. Pero no podemos ir hasta el infinito en la subordinación de motores actualmente movidos, sino que hemos de detenernos en alguno, que poseerá la virtud de ser la primera causa del movimiento de los demás.

La *lectio* finaliza resolviendo una contradicción aparente: lo que se mueve local y corporalmente, es necesario que sea *tocado* por el motor primera e inmediatamente (por ejemplo, el báculo respecto de la mano), o al menos que sea continuación del mismo (la contigüidad de una parte y otra del aire, o entre las diversas partes del animal).

Pero parece imposible que los infinitos móviles y moventes constituyan entre sí una serie continua o contigua que se extienda a todas las partes del universo.²⁰

¹⁸ Se demostró en *In Physic.* lib. V, n. 10.

¹⁹ Para la aplicación del principio *omnia quod movetur ab alio movetur* a los seres vivos, además de este texto (*In Physic.*, lib.VII, lect. 1, n. 885, ed. Marietti), puede verse: *In Physic.*, lib.VIII, lect. 10, n. 4; *In Physic.*, lib. VIII, lect. 7 y 13.

²⁰ Vid. *ibidem*, n. 894 (4).

Santo Tomás resolverá las dificultades de interpretación que plantea este texto aristotélico, haciéndonos ver que aquí el Estagirita habla de móviles y moventes *in communi*, no aplicándolo aún a unos determinados móviles. Por esto supone Aristóteles como hipótesis que todos los que se mueven sean continuos *ad invicem*. Lo cual, por otra parte, es imposible si los móviles son considerados según sus naturalezas determinadas.²¹ Como aquí el Filósofo está argumentando por reducción al absurdo, puede partir de supuestos no necesariamente verdaderos.

La anterior interpretación puede oponerse al habitual enjuiciamiento de la prueba del movimiento en el sistema de Aristóteles. Se afirma que tal prueba no es definitoria porque el de Estagirita no consigue superar la noción de movimiento local.²² Para sustentar lo anterior se traen a colación las afirmaciones de Aristóteles respecto a los proyectiles: éstos se desplazarían por la acción del medio que atraviesan. Después de Galileo —el movimiento se conserva sin la acción de ninguna fuerza— la anterior explicación queda destituida de valor, juntamente con su sistema físico. Mas la interpretación referida de Santo Tomás puede hacer ver que las razones aristotélicas no se agotaron con su cosmografía. Ni que ésta, siquiera, constituyese un sistema cerrado, no perfeccionable, incluso desde la mente del mismo Filósofo.

c) In VIII Physicorum, lectio 9

En este último libro sobre la Física de Aristóteles, se vuelve a la consideración acerca de la imposibilidad de una serie infinita de motores móviles. Junto a la discusión de la inmovilidad del Primer Motor, constituyen los dos argumentos principales que son desarrollados en esta lección 9, la más densa, quizás, del libro VIII. La finitud de la serie quedará establecida definitivamente en

²¹*Ibidem*, n. 896 *in fine*.

²² Cfr. M. GRISON, *Teología Natural o Teodicea*, Barcelona, Herder, 1972, p. 61.

esta lección; la inmovilidad del *Primus Motor* será tratada también en las lecciones 11 y 12, principalmente.

Aunque la demostración de la imposibilidad de prolongar hasta el infinito la serie de motores movidos ya ha sido referida, sin embargo puede tener interés presentar cómo es tratada aquí por Santo Tomás, ya que introduce dos variaciones en la forma de abordar el argumento.

Anteriormente había demostrado esta imposibilidad basándose, principalmente, en que dicha serie, compuesta de un número infinito de moventes y móviles, se movería toda ella con un tiempo finito, lo cual es contradictorio. Ahora se aducirán dos razones aún más concluyentes, veámoslas en la exposición que hace Santo Tomás siguiendo a Aristóteles;

–Demostración por la noción de instrumento

«Quia si aliquid movetur ab alio, et iterum illud ab alio, et nunquam est devenire ad aliquid quod non moveatur ab alio, sequitur quod sit procedere in infinitum in moventibus et motis. Et hoc quidem esse impossibile, supra probatum est in septimo (Lec. II): *sed hic probat certiori via, quia in infinitis non est aliquid primum movens. Iam autem dictum est (n. praec.), quod si primum movens non movet, nec ultimum movet: non ergo erit aliquod movens: quod est manifeste falsum. Non est ergo procedere in infinitum in hoc quod aliquid moveatur ab alio.*»²³

Es claro que si nos remontamos hasta el infinito, jamás encontraremos —por la misma definición de infinito— un primero; estaremos postergando indefinidamente la solución del problema. No hay primer móvil, ni por tanto primer motor. Si no hay primer motor, no hay un primero que mueva; si el primer motor no mueve, no moverán ni el último ni ninguno de los motores intermedios. Ya que todos éstos son como instrumentos para mover (sin que sea indispensable discutir ahora si son *sólo* instrumentos o si aportan una virtualidad propia a cada fase del movimien-

²³*In Physic.* lib. VIII, lect. 9, n. 4, ed. Marietti.

to; se tratará más adelante). Pero si se cumple todo esto, *sucedará que nada se mueve en el mundo*, lo cual es manifiestamente falso.

–Demostración por la finitud de los géneros y especies

En el número 10 de la presente *lectio* el Aquinate introduce aún un nuevo argumento. Los movimientos no son infinitos ni según el género ni según la especie. Difieren los movimientos según géneros o especies, de acuerdo con las diferencias entre las cosas que se mueven.²⁴

Pero sabemos que los géneros y especies de cosas no son infinitos,²⁵ y por ende, tampoco lo serán los géneros y especies de movimientos. Como lo que mueve ha de mover según algún género o especie de movimiento, siendo éstos finitos, debemos concluir que no podemos remontarnos hasta el infinito en la serie de motores a su vez movidos, sino que tiene que darse algún primer movente inmóvil.²⁶

D) In VII Physicorum, lectio 12

La lección precedente trata acerca de la posibilidad de que el primer motor sea *movens seipsum*, pero no entramos a detallar el desarrollo de tal cuestión, pues no afecta al núcleo de la argumentación que nos interesa.

Después de los tanteos anteriores, en la *lectio* XII, Santo Tomás nos ofrece una conclusión definitiva: *el primer motor es Dios, Uno y Eterno*:

«Necesse est ergo omnino quod primum movens sit unum et perpetuum. Movens autem immobile quod movetur per accidens, non est perpetuum, ut supra (n. 5) dictum est. Relinquitur ergo quod primum movens sit omnino immobile, et per se et per accidens.»²⁷

²⁴ Cfr. *In Physic.* lib. V, lect. 6, n. 2 y ss.

²⁵ Cfr. *ibidem*, lib. III, lect. 12, n. 5.

²⁶ Cfr. *ibidem*, lib. VIII, lect. 9, n. 10.

²⁷ *In Physic.* Lib. VIII, lect. 12, n. 8, ed. Marietti.

Con estas palabras, llegamos al *término* de la vía *ex motu* tal como puede encontrarse en estos *Comentarios a los Libros de la Física*.

Finalmente, podemos destacar que, en éstos, la causalidad del primer motor para Aristóteles, es a modo de *causa eficiente*, mientras que en el *Metaphysicorum*, será concebida como *causa final*.

3. In XII Metaphysicorum

Tampoco en esta obra encontraremos una formulación precisa de la *via ex motu*. Las consideraciones desarrolladas en las lecciones V y VI pueden ser de algún modo asimiladas a la primera vía, en cuanto parten del movimiento para demostrar la sempiternidad de la primera *substantia movens*, dando por descontada su existencia.

a) In XII Metaphysicorum, lectio 5

Exponiendo al Filósofo, dice Santo Tomás que si todo es corruptible, ninguna substancia es sempiterna, nada será sempiterno: lo cual es imposible.²⁸ Tiene que darse una sustancia que haya existido siempre. Esto lo prueba Aristóteles recurriendo a la eternidad del movimiento. Es imposible que éste comience a ser (*de novo incepisse*), se haga (*fieri*), o se corrompa, dejando de ser totalmente alguna vez (*desistiturum esse*).

Se ha visto en *In VIII Physicorum* que el movimiento es eterno *simpliciter*. Y, por tanto, también lo es el tiempo, número de lo anterior y posterior en el movimiento. Para sostener, pues, la eternidad del tiempo y del movimiento, se ha de suponer una sustancia eterna que dé razón de ambos.

—El primer motor es acto puro

²⁸ «Substantiae sunt primae inter entia, ut supra ostensum est. Destructis autem primis nihil remanet aliorum. Si igitur nulla substantia est sempiterna, sed omnes sunt corruptibiles, sequetur quod nihil sit sempiternum, sed 'omnia sint corruptibilia', idest non semper existentia. Sed hoc est impossibile, ergo necesse est esse aliquam substantiam sempiternam» (*In XII Metaph.*, lib. XII, lect. 5; n. 2489, ed. Marietti).

En el punto siguiente Aristóteles hará un gran progreso: no sólo es necesario que la Primera Sustancia sea eterna, también lo es que sea *Acto Puro*:

«Ostendit ulterius, quod oportet ad sempiternitatem Motus, quod non solum sit aliqua substantia sempiterna movens et agens, sed etiam '*quod eius substantia sit actus*'. Dicit ergo, quod neque est sufficiens ad sempiternitatem motus, si substantia sempiterna agat, sed tamen secundum suam substantiam sit in potentia; sicut si ponamus prima principia esse ignem aut aquam secundum positionem antiquorum naturalium: non enim poterit esse motus sempiternus. Si enim sit tale movens, *in cuius substantia admiscetur potentia, contingit id non esse. Quia quod est in potentia contingit non esse*. Et per consequens continget quod motus non sit, et sic motus non erit ex necessitate, et sempiternus. Relinquitur ergo, quod oportet *esse aliquod primum principium motus tale cuius substantia non sit in potentia, sed sit actus tantum*.» (In *Metaph.*, lib. XII, lect. 5, n. 2494.)

El proceso demostrativo sigue igualmente vigente aun eliminando el presupuesto de que haya un movimiento sempiterno: en cualquier caso, el Primer Motor debe ser Acto Puro.

—El primer motor es inmaterial

Lo mismo sucederá con la siguiente conclusión de Aristóteles:

«... oportet huiusmodi substantiam '*esse immaterialem*'. Dicit ergo, quod amplius ex praedictis sequitur, quod huiusmodi substantias, quae sunt principia motus sempiterni, oportet esse sine materia. Nam materia est in potentia. Oportet igitur eas esse sempiternas, si aliquid aliud est sempiternum, utpote motus et tempus. Et sic sequitur quod sint in actu.»²⁹

La utilización del plural al referirse a la sustancia sempiterna no anula la validez de esta demostración. Más adelante trataremos este particular con detalle.

A partir del número 2496 de estos Comentarios, Santo Tomás expresará su propia opinión. Claramente afirma que, para todo este proceso, Aristóteles no ha dudado en dar por supuesto que el

²⁹*Ibidem*, n. 2495.

tiempo y el movimiento son eternos. Las razones aducidas en el *VIII Physicorum* no son demostraciones *simpliciter*, sino sólo *probabiles rationes*, dirigidas seguramente contra los antiguos filósofos naturalistas. Pero el Aquinate afirma taxativamente que las argumentaciones de Aristóteles acerca de la Eternidad e Inmaterialidad de la Primera Sustancia son válidas.³⁰

—«Prueba ex novitate mundi»

Precisamente, del error del Filósofo arranca Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios. Si el mundo no es eterno, ni por tanto el tiempo y el movimiento, es necesario que haya sido producido en el ser por algún preexistente. Mas si éste tampoco fuese eterno, a su vez debería haber sido puesto en el ser por otro. Pero, como se ha probado fehacientemente más arriba, no podemos continuar hasta el infinito. De donde, es necesario afirmar la existencia de alguna Sustancia Eterna, Acto Puro, sin mezcla alguna de potencia y, en consecuencia, inmaterial,³¹ Primer origen del mundo, del movimiento, del tiempo.

b) In XII Metaphysicorum, lectio 6

Ya hacia el final de esta lección, encontramos una exposición clara y detallada de la Primera Vía, si bien no exenta de connotaciones astronómicas:

«Concludit ex praedictis ‘perpetuitatem motoris immobilis’. Cum enim omne quod movetur, ab alio moveatur, ut in physicis probatum est; si caelum est perpetuum, et motus est perpetuus, *neesse est aliquod esse movens perpetuum*. Sed quia in ordine mobilium et moventium *inveniuntur tria*, quorum ultimum est quod movetur tantum, supremum autem est movens quod non movetur, medium autem est quod movetur et movet; *neesse est quod ponatur aliquod sempiternum movens quod non movetur*. Probatum est enim in octavo Physicorum, quod cum non sit abire in infinitum in moventibus et motis, oportet devenire in *aliquod primum movens immobile*: quia et si

³⁰*Ibidem*, nn. 2496, 2497, 2498.

³¹*Ibidem*, n. 2499.

deveniatur in aliquod movens seipsum, iterum ex hoc oportet devenire in aliquod movens immobile, ut ubi probatum est.»³²

Aunque en este texto se llega a una conclusión ya vista varias veces en las páginas precedentes, sin embargo tiene interés por presentar un matiz nuevo: Aristóteles recurre aquí a una clasificación de los moventes y los móviles, para probar la existencia del Primer Motor Inmóvil. Dicha clasificación hace más explícito el esquema físico, siempre latente, en sus diversas exposiciones de la vía *ex motu*.

En el orden de los seres móviles y moventes *inveniuntur tria*, nos dice el Filósofo. El grado supremo es el ente que mueve permaneciendo inmóvil. El inferior: todos aquellos seres que son movidos por otro. El *medium* es un ente que mueve y a la vez es movido.³³ Aceptamos sin dificultades los dos primeros «géneros de seres con respecto al movimiento», pero sin duda, este último nos produce sorpresa. No hemos de olvidar que Santo Tomás está exponiendo simplemente a Aristóteles, sin pronunciarse sobre este ser automoviente. Este *movens seipsum* en la concepción aristotélica se corresponderá con el primer cielo, realidad intermedia entre Dios y las criaturas, que participa de las características de ambos.³⁴

4. Lectura super Evangelium S. Ioannis. Prologus

«Alii vero venerunt in cognitionem Dei ex eius aeternitate. Viderunt enim quod quidquid est in rebus, est mutabile; et quanto aliquid est nobilius in gradibus rerum, tanto minus habet de mutabilitate: puta, inferiora corpora sunt secundum substantiam et secundum locum mutabilia; corpora vero caelestia, quae nobiliora sunt; secundum substantiam immutabilia sunt; secundum autem locum tantum moventur. Secundum hoc ergo evidenter colligi

³²In *Metaph.*, XII, lect. 6, n. 2517, ed. Marietti.

³³*Idem.*

³⁴ Para un estudio más detenido de esta cuestión, puede verse: E. BERTI, *Studi Aristotelici*, L'Aquila, ed. Japadre, 1975, pp. 143-157.

potest, quod primum principium omnium rerum, et supremum et nobilius, sit immobile et aeternum.»³⁵

Esta prueba podría ser asimilada a la vía *ex motu*, aunque es evidente que no se trata de una formulación rigurosa de la primera vía, sino de una ampliación y elevación de la misma, combinada con elementos de la 2.^a, 3.^a y 4.^a vías. En palabras de Fabro, «en el prólogo a la *Lectura in Ioannem* esta 1.^a vía del movimiento se convierte en el *modo* de la mutabilidad y tiene un procedimiento más conciso, aunque el fondo permanezca aún aristotélico, mas no sin la inclusión de elementos estoicos. El punto de llegada formal (término de la vía) es aquí no sólo el Motor inmóvil, sino también, y principalmente, el Eterno».³⁶

5. Compendium Theologiae, cap. 3

«Circa essentiae quidem divinae unitatem primo quidem credendum est Deum esse; quod ratione conspicuum est. Videmus enim *omnia quae moventur, ab aliis moveri: inferiora quidem per superiora, sicut elementa per corpora caelestia; et in elementis quod fortius est, movet id quod debilius est; et in corporibus etiam caelestibus inferiora a superioribus aguntur. Hoc autem in infinitum procedere impossibile est. Cum enim omne quod movetur ab aliquo, sit quasi instrumentum quoddam primi moventis, si primum movens non sit, quaecumque movent, instrumenta erunt. Oportet autem, si in infinitum procedatur in moventibus et motis, primum movens non esse. Igitur omnia infinita moventia et mota erunt instrumenta. Ridiculum est autem etiam apud indoctos, ponere instrumenta moveri non ab aliquo principali agente; simile enim est hoc ac si aliquis circa constitutionem arcae vel lecti ponat serram vel securim absque carpentario operante. Oportet igitur primum movens esse, quod sit omnibus supremum; et hoc dicimus Deum.»*

En esta obra, cronológicamente posterior a todas aquéllas donde aparecen las diversas vías, quiso el Aquinate que tan sólo permaneciese la primera, quizás por ser la más evidente.

³⁵ *In Ioann. Ev.* Prologus, n. 4, ed. Marietti.

³⁶ C. FABRO, *L'uomo e il rischio di Dio*, Roma, Studium, 1967, p. 144, nota 3.

En este texto advertimos una descripción inductiva más amplia del inicio de la vía: un breve elenco de movimientos subordinados que se observan en la naturaleza.

Con respecto a anteriores formulaciones, también se hace más explícito otro matiz: *inferiora quidem per superiora*. Esta gradación entre motores y movidos le facilitará el paso a lo que constituye el núcleo central del capítulo: los motores intermedios son instrumentos. De aquí toma su fuerza demostrativa. Si prolongamos indefinidamente la serie de motores movidos, todo será instrumento; mas es absurdo suponer un instrumento sin causa principal, como si fuese posible que un cofre o una cama pudieran ser contruídos por una sierra o un hacha sin el concurso de un carpintero. Tan evidente resulta, que el Doctor Angélico apostilla con decisión: *ridiculum est autem etiam apud indoctos*.

D. OBJECIONES A LA PRIMERA VÍA

La vía del movimiento ha sido objeto de numerosas objeciones desde puntos de vista bien diversos. Podemos clasificar las dificultades que se le han planteado, de acuerdo al elemento de la vía que rechazan. Así obtendremos cuatro grupos de doctrinas que niegan la validez de la prueba:

- 1) Los que no admiten el punto de partida.
- 2) Los que niegan el primer principio.
- 3) Los que niegan el segundo principio.
- 4) Los que van directamente contra la conclusión de la prueba.

1. Objeciones al punto de partida

a) La primera vía parte de la experiencia sensible externa del movimiento de las cosas. Para algunas corrientes filosóficas, esto determina un defecto capital que la invalida. Se trata de aquellas doctrinas que se fundan en el principio inmanentista y en las que se advierte un uso exclusivo de la *via interioritatis*. Afirmarán que el argumento del movimiento, tal como viene expuesto en las obras de Santo Tomás, no puede tener valor probativo, porque es una vía de la exterioridad, de la objetividad, tiene un carácter físico y no es lo suficientemente radical.

Para estos autores, la demostración de la existencia de Dios debería apoyarse, como punto de partida, en algo dado a la experiencia interna, racional, del hombre: en el *cogito*, en las ideas, en el yo siento, vivo, etc. Esta postura la encontramos, por ejemplo, desde el racionalismo filosófico instaurado por Descartes —que adquiere su culminación en *negō experientiam* de Spinoza— hasta las formas más recientes de las filosofías de la inmanencia.

b) Más arriba ya nos hemos referido a la objeción del supuesto carácter físico de esta prueba. Esta dificultad presenta poca consistencia. El punto de partida es, en efecto, físico, pertenece al orden cosmológico, al dominio de lo experimentable, pero no es

una vía física, sino metafísica desde el momento en que el dato inicial es entendido bajo la luz de principios metafísicos.

2. Objeciones al primer principio

La proposición *quidquid movetur ab alio movetur*, es impugnada — en lo que se refiere al *movimiento físico*— por los mecanicistas y dinamistas. En lo que se refiere al *movimiento espiritual*, es contestada por Suárez y algunos escolásticos.

a) Dificultades aducidas por los mecanicistas

Éstos proceden de Descartes, y en la antigüedad, de Demócrito. Descartes, con su reducción de la ciencia a la física y de la física a la mecánica, construyó un sistema en el que la fundamentación del movimiento carece de todo sentido. Para él, todo movimiento no es más que movimiento local, y éste no es considerado como acto de un móvil, sino como *estado* de un cuerpo. Al estado de movimiento se opone el estado de reposo. Con dos únicos principios pretende explicar el variado y multiforme dinamismo del ser. Se trata del principio de *conservación de la energía* (en todo sistema cerrado, como el mundo, la cantidad de movimiento permanece constante), y el *principio de inercia* (ningún cuerpo puede modificar por sí solo su estado de reposo o de movimiento).³⁷ Además, afirmará que Dios puso, al comienzo, una cantidad de movimiento constante en las cosas, y lo conserva como conserva estas mismas cosas. Por su concepción filosófica rechaza la cuestión de las relaciones del movimiento con el ser y, por consiguiente, la del origen del movimiento, para pasar a considerar solamente sus transformaciones. Esta manera de pensar ha influido en muchos físicos modernos.

Según este esquema, este autor se preguntará tan sólo cuál es la causa de la «transmisión del movimiento», esto es, del paso del estado de reposo al estado de movimiento. Pero no buscará la

³⁷ Para el principio de conservación, cfr. Descartes, *Principes*, II, 36, y para el principio de inercia, cfr. *Principes*, II, 37; *Le Monde*, VII.

causa de la continuación del movimiento. Así, la actual moción *ab alio* pierde su sentido.

La presente concepción cartesiana se estrella contra imposibles metafísicos, y ha sido desmentida, en el campo de la ciencia física, en numerosas ocasiones.³⁸

b) Dificultades aducidas por los dinamistas

El principal de estos autores es Leibniz. La objeción al primer principio de la prueba es opuesta a la de los mecanicistas. Sostienen que el movimiento no es comunicado «desde fuera», y precisamente por esto, no ven la necesidad de un motor exterior, concibiendo la actividad de los cuerpos como plenamente autónoma.

Según Descartes, la esencia de los cuerpos es la *extensión*. Para Leibniz, es la *fuertza*. La mónada es una unidad autárquica, no necesita de nada exterior; está constituida por la *fuertza*, y va desplegando internamente sus propias posibilidades. Por tanto, no debemos apelar a un motor exterior para explicar el movimiento; el principio *omne ab alio movetur* no tiene sentido. Las cosas se mueven por sí mismas. La prueba de la existencia de Dios sólo será posible, si buscamos en la armonía de la multiplicidad infinita de los movimientos monádicos, la necesidad de que alguien así lo haya establecido.

c) Objeciones al primer principio, entendido en cuanto movimiento espiritual

Como reacción frente a ciertas exageraciones de la *motio ab alio* por parte de algunos escolásticos como Godofredo de Fontaines, que puso en peligro el movimiento propio de la voluntad y la libertad humana, se inicia una teoría, también entre los escolásticos, que niega la universalidad de este principio.

El principal representante es Francisco Suárez,³⁹ que no considera necesaria la *motio ab alio* para el tránsito de la voluntad desde

³⁸ Por ejemplo, en H. POINCARÉ, *La Science et l'Hypothèse*, pp. 112-119.

el último estadio de potencialidad, el *actus virtualis*, a la actividad o *actus formalis*. En consecuencia, rechaza también la prueba del movimiento para la existencia de Dios. Esta postura es una versión moderada del dinamismo, aunque la formulación suareciana del «acto virtual», por el que cree poder explicar que la voluntad puede pasar al acto sin una moción divina, es cronológicamente anterior a la de Leibniz.

Podemos responder a estas objeciones por dos caminos diversos. Por una parte: si el «acto virtual» es distinto de la acción (acto segundo) que deriva de él ¿hay o no hay devenir en él? Este *fieri*, que media entre el acto virtual y el acto formal, supone una potencia activa que no era su actividad. El actor virtual no obraba, sino que solamente podía obrar. Y entonces ¿cómo el acto virtual se redujo al acto segundo que no tenía? Decir que es por sí mismo es poner un comienzo absoluto, cosa que repugna: lo más no sale de lo menos. Por consiguiente, el acto virtual debe haber sido reducido a acto por un motor extrínseco, que en último término, debe ser él mismo su propia actividad, no pudiendo estar sujeto a ningún devenir.

Por otra parte, debemos advertir que la proposición *omne quod movetur ab alio movetur*, tiene su aplicación y cumplimiento en el ámbito del *movimiento*; no ha sido formulada para explicar la *actividad* en sí misma. En otras palabras: cuando afirmamos que todo lo que se mueve es movido por otro, el movimiento es entendido como acto del móvil, es decir, como acto de un ente en potencia en cuanto está en potencia. No se pretende entenderlo como acto del motor, esto es, como actividad de una causa eficiente o final.

En definitiva, podemos concluir que esta vía será negada por todos aquéllos que no aceptan el primer principio en que se apoya, como consecuencia de no admitir en sentido pleno la distinción real del acto y la potencia.

³⁹ Además del Doctor Eximio, pueden considerarse defensores de esta postura a John Duns Scoto, Durando, Pedro Auréolo, Nicolás de Autricuria y Pedro de Ailly.

A los autores arriba mencionados podríamos añadir a Ockham y los nominalistas, y en nuestros días, a los marxistas, quienes al considerar la vida como actividad inmanente, no entienden el *ab alio movetur* por su errada concepción de la materia, entendida como autocreadora; aunque no lo expresen así, podemos decir que consideran la potencia como acto imperfecto o virtual.⁴⁰

También debe destacarse que la negación del principio con que Santo Tomás ilumina el hecho del movimiento, para elevarse a Dios, o lo que es lo mismo, la afirmación de que un ser puede pasar por sí mismo de la potencia para estar en movimiento, al acto de movimiento, no solamente equivale a concebir la potencia de manera muy diversa a Aristóteles y Santo Tomás, sino que también supone negar el principio de causalidad y la validez misma del principio de no-contradicción.

3. Objeciones al principio de que es imposible un proceso al infinito

Las dificultades planteadas al segundo principio son menos numerosas. Recordemos que este principio sostiene que es necesario detenerse en un motor, primero en la serie de motores esencial y actualmente subordinados. Ya hemos dicho que no se trata de la serie de motores accidentalmente subordinados en el pasado; pues no se puede demostrar la necesidad de que se detenga en esta serie, solamente se demuestra la necesidad de salir de ella (cfr. *S. Th.* I, q. 46.).

La objeción que se puede hacer es la misma que se planteó Aristóteles: ¿no puede haber *círculo en las causas*, de modo que el primer motor sea móvil en un género diferente de movimiento de aquél en el que es motor? Así, por ejemplo, en el ámbito de la volición, ocurre que la inteligencia pone a la voluntad en el orden de especificación presentándole el bien, y a su vez, es movida por la voluntad en el orden de ejercicio, que la aplica a considerar o pensar. A esta objeción debe responderse que *causae ad invicem sunt*

⁴⁰ Cfr. C. FABRO, *L'uomo e il rischio di Dio*, p. 145.

causae in diverso genere. No puede haber círculo en un mismo género de causalidad. Aquello de lo que una cosa depende desde un determinado punto de vista, no puede, desde el mismo punto de vista, ser dependiente de esta cosa. La causa tendría y no tendría lo que necesita para causar. Si el calor de la tierra depende de la radiación del calor solar, éste no puede depender de aquél. Si la inteligencia es aplicada a su acto por la voluntad, ésta no puede depender, desde el mismo punto de vista, de la inteligencia (en el ejemplo arriba referido se ve que una y otra actúan como causa bajo aspectos distintos). Ahora bien, el primer motor requerido en el orden de la causalidad eficiente, tanto para los movimientos espirituales como físicos, debe en cuanto primer motor existir por sí. Sólo lo que es por sí, puede obrar por sí, porque el obrar supone el ser, y el modo de obrar el modo de ser. No puede, pues, depender ni en su ser, ni en su acción, de ninguna de las causas subordinadas, ya que todas estas causas, para obrar, presuponen tanto el ser como la acción del Primer motor.

4. Objeciones planteadas a la conclusión de la vía

El ataque más fuerte a la conclusión de la primera vía tomista procede de Kant. La antítesis de su cuarta antinomia declara contradictoria la noción de un motor inmóvil. Aduce que, como ser inmóvil, debería existir fuera del mundo de la movilidad. Como motor debe pertenecer al reino de lo móvil, pues al entrar en relación con el mundo admitiría un comenzar a estar en el tiempo y, por consiguiente, en el mundo, lo que va contra la hipótesis anterior.

Pero debemos advertir que la demostración kantiana supone que Dios entra en relación con el mundo al obrar, y que esta acción divina *comienza* en un momento determinado, por tanto, mide a Dios por la temporalidad y no por la eternidad. Esto, a su vez, descansa en otro supuesto también falso: concibe a Dios como un ser en potencia que pasa al acto al mover. Con la manifestación de ambos errores nos vemos libres de la objeción, al tiempo que resplandece, una vez más, el fundamento último de la demostración tomista de Dios: la doctrina del acto y la potencia.

Este primer motor no puede estar sujeto a ningún devenir, es trascendente, esencialmente distinto al mundo, que es esencialmente cambiante. Si tenemos en cuenta, además, que este primer motor no es sólo el de los cuerpos, sino también el de las inteligencias y las voluntades, se tiene ya al Dios personal, *in quo vivimus, movemur et sumus*.⁴¹

⁴¹ Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dios. I. Su existencia*, Madrid, Palabra, 1976, pp. 221-229.

II.
LA SEGUNDA VÍA

A. EXPLICACIÓN GENERAL

La segunda vía procede a partir de la razón de causa eficiente. Percibimos que en las cosas sensibles hay un determinado orden entre las causas eficientes. Así por ejemplo, en este momento mi pluma causa la escritura de las letras sobre el papel; a su vez, mi mano causa el movimiento de la pluma. El movimiento de la mano es causado por la coordinación de determinados nervios y de algunos músculos; los que, por su parte, son movidos por mi voluntad. Otro ejemplo: imaginemos un marino escrutando el horizonte con su catalejo. Aquí el catalejo se sostiene gracias a la mano del marino. El marino, por el maderamen de la cubierta. La cubierta, por el armazón del navío. El navío, por el océano. El océano, por el globo terrestre; éste, por el sol. El sol por un centro de atracción superior. También podemos pensar en los factores que intervienen en el crecimiento y conservación de un árbol: la semilla originaria, las condiciones de humedad y fertilidad del terreno, la acción de la luz solar, las sustancias químicas que le sirven de alimento... pero, por más que busquemos, no hallamos cosa alguna que sea causa eficiente de sí misma, pues en este caso —como el obrar sigue al ser— se daría el imposible de que algo sería antes de sí mismo.

Tampoco es posible prolongar indefinidamente la serie de causas eficientes, pues en todas las causas eficientes ordenadas, la primera es causa de la media, y la media causa de la última. No importa que sean varias, o muchas, las causas medias. Sabemos que si se quita la causa, desaparece el efecto. Por tanto, si no hubiera una primera causa eficiente, no se darían ni las causas medias, ni el último efecto; lo que es evidentemente falso. Así, tenemos que concluir que es necesario que exista una primera causa eficiente incausada, a la que todos llamamos Dios.

El nervio de esta argumentación consiste, pues, en el hecho de que el orden y subordinación de las causas exige la existencia de una causa primera.

B. LA SEGUNDA VÍA EN LA *SUMMA THEOLOGIAE* Y SU ANÁLISIS

En el proceso de la demostración de la existencia de Dios, esta vía debe ser considerada en cierto modo como la más apropiada, puesto que a Dios —como causa primera y trascendente— le conviene el ser causa eficiente. Sin la actividad de esta Causa Primera Trascendente todo el círculo de las causas segundas, que observamos en todos los órdenes del universo, se tornaría inoperante.⁴² En realidad, a esta vía podrían reducirse las demás, ya que todas ellas descansan en que Dios es causa eficiente primera de todo el universo.

En la elaboración de esta vía, Santo Tomás se inspiró en Aristóteles, pero teniendo presentes las interpretaciones de Avicena, ya que el Filósofo, con su creencia en la eternidad del mundo no llegó a concebir correctamente la causalidad eficiente.⁴³

También esta vía es expuesta con magistral claridad en la *Suma Teológica*:

«Secunda via est ex ratione causae efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium: nec tamen invenitur, nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius; quia sic esset prius seipso, quod est impossibile. Non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum. Quia in omnibus causis efficientibus ordinatis, primum est causa medii, et medium est causa ultimi, sive media sint plura sive unum tantum: remota autem causa, removetur effectus: ergo, si non fuerit primum

⁴² Cfr. C. FABRO, *L'uomo e il rischio de Dio*, pp. 145-146.

⁴³ «Spostando el problema dall'ordine del moto a quello della causalità efficiente, (la seconda via) permette al metafisico di porre un problema genuinamente metafisico: cioè, come è possibile che alcuni enti siano causa di altri enti? Avicenna aveva visto chiaramente che, comunque la intendiamo, la nozione di causalità efficiente partecipa, almeno analogicamente, della nozione de creazione. Essere causa efficiente è essere una causa dell'essere». (E. GILSON, *Elementi di Filosofia Cristiana*, p. 99). Cfr. también *ibidem*, pp. 122-123, nota 33. Este aspecto de las causas eficientes nos hace ya entrever la legitimidad e idoneidad de esta vía para llevarnos al conocimiento de la Primera Causa Incausada.

in causis efficientibus, non erit ultimum nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens: et sic non erit nec effectus ultimus, nec causae efficientes mediae: quod patet esse falsum. Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam: quam omnes Deum nominant.»⁴⁴

La estructura de esta vía es muy similar a la primera. Así, también podemos dividir la demostración en cuatro pasos sucesivos:

- 1) La elección de un punto de partida.
- 2) La formulación de un primer principio interno a la demostración: «nada es causa eficiente de sí mismo».
- 3) La formulación de un segundo principio: «es imposible proceder al infinito en las causas eficientes».
- 4) Apoyándose en los pasos anteriores, se llega al término de la vía: hay una causa eficiente primera, ésta tiene que ser Dios.

1. El punto de partida

Hemos visto que la primera vía arrancaba del movimiento *como acto del móvil*; consideraba, pues, a los seres del mundo como sujetos pasivos, potenciales, que sufrían la acción de otros. Esta vía, en cambio, parte de la *actividad del motor*, de la existencia de causas eficientes esencialmente subordinadas, que obran actualmente para la producción de un efecto.⁴⁵

En la manera de comenzar su formulación —*invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium*—, Santo Tomás quiere poner de relieve que conocemos las causas eficientes por nuestra experiencia sensible.

Esta experiencia consiste en la observación de los entes y de sus cualidades: de algunos se derivan otros entes y otras cualidades. Cuando vemos que A produce la presencia de B, percibimos inmediatamente que A es causa de B, e incluso vemos por qué es su causa. Cualesquiera que sean los entes en cuestión, todo suce-

⁴⁴S. Th., I, q. 2, a. 3.

⁴⁵ En ocasiones, se confunde a la segunda vía con la vía *ex motu*, pero el movimiento y la causalidad difieren formalmente y no pueden ser identificados.

de como si A diese a B algo que posee y que B no tiene. El ejemplo, sencillo y clásico, de las bolas de billar ilustra lo que estamos diciendo: si la bola A se mueve y la B está quieta, cuando A golpea a B, ésta comienza también a moverse. Entonces decimos que A es causa eficiente del movimiento de B, porque le ha comunicado parte de su propio movimiento. Como el fuego, que quema porque hace que un objeto combustible se convierta también en fuego y queme a su vez.

La segunda vía no parte de los efectos de las causas, situados pasivamente en el término del devenir, sino que parte de la actividad de un orden de causas eficientes. Santo Tomás nos ofrece ejemplos bien claros de estos órdenes subordinados: *Sicut anima movet calorem naturalem, quo moventur nervi et muscoli, quibus moventur manus, quae movent baculum, quo movetur lapis; in his enim quodlibet posteriorum per se dependet a quodlibet praecedentium*. Este es un orden de causas eficientes esencialmente subordinadas *in causando*, que obra en acto para la producción de un efecto, como es el simple movimiento de la piedra. En este caso la primera vía partiría del movimiento de la piedra (móvil); la segunda, de esa serie de causas eficientes (motores) que lo producen. Allí donde se encuentre actividad motora, causalidad eficiente en ejercicio dependiendo de otras actividades o causalidades, puede iniciarse una ascensión a Dios por la segunda vía.

Así pues, la segunda vía parte de una experiencia sensible propia y peculiar. Aunque entre los ejemplos de series de causas eficientes haya motores y movidos, consideramos distintos aspectos: una es la experiencia de que algo se mueve, y otra es comprobar que un ente causa, comunica a otro algo de su actividad; y que éste hace lo propio con un tercero, creándose una serie de eficiencia.

Debe advertirse que si el punto de partida fueran los efectos de las causas eficientes,⁴⁶ sucedería que:

⁴⁶ Esta parece ser la posición que adoptan SERTILLANGES, LORTAL y, con ciertas limitaciones, GARRIGOU-LAGRANGE (cfr. *Dios. I. Su existencia*, Madrid, Palabra, 1967, pp. 231-233).

1) si tales efectos se conocen en cuanto se producen o devienen, y se aplica a ellos el principio *non est possibile quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius*, seguido del principio de la imposibilidad del proceso al infinito, no puede decirse que esta vía difiera de la primera;

2) si tales efectos se toman en sí mismos como contingentes, por tener la posibilidad de no ser, también pierde su autonomía esta vía, identificándose con la tercera.

2. Primera proposición:nada es causa eficiente de sí mismo

A las causas de las que venimos hablando les llamamos eficientes porque «producen algo», es decir, hacen pasar al acto lo que antes estaba en potencia. Como enseña Aristóteles,⁴⁷ el agente es el principio extrínseco que produce de algún modo la unión de la forma con la materia; con esa unión ya hay un ente completo. Por tanto, podemos afirmar que el agente causa la aparición de una realidad nueva.

La verdad del primer principio en el que se apoya esta vía se prueba inmediatamente. Como para causar es preciso ser, afirmar que alguien es su propia causa, equivaldría a decir que alguien puede ser anterior a sí mismo, lo que es, a todas luces, contradictorio. Luego, si alguna causa es, además, causada no puede ser ella misma quien se cause. Por tanto, la causalidad de una causa depende de otras causas superiores y, a su vez, en éstas sucederá lo mismo. Este principio sirve para entender el hecho metafísico de la *causalidad causada*. Se forma, así, un orden de causas eficientes actualmente subordinadas *in causando*.

3. Segunda proposición:es imposible proceder al infinito en las causas eficientes

La razón de tal imposibilidad está en que, si se diese el proceso infinito, no habría una primera causa, y por tanto, tampoco nin-

⁴⁷ Vid. *Metaph.*, XII; lect. 4, n. 1070a, 26ss.

guna otra. En efecto, en todo orden de causas esencialmente subordinadas en el obrar, la primera es causa de la intermedia, y ésta de la última (sea una, o sean varias las intermedias). Por tanto, si no existe la primera, no existe la actividad de la intermedia ni de la última.

No nos extenderemos en la explicación de este principio porque ya lo hemos visto al tratar del tercer paso de la primera vía. Simplemente debe hacerse notar que el fundamento de esta argumentación se encuentra en que las causas esencialmente subordinadas en el obrar no son actos completos en el orden operativo, sino que se comportan como estando en potencia para causar. Precisamente por esto, se requiere una causa primera, que no sea indeterminada ni esté en potencia, sino siempre en acto respecto al influjo causal. Este tipo de causas, esencialmente subordinadas en el obrar, no causan sino en cuanto reciben el actual influjo para causar. Por esto, de la misma manera que suprimiendo el influjo de la causa inmediata o última en la serie (dato inicial de la vía que nos ocupa) se suprime su efecto, y suprimidas las causas intermedias se suprime la última; así también, suprimida la primera se suprimen las intermedias, la última y el efecto.

Para mejor poner en relación este paso con el esquema general de la prueba, conviene advertir que la Naturaleza, y todas las causas intermedias —a las que se conoce con el nombre de *causas segundas*—, son *instrumento* de Dios. Sin lugar a dudas, la causa segunda, considerada en su propia esfera, es y se llama causa principal de su efecto específico. Así, el sol es causa de la luz y del calor; el padre, del hijo; el artista, de su obra. Con esto es suficiente para satisfacer al conocimiento empírico y científico, que se limita a conocer y fundamentar los fenómenos.

Pero, hemos de decir con Fabro que: «Para el conocimiento metafísico resulta una *jerarquía de causas*, o sea, una secuela de dependencias en el espacio y en el tiempo, que es una serie de dar y recibir: si esta serie no tuviese un comienzo —o fundamento— absoluto, que es la Causa Primera, sino que se prolongase hasta el

infinito, la relación *dar* y recibir no podría nunca fundarse en un dar originario, que no tenga por fundamento un recibir...».⁴⁸

Este dar originario —que no tiene por fundamento un recibir— es otra descripción de lo que hemos llamado Primera Causa eficiente, que es Incausada. Éste será el único fundamento posible para la jerarquía o serie de causas eficientes.

4. Término de la vía

Ya estamos en condiciones de llegar a la conclusión o término de esta segunda vía: ese determinado orden de causas eficientes que vemos en el mundo, nos hace saber que existe una causa eficiente primera. Como ser la primera causa eficiente está contenido en el significado del término «Dios», entonces: Dios existe.

En consecuencia, es preciso concluir en la necesidad de la existencia de una primera causa eficiente, cuya actividad no es causada ni por sí misma —porque es imposible—, ni por otra causa. La conclusión de la segunda vía tomista es, pues, la existencia de Dios bajo la formalidad de primera causa eficiente a ninguna otra subordinada en el obrar.⁴⁹

De manera gráfica alega Sertillanges:

«Tomad por separado cada una de las influencias cósmicas necesarias para la conservación de un animal: os encontraréis con que cualquiera de ellas es a su vez el resultado de una serie de causas ordenadas conocidas o desconocidas, pero de cuya existencia no se puede dudar; y esta serie os permitirá remontaros de eslabón en eslabón, ya no se diga en el pasado sino en el mismo presente, hasta una primera fuente de actividad, sin la cual, ni el animal del que hablamos, ni las operaciones de su vida, ni ninguna de las causas que lo condicionan podrían subsistir.»⁵⁰

⁴⁸ C. FABRO, *op. cit.*, p. 146.

⁴⁹ Cfr. A. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *Tratado de Metafísica. Teología Natural*, 2.^a ed., Madrid, Gredos, 1968, pp. 229-237.

⁵⁰ SERTILLANGES, *Les Sources de la croyance en Dieu*, p. 70.

Vamos, así, a parar a la *fuerza del ser*, a una *causa eficiente suprema* que no tiene necesidad de ser causada ni conservada, que tiene el ser por sí misma, y que posee poder para darlo y conservarlo a las demás; sin la cual no podría darse ninguno de los entes cuya existencia cotidianamente comprobamos.

Las consecuencias de esta vía serán muy similares a las de la primera:

a) Esta Primera Causa será actividad por esencia, ya que no depende en su ejercicio de ninguna otra.

b) Será fuente de toda actividad, o si se prefiere, eficiencia universal de la causalidad.

c) También será fuente del ser en cuanto ser de todas las cosas finitas. Deja subsistir la causalidad unívoca, propia de cada una de ellas, aunque determinándola.⁵¹

d) La Causa incausada —actividad pura sin mezcla alguna de potencialidad—, será su mismo obrar, esto es, Acto Puro. Pero, como el modo de obrar sigue al modo de ser, entonces también será su mismo ser: *Ipsium Esse Subsistens*.

⁵¹ Con lograda claridad, expresa Santo Tomás (cfr. S.Th., I, q. 13, a. 5, ad 1) que, en todas las acciones, el agente no unívoco (Dios) necesariamente precede al agente unívoco, que sin aquél no obraría. Por esto, en las acciones cuyo término propio es el ser, el agente unívoco *non est causa agens universalis totius speciei, alioquin esset causa sui ipsius, cum sub specie contineatur, sed est causa particularis respectu huius individui, quod in participatione speciei constituit*. Es decir, la actividad productora y conservadora del ser en cuanto ser de todos los seres causados, es acción propia de Dios como causa primera y universal; puesto que todas las causas segundas son causas particulares, que explican únicamente en parte que tales seres se causen. Un padre, por ejemplo, no es la causa del ser de su hijo, sino sólo causa de que el hijo se engendre en cuanto esta materia adquiere esta forma: el ser del hijo engendrado es efecto propio de la causa primera (cfr. S.Th., I, q. 104, a1). La causa segunda (el padre) explica cómo este hijo ha sido engendrado. Pero a nadie que preguntara qué es el hombre le satisfaría una respuesta de este tipo: es lo que engendra otro hombre.

C. LA SEGUNDA VÍA EN OTROS ESCRITOS DE SANTO TOMÁS

1. De ente et essentia, cap. IV, n. 27

En el capítulo cuarto de este opúsculo⁵², donde se estudia de qué modo está presente la esencia en las sustancias separadas, encontramos una sucesión de argumentos que bien pueden considerarse como una formulación de la segunda vía:

«Omne autem quod convenit alicui, vel est causatum ex principiis naturae suae, sicut risibile in homine, vel advenit ab aliquo principio extrinseco, sicut lumine in aëre ex influencia solis. Non autem potest esse quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma vel quidditate rei, dico sicut a causa efficiente; quia sic aliqua res esset causa sui ipsius, et aliqua res seipsam in esse produceret, quod est impossibile. Ergo oportet quod omnis talis res, cuius (esse) est aliud quam natura sua, habeat esse ab alio. Et quia omne quod est per aliud reducitur ad id quod est per se, sicut ad causam primam, oportet quod sit aliqua res, quae sit causa essendi omnibus rebus, eo quod ipsa est esse tantum; alias iretur in infinitum in causis, cum omnis res quae non est esse tantum, habeat causa sui esse, ut dictum est. Patet ergo quod intelligentia est forma esse; et quod esse habet a primo ente quod est esse tantum; et hoc est causa prima, quae Deus est.»

Debe decirse que no se trata de una formulación pura de la vía por la causalidad eficiente, ya que también, en esta síntesis, aparecen elementos de la cuarta vía.

El texto de este opúsculo ofrece el peculiar interés de que, muy probablemente, será la primera formulación de una vía tomista para la demostración de la existencia de Dios.

Aunque los presentes argumentos forman parte del desarrollo de un tema bastante distinto de las vías, sin embargo, pueden ser

⁵² Como se ha dicho más adelante, es uno de los primeros escritos del Aquinate; la fecha probable de composición es hacia 1251-1252, cuando bajo la dirección de san Alberto Magno se inició en tareas docentes en el *Studium Generale* de los dominicos en Colonia.

considerados como una válida formulación, pues están expuestos en forma de vía; esto es, se parte de unas consecuencias o efectos, para elevarse al conocimiento de la existencia de la Causa.

Como breves anotaciones a la forma en que aquí está presentada esta vía, pueden destacarse:

- a) El punto de partida es diferente. Aquí se parte de la distinción de lo que, en los entes, surge de los principios de su naturaleza y lo que procede de algún principio extrínseco, como lo son las causas eficientes. Luego, aplicando el principio de causalidad, este punto de partida se restringe a la imposibilidad de que el mismo *ser* sea causado por principios intrínsecos al ente.
- b) En consonancia con el punto anterior, en esta formulación juega un papel importante el argumento de la imposibilidad de que un ente por participación pueda ser *causa sui*. Esto la hace asemejar al texto de la Suma Teológica, distinguiéndola, en cambio, de la formulación del *Contra Gentiles*, como veremos más adelante.
- c) La segunda parte de la demostración arranca de un elemento que ya no es propio de esta vía: *omne quod est per aliud reducitur ad id quod est per se, sicut ad causam primam*. Como es sabido, en este argumento descansa la cuarta vía, la de los grados de perfección.
- d) Encontramos aquí, una vez más, lo que hemos llamado segundo principio en el que se apoya la vía: la imposibilidad del proceso al infinito. Aunque la referencia que se hace de él es muy breve. Este principio pasará a ocupar un lugar de mayor relieve en las obras más aristotélicas de Santo Tomás.
- e) Finalmente, hemos de agregar, que en esta exposición se pone de relieve la realidad más profunda de la segunda

vía, esto es, que Dios es *causa essendi* de todos los entes en los que su ser es distinto de su naturaleza.

2. Summa contra Gentes

a) C.G. I, cap. XIII

En este lugar la segunda vía aparece tratada en forma breve, casi a modo de apéndice de la primera. Sin embargo, este texto nos presenta una formulación completa del argumento por la causalidad eficiente que merece reproducirse íntegramente:

«Procedit autem Philosophus alia via in II Metaphys., ad ostendendum non posse procedi in infinitum in causis efficientibus, sed esse devenire ad unam causam primam: et hanc dicimus Deum. Et haec via talis est. In omnibus causis efficientibus ordinatis primum est causa medii, et medium est causa ultimi: sive sit unum, sive plura media. Remota autem causa, removetur id cuius est causa. Ergo, remoto primo, medium causa esse non poterit. Sed si procedatur in causis efficientibus in infinitum, nulla causarum erit prima. Ergo omnes aliae tollerentur, quae sunt mediae. Hoc autem est manifeste falsum. Ergo oportet ponere primam causam efficientem esse. Quae Deus est.»

Aunque en el correspondiente texto de Aristóteles a quien atribuye la paternidad de esta vía⁵³ encontramos, en efecto, una rudimentaria formulación de ella; sin embargo, allí no se menciona la causalidad eficiente, realidad que no llegó a concebir con precisión el Filósofo.

En este texto encontramos algunas diferencias respecto al lugar paralelo de la Suma Teológica. El esquema de la presente formulación es el siguiente:

- 1) Hay un orden de causas eficientes.
- 2) La primera es causa de la intermedia y ésta de la última.

⁵³ Cfr. ARISTÓTELES, *II Metaph.*, I.^a 2; 994 a. 1-19; cfr. SANTOTOMÁS, *In II Methaph.*, lect. 2, nn. 299-300, nn. 301-304.

3) Si se quita la causa, desaparece lo causado. Por tanto, si quito la primera, la media no será causa.

4) No se puede proceder al infinito, pues en este caso no encontraríamos una primera causa.

5) Si no hay una primera, las medias no serán causa, lo que es manifiestamente falso.

Puede destacarse, en primer lugar, que el punto de partida se sitúa, como decíamos más arriba, en un determinado orden que hay entre las causas eficientes, y no en los efectos. Aquí resalta, por tanto, que se trata de una vía diferente de la vía *ex motu*.

A diferencia del texto de la otra Suma, aquí no se menciona la imposibilidad de que un ente sea *causa sui*, razonamiento que desde el primer momento, sirve allí de base a toda la demostración. Aunque de todas maneras se dé por supuesto, ya que se está aplicando el principio de causalidad.

b) C.G. I, cap. XVI

En este capítulo Santo Tomás explica por qué en Dios no puede haber potencia pasiva. Al final, encontramos una demostración de la existencia de Dios que, si bien no corresponde exactamente a la segunda vía, sin embargo nos parece interesante reproducir porque ayuda a comprender mejor la realidad de las causas eficientes⁵⁴:

«Videmus aliquid esse in mundo quod exit de potentia in actum. Non autem educit se de potentia in actum: quia quod est potentia, nondum est; unde nec agere potest. Ergo oportet esse aliquid aliud prius, quo educatur de potentia in actum. Et iterum, si hoc est exiens

⁵⁴ En esta misma obra podemos hallar a lo largo de los diversos capítulos, un desarrollo muy completo de temas que amplían y perfilan mejor la realidad descrita por la segunda vía. Así, para una más profunda comprensión de ésta, deberían verse: Libro II, cap. 15: Dios es *causa essendi*. Libro II, cap. 21: Crear es exclusivo de Dios. Libro III, cap. 65: Cómo es la causalidad de Dios, y cómo conserva las cosas en el ser. Libro III, cap. 66: Dios causa la causalidad de las causas segundas. Libro III, cap. 67: El orden entre las causas eficientes. Libro III, cap. 70: Coordinación entre Causa Primera y causas segundas.

de potentia in actum, oportet ante hoc aliquid aliud poni, quo reductur in actum. Hoc autem in infinitum procedere non potest. Ergo oportet devenire ad aliquid quod est tantum actu et nullo modo in potentia. Et hoc dicimus Deum.»

Las diferencias con la formulación de la segunda vía son las siguientes:

- 1) El punto de partida se sitúa aquí en que algo pasa de la potencia al acto. Y abarca, por tanto, los puntos de arranque de la primera y segunda vías.
- 2) No se menciona a las causas eficientes, pero se dice que lo que es en potencia no puede obrar (*agere*).
- 3) Tampoco hay una referencia explícita al orden de las causas eficientes actualmente subordinadas. Pero la afirmación de la imposibilidad de proceder hasta el infinito en los entes que actualizan a otros entes, presupone la existencia de este orden.

En resumen, en el presente texto se pone de relieve la realidad metafísica que subyace en la vía de la causalidad eficiente, esto es, la interacción de los principios del acto y la potencia. Podría decirse, en otras palabras, que se trata de una formulación de la segunda vía que discurre a un nivel más profundo, ya que apela a los fundamentos primeros.

En este sentido, debe tenerse en cuenta que pueden realizarse dos lecturas complementarias de la segunda vía.⁵⁵ La primera lectura sería **desde el punto de vista predicamental**: las diversas series causales, sean independientes entre sí —aunque coordina-

⁵⁵ Cfr. J.J. SANGUINETI, *Augusto Comte: curso de Filosofía Positiva*, col. «Crítica Filosófica», Madrid, EMESA, 1977, pp. 214-220.

das en un único cosmos—, o bien constituyan todas una sola serie compleja, requieren la actuación de una primera causa. Esto es independiente respecto a que la ciencia llegue a conocer con exactitud la determinación de todas esas series causales y su modo de producirse, cosa que probablemente escapa a sus posibilidades.

Pero el argumento de la segunda vía, puede también entenderse **desde la causalidad trascendental**, de una manera más profunda, que sin embargo, no excluye ni sustituye a la anterior: toda causa segunda —tomada individualmente o en su ordenación con el resto de las causas—, siempre que produce su efecto propio se subordina *per se* a una causa primera que da el ser juntamente a la causa, a la acción de causar y al efecto. Esa causa primera recibe el nombre adecuado de **causa trascendental**. Este segundo modo de entender la vía, resulta del análisis intensivo de la causación segunda, y no de un simple remontarse a la serie causal. Llega a Dios no sólo como Causa Primera, sino también como causa del ser que los agentes segundos comunican; causa, por tanto, inmediata, creadora y presente en cualquier acción causal secundaria o participada.

Esta segunda lectura de la vía en la causalidad eficiente puede entenderse mejor si se tiene en cuenta el argumento de fondo que lleva a la existencia de Dios creador, a partir del reconocimiento del ser —*actus essendi*— como acto primero de cada ente. En De Potentia, q. 3, a. 5, Santo Tomás explica que:

«Si algo común se realiza en varias cosas, es preciso que sea causado en ellas a partir de alguna causa única; no es posible que aquello común convenga a cada cosa en virtud de sí misma, pues cada una de ellas, según lo que es, se distingue de las demás, y una diversidad de efectos remite a una diversidad de causas. Pero como el ser se halla comúnmente en todas las cosas, que en lo que son se diferencian entre sí, es necesario que el ser no lo tengan en virtud de sí mismas, sino que les venga atribuido por obra de una única causa.»

Llevando este mismo razonamiento no ya a la participación en el ser, sino a la consiguiente comunicación del ser, tenemos la

pluralidad de causas que convienen en la transmisión de un efecto común —el *esse*— además del efecto propio que caracteriza a cada una de ellas, exige y presupone como adecuado fundamento la actuación previa —no temporalmente —de una causa cuyo efecto propio sea el mismo ser de las cosas causadas. Esta causa no puede ser otra que aquella cuya naturaleza consista en la plena subsistencia del Acto de Ser que es Dios. La causa segunda produce la cosa en cuanto “árbol”, “piedra”, “caballo”, etc., pero la Causa primera, Causa de la causa segunda, produce la cosa en cuanto “ente”. Con esta lectura, la segunda vía alcanza así su más honda inteligibilidad.

3. In II Metaphysicorum

En las lecciones segunda y tercera se exponen algunos argumentos que pueden ser asimilados a la segunda vía. Santo Tomás, al hilo del texto de Aristóteles, está tratando de la ciencia metafísica. Afirma que ésta estudia las primeras causas, lo cual no se podría hacer si fuese posible proceder al infinito en las series causales, ya que no existirían esas causas primeras. Tiene que darse un primer principio del ser y de la verdad de todas las cosas. Con este motivo procede a la exposición que nos interesa. Veamos los principales pasos.

a) En la lectio 2:

Para que haya un primer principio no pueden darse infinitas causas.

«Dicit ergo primo: palam potest esse ex his, quae dicentur, quod sit aliquod principium esse et veritatis rerum, et quod causae existentium non sunt infinitae, nec procedendo in directum secundum unam aliquam speciem causae, puta in specie causarum efficientium; nec etiam sunt infinitae secundum speciem, ita quod sint infinitae species causarum. (...)».

En particular, esto tampoco sucede en el género de las causas eficientes:

«Secundo exemplificat in genere causae efficientis; dicens, quod nec possibile est ut causa, quae dicitur unde principium motus, in infinitum procedat: puta cum dicimus hominem moveri ad deponendum vestes ab aëre calefacto, aërem vero calefieri a sole, solem vero moveri ab aliquo alio, et hoc in infinitum.»

b) En la lectio 3:

Es necesario que la primera sea causa de la media y de la última:

«Circa primum sic procedit. Primo proponit quamdam propositionem: scilicet, quod in omnibus his, quae sunt media inter duo extrema, quorum unum est ultimum, et aliud primum, necesse est quod illud quod est primum, sit causa posteriorum, scilicet medii et ultimi.»

La causa siempre es anterior, en el orden, a su efecto.

«Et hanc propositionem manifestat per divisionem: quia si oporteat nos dicere quid sit causa inter aliqua tria, quae sunt primum, medium et ultimum, ex necessitate, dicemus causam esse id quod est primum. Non enim possumus dicere id quod est ultimum, esse causam omnium, quia nullius est causa; alioquin non est ultimum, cum effectus sit posterior causa. Sed nec possumus dicere quod medium sit causa omnium; quia nec est causa nisi unius tantum, scilicet ultimi.»

No importa que sea una o que sean muchas las causas intermedias.

«Et ne aliquis intelligat, quod medium nunquam habeat post se nisi unum, quod est ultimum, quod nunc solum contingit, quando inter duo extrema est utrum medium tantum, ideo ad hoc excludendum concludit quod nihil ad propositum differt, utrum sit unum tantum medium, vel plura: quia omnia plura media accipiuntur loco unius, inquantum conveniunt in rationi medii. —Et similiter non differt utrum sint media finita vel infinita; quia dummodo habeant rationem medii, non possunt esse prima causa movens. Et quia ante omnem secundam causam moventem requiritur prima causa movens, requiritur quod ante omnem causam mediam sit causa prima, quae nullo modo sit media, quasi habens

aliam causam ante se. Sed, si praedicto modo ponantur causae moventes procedere in infinitum, sequitur, quod omnes causae sunt mediae. Et sic universaliter oportet dicere, quod cuiuslibet infiniti, sive in ordine causae, sive in ordine magnitudinis, omnes partes sint mediae: si enim esse aliqua pars quae non esset media, oporteret, quod vel esset prima vel ultima: et utrumque repugnat rationi infiniti, quod excludit omnem terminum et principium et finem.»

Tiene que existir una causa primera, pues en caso contrario, desaparecerían todas las causas segundas.

«Est autem et ad aliud attendendum: quod, si alicuius finiti sint plures partes mediae, non omnes partes simili ratione sunt mediae. Nam quaedam magis appropinquant primo, quaedam magis appropinquant ultimo. Sed in infinito quod non habet primum et ultimum, nulla pars potest magis appropinquare vel minus principio aut ultimo. Et ideo usque ad quamcumque partem, quam modo signaveris, omnes partes similiter sunt mediae. Sic igitur, si causae moventes procedant in infinitum, nulla erit causa prima: sed causa prima erat causa omnium: ergo sequeretur, quod totaliter omnes causae tollerentur: sublata enim causa tolluntur ea quorum est causa.»

En la *Summa contra Gentes*, I, cap. XIII cita como fuente de la vía por la causalidad eficiente este texto aristotélico que aquí comenta. Pero la vía, en el Filósofo de Estagira, es muy elemental, y en estos comentarios, se encuentra de forma incompleta.

Simplemente hagamos notar que aquí ya vienen expuestos algunos elementos que formarán parte principal del argumento en la Suma Teológica. En primer lugar, la proposición inicial: imposibilidad de remontarse al infinito en las causas eficientes. Agrega que esta imposibilidad también vige para las diversas especies de causas. Además, se explica que el primero es causa del medio y éste del último, haciendo constar que no importa que sean una o muchas las causas intermedias. Esto se basa en que el efecto debe ser posterior a la causa. Aunque no se diga explícitamente, por el contexto, queda claro que esa anterioridad se refiere al orden y no al tiempo.

D. EXAMEN DE ALGUNAS OBJECIONES A LA SEGUNDA VÍA

1. La negación del principio de causalidad

a) Los precedentes de la negación moderna del principio de causalidad ya se encuentran en Pedro de Auréolo (+1323) y luego en los nominalistas Guillermo de Ockham (+1349), Nicolás de Autricuria (+1347) y el cardenal Pedro de Ailly (+1420). Éstos filósofos comienzan reduciendo la demostración de la existencia de Dios a una mera probabilidad racional, para terminar afirmando su imposibilidad, relegando el conocimiento de la existencia de Dios al exclusivo ámbito de las verdades adquiridas solamente por la fe.

Más tarde, en el empirismo inglés, se vuelve a presentar este rechazo radical con DAVID HUME. Éste sostiene que la experiencia, única fuente de certeza, nos manifiesta que se da solamente una sucesión de fenómenos, y no una dependencia o conexión real entre ellos. Por tanto, no tenemos conocimiento del influjo causal de un fenómeno anterior en el fenómeno consecuente. Como en su filosofía las ideas son tan sólo producto de un conocimiento inmediato sensible, la idea de causa, al no ser constatada —en su opinión— sensiblemente, no se conoce jamás. En consecuencia, todo intento de sobrepasar cognoscitivamente el orden de los meros fenómenos externos, debe declararse ilusorio. Destituye, así, de validez científica a la prueba de la causalidad eficiente y se encierra en su afirmación agnóstica de la imposibilidad de la demostración de la existencia de Dios.

b) IMMANUEL KANT intenta dar valor universal y objetivo al principio de causalidad desde unos presupuestos en los que se acepta la crítica de Hume. El resultado de su complicado razonamiento podría resumirse diciendo que la causalidad es —en su concepción— una categoría del yo que tiene como fin unir dos fenómenos sensibles sucesivos.

En el caso de las pruebas de la existencia de Dios, no puede operar esta categoría, porque ya no hay dos fenómenos: está au-

sente el “fenómeno” correspondiente a Dios, ya que Dios no es “experimentable”, y por tanto, no se realiza la referida sucesión.

Así, negando el valor metafísico del principio de causalidad — fundamento inmediato de las pruebas de la existencia de Dios—, según el profesor de Königsberg no se puede avanzar en este campo por vía del conocimiento teórico, sino tan sólo con la razón práctica. Esto constituye el núcleo y el objeto inmanente de toda su crítica de la Razón Pura.

c) JOHN STUART MILL admite que las causas pueden tener un valor objetivo. Pero afirma que no tenemos conocimiento alguno de causas que trascienden el orden fenoménico. Por esto, se hace necesario distinguir entre causalidad eficiente y causalidad física. Por ninguna parte podemos encontrar algún conocimiento de las causas eficientes de la Metafísica; las únicas causas cognoscibles son las que atañen a la causalidad física, y por tanto, sólo hemos de referirnos a ellas en el actual estado de la ciencia.

A partir de los presupuestos anteriores, Stuart Mill desencadena un ataque frontal contra la causalidad eficiente, y por ende, contra el mismo principio de causalidad. La causalidad física es incompatible con ésa que los metafísicos denominan eficiente, y más incompatible aún con la que llaman causa primera. Esto se debe a que toda causa es siempre efecto de otra. No hay diferencia, en su terminología, entre el fenómeno-efecto y el fenómeno-causa, puesto que toda causa es fenómeno-efecto de otra causa. Y así, negando también el principio de la imposibilidad del proceso al infinito, afirma que la serie de causas es siempre ilimitada, infinita. No podemos detenernos en la serie causal, porque es inconcebible la existencia de una primera causa incausada, siendo esencial a toda causa ser efecto de otra. Cualquier intento de demostrar la existencia de Dios debe declararse contrario al ejercicio de nuestro conocimiento.

Este representante del agnosticismo positivista, declara que «la filosofía positiva sostiene que dentro del orden existente del universo —o más bien— de aquella parte que conocemos, la causa

directa determinante no es sobrenatural, sino natural».⁵⁶ Y así, su rechazo metodológico de la Causa Primera termina resolviéndose en la negación de su existencia.

d) En resumen, el error del mecanicismo y fenomenismo modernos consiste en reducir la relación causal a mera sucesión espacio-temporal. Esta relación se ha de observar y medir según cálculos muy exactos de experiencia y ordenados luego en leyes o funciones matemáticas que puedan expresarse mediante una fórmula adecuada. Así, la causalidad como producción, se reduce a una extrapolación psicológica (como veíamos en Hume), en el sentido de una proyección de nuestra experiencia de la sucesión de fenómenos del esfuerzo voluntario en el ejercicio de la libertad (Kant) a la Naturaleza.

La eliminación de la causalidad como producción real es, por ende, uno de los componentes fundamentales del pensamiento moderno. Precisamente gracias a esa profesión del mecanicismo radical, pudo este pensamiento desarrollar hasta el fondo el principio de inmanencia, eliminando al mismo tiempo «la cosa en sí» y la «causa en sí», para dar cabida a la productividad trascendental del «Yo pienso» kantiano.

2. La prueba de la causalidad en Descartes

Descartes pretende alcanzar la existencia de Dios por vía de la causalidad eficiente. Pero no parte de una actividad que causa efectos —como hace Santo Tomás—, sino de algo ya efectuado por una causa eficiente. No se trata de un efecto real, perteneciente al mundo exterior, sino de una *idea* que está presente en el yo. El sentido de la argumentación cartesiana es el siguiente: hallo en mí la idea de un ser infinitamente perfecto. También encuentro la idea de que un efecto no puede superar en perfección a su causa. Por tanto, aquella idea no puede proceder de mí, porque soy finito e imperfecto, ni, por la misma razón, del mundo exte-

⁵⁶ Cfr. J. STUART MILL, *Augusto Comte y el positivismo*, trad. castellana, Buenos Aires, Aguilar, 1972, p. 45.

rior. Luego, debe proceder de una causa infinitamente perfecta, es decir, de Dios, que en consecuencia, existe.⁵⁷

Aún desde los mismos presupuestos de la filosofía de Descartes es fácil advertir la invalidez de este procedimiento. Según el filósofo francés, los elementos material y formal de una idea proceden de la sola luz de la razón, por tanto, no hay ningún motivo para que sea una excepción la idea de Dios: ésta, como todas, será también una idea *finita e imperfecta*, aunque verse sobre un ser infinito y perfecto.

Además, desde una teoría del conocimiento bien fundada, sabemos que la presencia de una idea en la mente humana exige la causalidad del intelecto y la causalidad objetiva de las cosas, pero no exige —ni aún tratándose de la idea de Dios— la causalidad divina, sino solamente en tanto que sin ella ni objeto ni sujeto podrían ejercer su causalidad propia, lo que está fuera del ámbito de aplicación intentado por Descartes.

La prueba cartesiana podría relacionarse de modo válido con la segunda vía tomista, si su dato inicial fuese el ejercicio causal de la inteligencia, en conjunción con el ejercicio causal del objeto, para la producción de una idea. Pero, entonces, la existencia de Dios se probaría igualmente cualquiera que fuese la idea producida.⁵⁸

3. La segunda vía en Francisco Suárez

El Doctor Eximio ha formulado una prueba que, en ocasiones, se compara a la segunda vía del Doctor Angélico.

El núcleo de su argumentación es el siguiente: lo que es producido no puede ser producido por la nada, ya que en este caso no tendría ninguna razón suficiente de sí mismo puesto que el ser es anterior al producir. Tampoco puede ser producido por sí

⁵⁷ Cfr. *Discurso del Método*, 4.ª parte, y *Meditaciones*, III.

⁵⁸ Puede verse la crítica a otros aspectos del argumento cartesiano en C. CARDONA, *René Descartes: Discurso del Método*, col. «Crítica Filosófica», Madrid, EMESA, 1975. Vid. también J. GARCÍA LÓPEZ, *El conocimiento de Dios en Descartes*, Pamplona, EUNSA, 1976.

mismo: debería existir con anterioridad a sí mismo y causaría antes de existir. Luego, *lo que es producido, es producido por otro*, y hay que llegar a un primero no producido sino originario.

Esta prueba suarista difiere esencialmente de la vía por la causalidad eficiente tomista. Difieren, en primer lugar, en el punto de partida. La vía propuesta por el Doctor Eximio arranca en los efectos de las causas subordinadas *per accidens*, o en otras palabras, en las sustancias *quotidie de novo orientes*, y no en la actividad de un orden de causas eficientes que, esencial y actualmente subordinados en el obrar, concurren a la producción de algo: ya sea del mero devenir o del mismo ser.

También difieren en el principio formal de la demostración. Según éste, la prueba de Suárez podría ser considerada como un caso particular de la primera vía: *omne quod fit ab alio fit*, es una contracción de *omne quod movetur ab alio movetur*.

Finalmente, es posible encontrar todavía una tercera diferencia: es diversa la conclusión formal alcanzada. Santo Tomás se detiene en una incausada *in causando*; el escolástico español quiere llegar hasta una causa incausada *in essendo*.

4. La distinción con respecto a la primera vía

Las dos primeras vías son muy parecidas, hasta el punto de que algunos autores consideran que ambas son idénticas, o que la primera ofrece un caso particular —el movimiento— del hecho más general de la causalidad, considerado en la segunda.

Ciertamente, hay una gran semejanza entre ellas. Sin embargo, ya hemos hecho notar que consideran dos realidades distintas: el movimiento y el orden de causas agentes.

Además, el Aquinate probablemente quiso formularlas como diversas también por un motivo histórico. Aristóteles entendió la causa eficiente solamente como causa motora, pues en su concepción de la eternidad del mundo, sólo cabía que las causas se limitasen a imprimir el movimiento. En cambio, Avicena, si bien en su emanatismo causal no llega a la noción cristiana de creación, sin embargo consigue aproximarse mucho a ésta. Así, pudo

distinguir la causa motora como causa eficiente y como causa final.

En este contexto, la primera vía hace referencia a la acción de la causa motora en general, que puede interpretarse en las líneas de la eficiencia y de la finalidad. Por el contrario, en la segunda vía se quiere entender a la causa sólo como eficiente.

III.
LA TERCERA VÍA

A. EXPLICACIÓN GENERAL

Los precedentes históricos de la tercera vía de Santo Tomás son numerosos. Ya en Platón se insinúa este argumento.⁵⁹ Más tarde lo recoge Plotino, ofreciendo numerosas y acertadas formulaciones.⁶⁰ San Agustín enriquecerá con su atrayente retórica este camino para elevarnos hasta el Creador.⁶¹ También Maimónides y Domingo Gundisalvo realizan un desarrollo bastante completo de la prueba.⁶² De todas formas, es a Avicena a quien generalmente se atribuye el mérito de inspirar esta vía al Doctor de Aquino. A su vez, Avicena había sido precedido por Al Fârâbi en el enunciado y en la consideración filosófica del *possibile esse* y del *necesse esse*.⁶³

La tercera vía se basa en el ser necesario y el ser posible, en la realidad de la contingencia. Por tanto, se refiere a la limitación en la duración de los entes, es decir, a la contingencia del mundo corpóreo.

Todos tenemos bien experimentado que las cosas de este mundo se generan y se corrompen, comienzan a ser y dejan de ser. Se afirma que estos entes son *possibilia esse et non esse*, porque pueden ser y no ser. Esto nos da pie para probar que un universo

⁵⁹ Cfr. PLATÓN, *Phaedo*, 72 c-e; *Phaedrus*, 245 d-e.

⁶⁰ Cfr. PLOTINO, *Ennead.* IV, lib. VII, n. 8, 9; edit. Volkman, t. II, pp. 136-137.

⁶¹ Cfr. SAN AGUSTÍN, *Confession.*, lib. XI, cap. IV, n. 6; ML. T. 32, col. 811; *Enarratio in psalmum CXLIV*, n. 13; *De civitate Dei*, lib. XI, cap. IV, n. 2; *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. XLV, *Adversus mathematicos*, n. 1; *De immortalitate animae*, cap. VIII, n. 14; *Enarratio in psalmum LXXIV*, n. 25.

⁶² Para conocer los textos de M. MAIMÓNIDES, cfr. S. MUNIK, *Le guide des égarés... par Moïse ben Maïmoun dit Maïmonide*, t. II, Paris, 1861. Cfr. D. GUNDISALVO, *De processu mundi*, ed. G. Bulow, pp. 6-8.

⁶³ AVICENA, *Metaphysic.*, VIII, 1-3; *ibidem* VIII, 4.

en el que todas las cosas sin excepción sean contingentes no es concebible sin incurrir en contradicción.

Debe existir algo necesario que sea el fundamento de las realidades contingentes. Esta realidad necesaria no es el mismo mundo, ni ninguno de sus elementos, sino un Ser separado y trascendente.

Este es, en síntesis, el argumento de la tercera vía. Sin embargo, son distintos los pasos que pueden darse para llegar a manifestar claramente la indigencia de los seres corruptibles. Como veremos, el mismo Santo Tomás, en sus obras, sigue diversos caminos.

B. TEXTO DE LA SUMMA CONTRA GENTES

En el *Contra Gentiles* la tercera vía no se encuentra junto a las otras cuatro en el célebre capítulo XIII, sino que está aislada un poco más adelante: en el capítulo XV del mismo libro primero. Esta obra también nos trae otras formulaciones de la vía por la contingencia de los seres, pero siempre se ha considerado el texto de *C.G.* I, XV como la formulación propia. Es más, ninguno de los comentaristas de la tercera vía ha interpuesto serias objeciones al desarrollo del argumento en este lugar.

Ofrecemos a continuación el texto:

«Videmus in mundo quaedam quae sunt possibilis esse et non esse, scilicet generabilia et corruptibilia. Omne autem quod est possibile esse, causam habet; quia cum de se aequaliter se habeat ad duo, scilicet esse et non esse, oportet, si ei approprietur esse, quod hoc sit ex aliqua causa. Sed in causis non est procedere in infinitum, ut supra probatum est per rationem Aristotelis (c.13). Ergo oportet ponere aliquid quod sit necesse esse. Omne autem necessarium: vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non sed est per se necessarium. Non est autem procedere in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis aliunde. Ergo oportet ponere aliquid primum necessarium, quod est per se ipsum necessarium. Et hoc Deus est, cum sit prima causa ut ostensum est.»

El Aquinate comienza aquí su demostración haciendo observar que hay cosas que adquieren el ser por generación y lo pierden por corrupción, y por tanto, son *possibilia esse et non esse*. La existencia de estos seres generables exige una causa, porque siendo indiferentes para ser o no ser, no pueden adquirir el ser si no media el influjo de alguna causa. Pero ésta ya no podrá ser indiferente a ser o no ser: tendrá que ser una causa ingenerable. Pues si todos los efectos y todas las causas fuesen indiferentes *ad esse et non esse*, puesto que de lo indiferente como tal nada puede seguirse, nada existiría en el mundo. Pero sabemos que, al menos, el mundo existe. De donde, no todo es generable y corruptible.

Por consiguiente, debemos admitir la existencia de un ente — de alguna causa— que sea *necesse esse*. Este ser es necesario *per se*, y

entonces ya tenemos lo que buscamos, o es necesario *ab alio*. Como bien sabemos, no podemos remontarnos hasta el infinito buscando la causa de la necesidad de estos seres necesarios *ab alio*, por tanto, tiene que existir un ente absolutamente necesario, que posea en sí la razón de su necesidad y que sea causa de la necesidad de todos los otros, y de la existencia y realidad de todos los seres contingentes. Éste es Dios, primera causa de todas las cosas.

A la referida exposición hemos de hacerle la observación de que este hipotético pasaje por la nada absoluta no está de forma expresa en el texto de Santo Tomás. Pero, sí puede afirmarse que se contiene implícitamente en el hecho de que al ser generable se le llame indiferente para ser o no ser. Esto nos da el derecho a inferir que si absolutamente todo fuese de tal modo —no sólo los efectos sino también las causas— no existiría nada en el universo, ni éste mismo tampoco, ya que lo que es indiferente para ser o no ser, si no es por una causa no pasa a ser; si la causa también es indiferente, tampoco pasará a ser; y así iremos hasta el infinito esperando encontrar una causa inicial que nos explique la realidad de las cosas que son.

Conviene advertir que esta vía es para algunos autores (Suárez y sus seguidores, por ejemplo, Descosqs), la única válida de modo incontrovertible. Esta minusvaloración de las otras vías y exaltación de la tercera depende, sin duda, de haber interpretado el texto tomista según una doctrina que le es extraña. Según ese modo de entender, la *possibilitas essendi* o contingencia sería la nota metafísica fundamental de toda la realidad creada finita como tal; esto parece corresponder también a la opinión de que sólo Dios sería necesario en su ser y todas las criaturas se denominarían contingentes.

Al contingentismo absoluto se puede llegar también partiendo del mecanicismo absoluto de la filosofía moderna. Pero, esta nunca fue la posición de Santo Tomás; para él, *possibile esse*, tiene sentido físico y no lógico-metafísico, esto es, significa la realidad sujeta a generación y corrupción y sólo se aplica al mundo de los cuerpos, sometidos a mutaciones sustanciales: el denominado «mundo sublunar» o terrestre. Para Santo Tomás, los ángeles y las

almas humanas son sustancias necesarias *ab alio*, y también los cuerpos celestes, que, según el sentir de la época, no eran corruptibles y, por tanto, no podían dejar de ser.

C. EL TEXTO DE LA SUMMA THEOLOGIAE

Esta formulación de la tercera vía ha sido objeto de numerosos comentarios. No pocos autores se resisten a admitir la validez de la demostración tal como viene aquí expuesta.

A la presente vía —junto con la del movimiento— es a la que Santo Tomás dedica mayor extensión en este célebre artículo. Veamos el texto:

«Tertia via est sumpta ex possibili et necessario. Quae talis est. Invenimus enim in rebus quaedam quae suntabilia esse et non esse: cum quaedam inveniuntur generari et corrumpi, et per consequensabilia esse et non esse. Impossibile est autem omnia quae sunt talia, semper esse: quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia suntabilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus.

Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset: quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est: si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset: quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia suntabilia: sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis, quae habent causam suae necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis: quod omnes dicunt Deum.»⁶⁴

1. Punto de partida

Como todos los puntos de arranque de las restantes vías tomistas, éste también constituye un hecho de experiencia real, algo observable sensiblemente: hay cosas que se generan y se corrompen, y todos lo podemos apreciar cotidianamente.

El *possibile esse et non esse* que encontramos en el primer párrafo de este texto, se traduce exactamente por generable y corruptible.

⁶⁴S. Th. I, q. 2, a. 3.

Por esto usa un *per consequens* ilativo, de manera semejante a como en la Suma contra los Gentiles, el Aquinate utiliza el *scilicet* para unir ambos términos.⁶⁵

Los entes corpóreos son corruptibles, porque la materia prima, que forma parte de su composición, puede perder la forma sustancial y, en consecuencia, perecer el ente al perder su acto de ser. Y son generables porque la materia prima puede participar de otra forma sustancial.

Lo anterior nos sirve para delimitar mejor el campo contemplado por Santo Tomás en su intento de encontrar un punto de apoyo para el inicio de su proceso especulativo. No considera todas las criaturas; sino tan sólo aquellas que son generables y corruptibles, y que por consiguiente no son necesarias.

Quedan excluidos todos aquellos entes, que si bien no son necesarios *per se*, son necesarios *ab alio*. Así por ejemplo, los ángeles y el alma humana.⁶⁶

Estos entes —aunque también en ellos su acto de ser se vea coartado por la esencia, que es *potentia essendi*—, no están com-

⁶⁵ «El texto de nuestra vía es muy explícito en este sentido: habla de las cosas que se “producen y destruyen” (quaedam inveniuntur, *generari et corrumpi*) y por ello se desarrollan en una “sucesión de tiempo”, según la parábola del principio y del fin de la realidad corpórea. En esta situación de corruptibilidad intrínseca, el elemento negativo, la no-existencia, tiene la preeminencia, y el ser en acto de la realidad contingente no puede tener el último fundamento en otra verdad de igual grado, sino sólo en una realidad dotada de necesidad, o sea, de consistencia intrínseca necesaria.» C. FABRO, *L'uomo ed il rischio di Dio*, p. 147.

⁶⁶ «El texto distingue dos tipos de seres necesarios: los que tienen la causa de su necesidad y son “necesarios” por “participación”, y el Otro, que es necesario por esencia: Éste es únicamente Dios, en cuanto *esse per essentiam*. A la primera categoría pertenecen todos los seres dotados de espiritualidad y, por tanto, de inmortalidad intrínseca: una vez que el descubrimiento de Galileo — sobre las manchas solares— hizo caer por su base la creencia de la aparente incorruptibilidad de los cuerpos celestes. Así, a la tercera vía, propia de los cuerpos, sucede la cuarta vía, que abarca cualquier realidad finita corruptible e incorruptible, dentro y fuera del tiempo y tanto contingente como necesaria (por participación)». C. FABRO, op. cit., pp. 147-148.

puestos de materia prima, por tanto, no pueden perder su forma sustancial.

Completando con las aclaraciones expuestas el texto original de Santo Tomás, el punto de partida de esta vía puede exponerse en los siguientes términos:

«Encontramos en las cosas, algunas que son *possibilia esse et non esse*, esto es, pueden adquirir o perder el ser. Esto lo sabemos porque de facto vemos que se generan y se corrompen. Por consiguiente —como desde el ser al poder es válido establecer una ilación— estos entes pueden ser (son *possibilia esse*) por generación, y no ser (son *possibilia non esse*) por corrupción».

2. Diversas interpretaciones sobre la formulación de la vía en la *Summa Theologiae*

Hay autores que admiten sin dificultad el texto de la *Summa contra Gentes*, pero afirman que la exposición paralela de la *Summa Theologiae* no es válida, o al menos, que presenta notables dificultades de interpretación. Aconsejan sustituirlo por el texto correspondiente de la primera Suma, por ser más simple, más claro y más eficaz.⁶⁷

Tal postura quizá pueda sorprendernos, pues sabemos que la formulación de la Suma Teológica está escrita en plena madurez del Doctor Común, cuando frisaba ya los cuarenta años. Al redactar el primer libro del *Contra Gentes* contaba no más de treinta y cuatro. En consecuencia, deberíamos esperar del segundo texto una mayor claridad y perfección, y tanto más si tenemos en cuenta que esa obra estaba destinada a los que se inician en los estudios teológicos.

En principio, no es fácilmente admisible suponer que el Aquinate haya desmejorado con el tiempo en la calidad de sus exposi-

⁶⁷Para conocer la opinión de algunos autores que mantienen la conveniencia de tal sustitución, puede verse la fundada crítica que les dirige U. DEGLI INNOCENTI, «La validità della 'Terza Via'», en *Doctor Communis*, Roma, 1954, vol. VII, pp. 41-70.

ciones. Incluso, en este estudio, al tratar de formulaciones cronológicamente sucesivas de las distintas vías hemos podido ver que generalmente se cumple el caso contrario.

Por otra parte, también llama la atención que, desde el siglo XIII hasta bien entrado el siglo XX, no se haya interpuesto por los seguidores de Santo Tomás ninguna objeción de calibre a la formulación hoy discutida.⁶⁸ Sin embargo, entre los que aceptan su validez hay algunas diferencias en el modo de entender algunos pasos de la vía. A continuación veremos dos interpretaciones distintas de este texto tomista.

a) Exposición de Garrigou-Lagrange

Escogemos la interpretación que da este autor porque, a grandes rasgos, es la más corriente.⁶⁹

Procede en los siguientes términos: vemos seres contingentes, seres que pueden no existir; signo cierto de su contingencia es el hecho de que no existen siempre, sino que por el contrario nacen y mueren. Así son, por ejemplo, los minerales —que se descomponen o entran en la constitución de un nuevo cuerpo—, las plantas, los animales, los hombres.

De este hecho nos elevamos hasta la existencia de un ser necesario, que existe por sí desde toda la eternidad y que no puede dejar de existir. Los seres que pueden existir o no, sólo existen en realidad por un ser que existe por sí. El principio de esta prueba es el principio metafísico de la causalidad, tomado en su forma más general que para Garrigou-Lagrange es el principio de razón suficiente (corregido de algún modo del racionalismo de Leibniz): lo que no tiene en sí la razón suficiente de su existencia, debe tener esta razón en otro; y este otro —en último término— debe existir por sí, porque si fuese de la misma naturaleza de los seres

⁶⁸ El primero en formular estas dificultades ha sido P. GENY en un artículo titulado «À propos des preuves thomistes de l'existence de Dieu», aparecido en 1924 en la *Revue de Philosophie*.

⁶⁹ Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dios. I. Su existencia*, Madrid, Palabra, 1976, pp. 233-240.

contingentes, en vez de poderlos explicar ni siquiera se explicaría él mismo. Y poco importa, que la serie de seres contingentes sea eterna o que no lo sea; si es eterna, es eternamente insuficiente, y desde toda la eternidad exige un ser necesario.

Por cuanto se refiere al segundo momento de esta prueba, Réginald Garrigou-Lagrange es del parecer que Santo Tomás hace intervenir en la exposición de esta vía la consideración del tiempo, solamente para hacerla más sensible, a fin de que sea comprendida con mayor facilidad. Así, el Aquinate, después de haber comprobado que en el mundo hay seres que comienzan a existir, y que después dejan de existir —esto es, seres contingentes—, advierte: si hay seres contingentes es imposible que hayan existido desde toda la eternidad. En efecto, existir sin comienzo solamente le conviene en su ser propio a lo que existe por sí, y no podría convenirle a una serie de seres contingentes sino en el caso que recibieran la existencia de un Ser que existe por sí, es decir, de un ser necesario. Por lo tanto, si sólo hay seres contingentes, hubo un momento en que nada absolutamente existió. Ahora bien, «si hubo un solo momento en que nada absolutamente existía, nada existirá por toda la eternidad». Tiene pues que darse un ente que sea necesario; es decir, que no pueda no existir. Si este ser no es necesario por sí mismo, recibe su necesidad de otro. Pero no podemos prolongar la serie hasta el infinito; hay que llegar, pues, a la existencia de un Ser que sea necesario por sí mismo, y por el cual se explique el ser y la duración de todos los demás.

b) Dificultades que pueden plantearse a esta exposición:

Aunque, a primera vista, en la explicación de Garrigou-Lagrange que hemos referido, no parecen presentarse mayores complicaciones, sin embargo, en un análisis más detenido algunos autores hacen constar, entre otras, dos objeciones relacionadas entre sí.

Por una parte, en la presente formulación parece afirmarse la imposibilidad de que el mundo sea eterno, cosa que el mismo Santo Tomás hizo ver que es indemostrable.⁷⁰

Por otra se dice expresamente que los entes se corrompen, dejándose concluir, a continuación, que nada se sigue después de éstos. Pero, también el Aquinate afirma que *corruptio unius est generatio alterius*. Concretamente, el pasaje que da pie a esta dificultad es: *si igitur omnia sunt possibilis non esse, aliquando nihil fuit in rebus*.

¿Por qué los procesos de generación y corrupción dentro de un universo únicamente de seres corruptibles tienen que conducir al aniquilamiento total? ¿Puede desaparecer un ente material totalmente sin dar nada a ningún otro?

Para la superación de ambas objeciones se han propuesto diversos caminos. Ofrecemos a continuación una interpretación bastante fundada.

c) Interpretación de Umberto Degl'Innocenti:

Este autor se resiste a pensar que Santo Tomás no haya visto dificultades tan elementales y que ninguno de sus comentadores lo hiciese notar.

Comienza aclarando que del estudio de las fuentes del argumento (Maimónides, Avicena, Aristóteles...) no puede venir la solución, porque Santo Tomás no se ha limitado a reunir elementos dispersos, sino que ha reelaborado toda una síntesis nueva y personal. Por consiguiente, la clave que despeje las incógnitas planteadas tendrá que venir del examen del mismo texto.⁷¹

La primera parte de la solución que propone se basa en afirmar que los textos de la *Summa contra Gentes* y de la *Summa Theolo-*

⁷⁰ En la misma *Summa* ha escrito: «mundum non semper fuisse sola fide tenetur et demonstrative probari non potest». (*S. Th.* I, q. 46, a. 2.) Cfr. SANTO TOMÁS, *De aeternitate Mundi*; también estudia el mismo argumento en numerosas lecciones del *In de Coelo et Mundo*; cfr., por ejemplo, libro I, lect. 6 y 7.

⁷¹ Vid. U. DEGL'INNOCENTI, «La validità della terza via», *Doctor Communis*, 1954, vol. VII, pp. 41-70.

giae son sustancialmente idénticos.⁷² Esto supone una ligera modificación del texto de la Edición Leonina. La lectura verdadera de la Suma Teológica sería: *Impossibile est autem omnia quaesunt talia esse*. Es imposible que todo lo real sea generable y corruptible. En lugar de *Impossibile est autem omnia quae sunt talia* (esto es, *possibilia esse et non esse*) *semper esse*. Es imposible que todas las cosas que son generables y corruptibles sean siempre. Así, la corrección estaría en cambiar la coma de lugar y suprimir *semper*. Esta corrección se fundamentaría en el estudio de los manuscritos. La misma Leonina hace notar que el adverbio *semper* falta en la mayor parte de los siete manuscritos consultados y en el incunable de 1473. Además, son muchos los exégetas⁷³ que suprimen definitivamente el *semper* del texto latino.

Pero la razón más fuerte de esta exclusión es interna: la exige el sentido y el contexto de la frase. El Aquinate no intenta probar que los *possibilia esse et non esse* no pueden existir siempre, sino que todos los entes no pueden ser corruptibles.

La otra parte de la solución propuesta por Degl'Innocenti consiste en precisar qué tipos de entes quedan incluidos en la expresión *omnia quae sunt*. Resumiendo su pensamiento, diremos

⁷² También SERTILLANGES parece sostener la mayor parte de las afirmaciones de este autor (cfr. «À propos des preuves de Dieu: La troisième voie thomiste», *Revue de Philosophie*, 1925, p. 32).

⁷³ Cfr. edición FREE-MARE (París, L. Vives, 1871); BOUYGUES, «Exégèse de la 'Tertia Via' de Saint Thomas d'Aquin», en *Revue de Philosophie*, 1932, pp. 113-146; PÈGUES, *Summa Theologica de novo edita cura et studio Collegii Provinciae Tolosanae*, t. I, p. 25, París, Blot, 1925; FARGES-BARDETTE, *Philosophia Scholastica*, ed. 53 t. II, París, 1932, pp. 253-254; KLEUTGEN, *Die Philosophie der Vorzeit, zweiter Band*, n. 918, p. 712 (ed. Münster, 1863): 'Es ist aber unmöglich, dass alles, was ist, dieser Art sei'; GENY, *Revue de Philosophie*, 1924, p. 580: 'Mais il est impossible que tout ce qui est, soit tel'; SERTILLANGES, *Somme Theologique*, ed. de la *Revue des Jeunes*; Dieu, tome premier, 4.^a ed., París, 1947, p. 80: 'Mais il est impossible que tout soit de telle nature'; BOYER, *Cursus Philosophiae*, vol. alterum, París, 1936, p. 317: 'Impossibile est autem omnia entia esse huiusmodi'; HOLSTEIN, «L'origine aristotélicienne de la 'Tertia Via' de Saint Thomas», en *Revue philosophique de Louvain*, t. 48, Agosto, 1950, p. 356: 'Or il est impossible que tout ce qui est, soit tel.'

que dentro de esta expresión Santo Tomás quiso abarcar literalmente *todo lo que es*. Se trata de la frase más comprensiva y universal: no hay nada que no pueda entrar en este *omnia quae sunt*. Incluye por tanto, *quidquid habet rationem entis*.

Así, en este pasaje, el Aquinate se refería no sólo a todas las sustancias, sino también a todos los *elementos* o principios del universo, comprendida también la *materia prima*.⁷⁴ Si volvemos a leer este pasaje, teniendo ahora presentes las razones sugeridas, tenemos: es imposible que todo lo real (las sustancias y sus principios) sean generables y corruptibles. Si toda la realidad fuese así y suponiendo un mundo sin comienzo, hace ya mucho tiempo que todo se corrompió y ahora no habría nada; hay pues algo necesario, la materia prima, que es ingenerable e incorruptible, los cuerpos celestes, que causan y regulan la generación y corrupción, y los espíritus puros. Pero si no son necesarios más que *ab alio*, remiten a un Ente necesario *per se*.

Finaliza este autor su análisis sosteniendo que las formulaciones de las dos Sumas son idénticas, o mejor, complementarias. Puesto que para explicar el mundo de los seres generables y corruptibles no es menos necesaria la causa incorruptible (e ingenerable) material, que la causa ingenerable (e incorruptible) eficiente. Aquélla viene puesta de relieve en la *Summa Theologiae*, ésta en la *Contra Gentes*.

⁷⁴ «Materia prima aliquo modo est, quia est ens in potentia. Deus autem est causa omnium quae sunt. Deus igitur est causa materiae primae, cui nulla praeexistit». C.G. II, c. 16.

D. OTROS TEXTOS DE SANTO TOMÁS RELACIONADOS CON LA TERCERA VÍA

1. Contra Gentes II, cap. 15

Además de las dos formulaciones más conocidas que ya hemos comentado, también en este texto figura otra exposición propia y rigurosa de la tercera vía.

Todo el capítulo en que está contenida tiene ya de por sí mucho interés para el tema que nos ocupa: allí se explica cómo Dios es creador del ser de todas las cosas.

Hacia la mitad encontramos este desarrollo del argumento de la contingencia de los seres:

«Omne quod est possibile esse et non esse, habet causam aliquam: quia in se consideratum ad utrumlibet se habet; et sic oportet esse aliquod aliud quod ipsum ad unum determinet. Unde, cum in infinitum procedi non possit, oportet quod sit aliquid necessarium quod sit causa omnium possibilem esse et non esse. Necessarium autem quoddam est habens causam suae necessitatis: in quo etiam in infinitum procedi non potest; et sic est devenire ad aliquid quod est per se necesse esse. Hoc autem non potest esse nisi unum, ut in primo libro (c. 42) ostensum est. Et hoc est Deus. Oportet igitur omne aliud ab ipso reduci in ipsum sicut in causam essendi.»

Es evidente que se trata de una formulación muy similar a la del primer libro. Pero, aún así, podemos hacer notar algunas diferencias.

En primer lugar, en este texto no se explica el punto de partida, probablemente debido a que forma parte de un argumento más amplio.

Además, al final de la formulación, se añade una referencia expresa a que el *ser necesario* tiene que ser solamente *uno*. Mención que es útil para responder a quienes propugnan que en la tercera vía se llega a demostrar la existencia de la necesidad en el mundo, pero no a que sea uno sólo el ser necesario y que por tanto no se demuestra la existencia de Dios.

El desarrollo de esta vía termina remitiéndonos a Dios como *causa essendi* de todas las cosas. El texto paralelo del primer libro, en cambio, intenta demostrar que Dios, como consecuencia, de ser *necessarium per se*, es eterno.

Finalmente, la presente formulación puede también presentar interés por el contexto en que se encuentra: éste nos ayuda a relacionar la necesidad de Dios con otros atributos que a Él le convienen.⁷⁵

2. Compendium Theologiae, cap. 6

Si bien los puntos tratados por Santo Tomás en este lugar no están expuestos en forma de vía, esto es, no se parte de la observación de un hecho dado, para —con la ayuda del principio de causalidad— remontarse hasta el conocimiento de la existencia de Dios; sin embargo, pensamos que este texto presenta interés por contribuir a clarificar aspectos relacionados con la vía de la contingencia.

La brevedad de este capítulo nos permite reproducirlo completo:

«Per hoc autem ostenditur, quod Deum esse sit necessarium. Omne enim quod possibile est esse et non esse, est mutabile. Sed Deus est omnino immutabilis, ut ostensum est. Ergo Deum non est possibile esse et non esse. Omne autem quod est, et non est possibile ipsum non esse, necesse est ipsum esse: quia necesse esse, et non possibile non esse, idem significant. Ergo Deum esse est necesse.

⁷⁵ Antes de abandonar el *Contra Gentes* nos parece útil remitir a otros lugares que, sin que se trate directamente de la tercera vía, son una ayuda útil para quien quiera comprenderla desde la mente del Aquinate. Así, para la noción tomista de contingencia, vid. II, c. 30 y lugares paralelos. Del estudio de este capítulo se desprenden fácilmente las diferencias que existen entre la tercera y cuarta vía: la vía de la contingencia es propia de las sustancias corpóreas; la vía de los grados de perfección se aplica a toda realidad finita como tal, y por tanto, también a las sustancias espirituales incorruptibles (Cfr. C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, Torino, 1960, pp. 392 y ss.). Vid. también C.G. I, 16 y 44; *S. Th.* I, q. 44 y q. 45; *De Potentia*, q. 3, a. 5.

Item. Omne quod est possibile esse et non esse, indiget aliquo malio quod faciat ipsum esse: quia quantum est in se, se habet ad utrumque. Quod autem facit aliquid esse, est prius eo. Ergo omni quod est possibile esse et non esse, est aliquid prius. Deo autem non est aliquid prius. Ergo non est possibile ipsum esse et non esse, sed necesse est eum esse. Et quia aliqua necessaria sunt quae suae necessitatis causam habent, quam oportet eis esse priorem; Deus, qui est omnium primum, non habet causam suae necessitatis: una Deum esse per se ipsum est necesse».

La argumentación que nos interesa está principalmente en el segundo párrafo, aunque éste se completa con el anterior y con el capítulo siguiente. En él se precisa netamente que Dios es necesario *per se* y su distinción de los seres contingentes.

Los términos usados son prácticamente los mismos que hemos encontrado en las dos formulaciones del *Contra Gentes*, aunque una de estas obras pertenece al comienzo, y otra al fin, de la actividad intelectual de Santo Tomás.

3. In I de Coelo et Mundo

En este comentario a la obra de Aristóteles no encontramos una exposición formal de la tercera vía; pero en él hay numerosos textos muy relacionados con ella. Sería conveniente tenerlos presentes al leer la vía: son muchos los pasajes que nos sirven para completar y estudiar mejor las realidades que sirven de base a la vía de la contingencia. Podríamos espigar alguno de ellos para hacer ver el valor de estas páginas. Así, tenemos por ejemplo, una definición de lo que es un ser generable y uno corruptible:

«Sicut enim corruptibile est quod, cum prius fuerit, nunc non est vel contingit non esse quandoque in futurum, ita genitum est quod nunc est, sed prius non fuit.»⁷⁶

Y más adelante:

«Sic igitur patet ex praedictis quod omne corruptibile est genitum et e converso, et omne incorruptibile ingenitum e converso.»⁷⁷

⁷⁶ In *I de Coelo et Mundo*, lect. 26, n. 259.

Para salir al paso de los que ponen dificultades a la vía porque piensan que lo que es naturalmente corruptible, en algunos casos podría llegar a no corromperse, puede ser de utilidad la siguiente cita⁷⁸:

«Unde dicit manifestum esse quod impossibile est id quod est corruptibile, quandoque non corrumpi. Quia si quandoque non corruptetur, potest non corrumpi, et ita erit incorruptibile. Et tamen ponitur sempiterno tempore corruptibile existens; semper igitur, id est infinito tempore, erit simul actu corruptibile et incorruptibile. Sed quod corruptitur, non semper est; quod autem est incorruptibile, semper est. Ergo erit aliquid simul possibile et semper esse et non semper esse: quod est impossibile, ut patet ex his quae supra dicta sunt, quia quod potest semper esse, ex necessitate semper est, unde non potest non semper esse. Sic igitur patet quod omne corruptibile quandoque corrompetur.»⁷⁹

⁷⁷ *Ibidem*, n. 274.

⁷⁸ Para completar los argumentos aquí apuntados, también debería verse: *De potentia*, q. 5, a. 3 y a. 4; *S. Th.* I, q. 104, a. 4.

⁷⁹ In *I de Coelo et Mundo*, lect. 29, n. 283.

E. OBJECIONES A LA TERCERA VÍA

Como hemos apuntado más arriba, son numerosos los autores que no aceptan esta vía como demostrativa de la existencia de Dios. Señalaremos, resumidamente, alguna de las objeciones que han surgido oponiéndose a la validez o, incluso, a la posibilidad de la prueba por la contingencia.

1. «El ser necesario es el mundo»

Hay quien afirma que en realidad el ser necesario no es Dios, sino la colección íntegra de todos los seres contingentes, es decir: el mundo. De donde, el mundo sería Dios. Entre los mantenedores de esta posición encontramos, evidentemente, a pensadores panteístas o afines, desde Giordano Bruno a Spinoza, y desde éste —de algún modo— a Karl Marx. En términos generales, alegan que no puede probarse que un ente sea contingente: caemos en este engaño por una apariencia o ficción que proviene de nosotros mismos, al aislar mentalmente lo observado —la planta, el animal—, del todo continuo, perdiendo así ese ente su necesidad y su sentido.

Debe responderse que una serie de seres contingentes y relativos, aun en el supuesto de que careciese de comienzo y fuese eterna, no llegaría jamás a constituir un ser necesario absoluto. Al realizar el análisis de la tercera vía ya pudimos comprobarlo. «Diez mil idiotas no hacen un hombre inteligente», decía Aristóteles.

Aunque Santo Tomás al constatar la existencia de seres contingentes —en el comienzo de su formulación— se refería a los singulares, también los consideraba en su conjunto al afirmar que, aún prolongando infinitamente la serie, no cambia la naturaleza de éstos: «de la suma de seres contingentes no sale un ser necesario». Es claro el fundamento metafísico de este aserto.

2. «El ser necesario es el devenir»

Esta afirmación es el fondo común que late en todos los partidarios de la llamada evolución creadora. Se suele completar di-

ciendo, además, que es necesaria una sustancia, que sería común a los elementos contingentes que devienen.

Pero, el devenir no puede ser el necesario *per se*, causa de la necesidad de todos los demás, porque ni siquiera se explica a sí mismo. El devenir es movimiento, cambio, mutación. Y ya vimos en la primera vía que todo lo que se mueve no puede moverse a sí mismo, sino que es movido por otro.

En consecuencia, sólo la imaginación puede unir las dos palabras «evolución creadora», de por sí contradictorias. Todo lo que evoluciona es contingente, sufre el devenir, se muere. Para crear es preciso ser necesario, inmutable e inmóvil. Algo evoluciona porque pasa de la potencia al acto, adquiere algo que antes tenía sólo en potencia. Sin embargo, el Creador tiene que ser Acto Puro, sin composición alguna de potencia. Tiene de una vez y para siempre todas las perfecciones.

Finalmente, el ser necesario tampoco puede ser una sustancia común a todos los seres; esta sustancia sería sujeto del devenir. Ahora bien, el devenir exige una causa que a su vez no sea objeto de ningún devenir.

Esa sustancia común de la que hablan estos autores es, en realidad, la *materia prima*, que subyace en todos los cambios. Ya hemos dicho que ésta, como no es corruptible, de algún modo es necesaria. Pero no como el alma humana o el ángel que son sustancias, sino como principio del ente. Pero esa necesidad no la recibe de sí misma, sino de Dios que la ha creado. Por consiguiente, es necesaria *ab alio*. Y así una vez más, ésta nos reenvía al necesario *per se*. La materia prima es paso intermedio y no término de la tercera vía.

El ser necesario no puede ser sujeto de ningún devenir porque también es primer motor inmóvil, como quedó ya demostrado en el capítulo I.⁸⁰

Como habrá podido apreciarse, las objeciones hasta aquí citadas en realidad no son distintas, sino que constituyen como diver-

⁸⁰ Cfr. *S. Th.* I, q. 3, a. 6: «Utrum in Deo sit compositio subiecti et accidentis.»

esos aspectos de una única objeción general: se unen porque niegan la *trascendencia* de Dios al no querer aceptar la distinción entre el mundo y Dios.

3. «No se demuestra suficientemente la contingencia»

También se ataca la conclusión de la existencia de Dios como ser necesario, por considerarse que no se demuestra de modo fehaciente la contingencia del mundo en su totalidad.

Así, Édouard Le Roy afirma que «la experiencia es incapaz de manifestar la contingencia porque, ignorante del determinismo real, es impotente para comprobar que tal cosa “habría podido no ser...” Si cada elemento fuese concebido por nosotros según la verdad integral de sus condiciones reales, es decir, en función del universo entero, la hipótesis de su no-existencia sería, sin duda, contradictoria».⁸¹ Para el discípulo de Bergson no se demuestra más que una necesidad inmanente al mundo, y no el Ser necesario, distinto y trascendente.

Como puede verse, tampoco esta nueva objeción consigue eludir el error en el que han caído las anteriores.

Contestaremos a Le Roy que la experiencia sí es capaz de manifestarnos que «tal cosa habría podido no ser». Conocemos la contingencia porque vemos entes que nacen y mueren, que se generan y se corrompen, y que habrían podido no ser.

Además, la prueba no puede partir de la contingencia de *todos los seres* que hay en el mundo —como propone este filósofo francés—, porque ninguna experiencia humana, individual ni colectiva, podría abarcarlos. Y menos si, para ser consecuentes con las palabras de Le Roy («según la verdad integral de sus condiciones reales»), se intentara considerar a la vez los fenómenos de contingencia que se han dado en los entes que han sido, que son y serán.

Pero, es que no hace ninguna falta experimentar la contingencia de todos y cada uno de los entes del universo. Basta con que

⁸¹*Le problème de Dieu*, pp. 27-30.

lo sean algunos, para llegar a la existencia de un ser necesario *per se*.

Si acudimos a la cuestión 3 de la *Prima pars*, en donde Santo Tomás trata de la simplicidad de Dios, que no admite ningún tipo de composición en sí mismo ni con el mundo, encontraremos que estas dificultades tienen rápida solución.

4. Objeciones de Kant

Immanuel Kant critica el argumento de la tercera vía en dos lugares: directamente, al negar la prueba que llama cosmológica, e indirectamente, al exponer la primera y cuarta antinomia.

Estas objeciones han alcanzado cierto eco en ambientes filosóficos e influyen en no pocos pensadores contemporáneos. Daremos una visión sucinta de ambos.

a) El argumento cosmológico consiste en remontarse del ser contingente al ser necesario. Para el fundador de la Crítica presenta dos defectos.

En primer lugar, se abusa de la «categoría» de causalidad. Ésta sólo tiene sentido dentro de los límites de la experiencia posible. Puede servir para unir unos fenómenos con otros, pero si se la utiliza con la intención de superar la esfera de esa experiencia posible, y así llegar a la conclusión de la existencia de un ser trascendente, se la despoja de todo su sentido.

El segundo defecto consistiría en el recurso inconsciente al argumento ontológico; argumento no válido por realizar un paso ilegítimo del orden lógico al real.

Se llega al ser necesario con la tercera vía, pero, ¿cómo se sabe que éste es Dios —el Dios trascendente de la Metafísica tradicional (*ens realissimum*)— y no es más bien la materia o el dios del panteísmo? Se afirma que existe porque se supone que el ser supremo es necesario: argumento ontológico.

En consecuencia, Dios para la razón teórica es un “ideal”, la razón no puede demostrar su existencia, pero tampoco su inexistencia.

No vamos a detenernos en demostrar dónde están los errores de esas objeciones, pues para eso habría que explicar varios de los equivocados presupuestos de los que parte Kant. Simplemente, apuntemos que éste tiene una deficiente concepción de lo que es el conocimiento humano. Así, ignora el auténtico valor del principio de causalidad; este principio en Kant está viciado en su base, pues no tiene valor trascendente y supone que nuestra razón no puede conocer nada de las cosas en sí. No es más que una forma *a priori* del entendimiento para los objetos de experiencia: nos quedamos encerrados en el ámbito de lo fenoménico sin poder salir de él.

En cuanto a la crítica de que la tercera vía presupone el argumento ontológico, carece de justificación, pues no es difícil, como hemos visto, mostrar que el ser necesario no puede ser la materia, ni el mundo, sino solamente Dios. Por otra parte, el filósofo prusiano, para ser coherente, no debería formular su crítica directa al argumento cosmológico, ya que —según su doctrina— éste es imposible por las antinomias primera y cuarta.

b) Recordemos brevemente qué es una antinomia: la *crítica* nos muestra que si consideramos al mundo como real y especulamos sobre él, caemos en *antinomias* insolubles. Estas son el enfrentamiento de dos proposiciones contradictorias, la tesis y la antítesis, ambas demostrables con argumentos igualmente probatorios, aunque algunas de ellas sean falsas.

La tesis de la primera antinomia es: «el mundo tiene un comienzo en el tiempo y es limitado en el espacio». Su *antítesis*: «el mundo no tiene límites ni en el espacio ni en el tiempo». Aquí tomaremos en consideración solamente sus afirmaciones respecto al tiempo, pues son las que interesan al argumento que estamos tratando. Kant procede a la demostración argumentando ahora con la imposibilidad del proceso al infinito. Pero su demostración no es concluyente. Ni puede serlo ninguna que pretenda basarse en la pura razón humana. Sabemos por fe que el mundo no es eterno, pero no es una verdad racionalmente demostrable, como repetidas veces hizo ver Santo Tomás.

La tesis de la cuarta antinomia es: «el mundo implica la existencia de un ser necesario». Su antítesis: «no hay ser necesario que sea causa del mundo».

Para probar esta última afirmación dice que el ser necesario no puede constituir una parte del mundo, pues éste es contingente. Tampoco puede ser la serie entera de los fenómenos (contingentes), pues la serie no puede superar la naturaleza de sus elementos. Finalmente, alega que tampoco puede existir fuera del mundo, pues la entrada en relación con él supondría un comienzo y así el ser necesario existiría en el tiempo y, por consiguiente, en el mundo, ya que la temporalidad es un fenómeno mundano.

En esta última razón Kant cae en un error, pues para Dios no supone ninguna modificación el comienzo en el ser de sus criaturas. Él continúa siendo absolutamente el mismo antes y después del mundo: nuestra relación con Dios es real, pero la de Dios con respecto a todas sus criaturas es solamente una relación de razón.

Como ha podido verse, las antinomias kantianas conducen al escepticismo o al agnosticismo. Pretenden negar la posibilidad de conocer metafísicamente la realidad, y por tanto, descalifican en su mismo inicio la validez de la formulación de las vías; especialmente de la tercera, que ha sido la más atacada por este filósofo.

IV.
LA CUARTA VÍA

A. EXPLICACIÓN GENERAL

Este argumento parte de otra característica fundamental y evidente del mundo creado: la ordenación jerárquica de los entes que componen el universo.

Al contemplar la realidad observamos, en efecto, que las cosas se sitúan a grandes rasgos, en una escala de grados de perfección. En el nivel ínfimo se halla el reino mineral, compuesto de sustancias inanimadas. Más arriba, y dando un salto a otro orden esencialmente distinto, encontramos el variadísimo mundo de los vivientes en sus diversos grados: el reino vegetal, con el que empieza la vida; el reino animal, con seres dotados de movimiento y sensibilidad; y finalmente los hombres en una situación singularísima en el confín entre la materia y el espíritu, el tiempo y la eternidad, pues en el hombre se une la vida espiritual a la vida animal.

Esta visión de conjunto accesible a todos los hombres nos muestra una diversidad de grados de perfección: una gradación de bondad, pues es un bien mayor la vida de un hombre que la de un animal; una escala de nobleza o dignidad, ya que es más admirable y perfecto un árbol que un mineral; en definitiva, unos grados diversos en la participación del ser.

Estos distintos niveles de ser son todos ellos limitados y nos conducen a la fuente originaria y única donde esas perfecciones serán en toda la plenitud y de la que se derivan las participaciones restringidas: un manantial que es toda la Bondad, toda la Nobleza, toda la Verdad, toda la Hermosura, la Plenitud subsistente de Ser.

El mejor modo de terminar esta exposición introductoria a la cuarta vía quizá sea acudir al ejemplo gráfico de Santo Tomás en su comentario al Credo: «Si un hombre entrase en una casa, y avanzando hacia adentro, fuera sintiendo un calor mayor, y así sucesivamente, pensaría que dentro había fuego que lo producía, aunque el fuego mismo no llegara a verlo. Así sucede a quien

considera las cosas de este mundo; ve que todas ellas están organizadas en una jerarquía de hermosura y nobleza, y que son tanto más hermosas y nobles, cuanto más se acercan a Dios: los cuerpos celestes son más hermosos y nobles que los cuerpos de abajo; los seres invisibles más que los visibles. Por tanto, es de creer que todas provienen de un único Dios, que otorga a cada cosa su ser y nobleza».⁸²

⁸²SANTO TOMÁS, *Expositio super Symbolum Apostolorum*, art. 1. Trad. castellana de Marciano Somolinos en *Escritos de catequesis de Santo Tomás*, Madrid, Rialp, 1974.

B. EL TEXTO DE LA SUMMA THEOLOGIAE Y SU ANÁLISIS

«Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim a rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile; et sic de aliis huiusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est; sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et primum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens. Nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur II *Metaphys.* Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere est causa omnium quae sunt illius generis; sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur. Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis; et hoc dicimus Deum.»⁸³

Comentemos brevemente el texto antes de entrar en el análisis detallado de los diversos pasos. La estructura de esta vía difiere notablemente de la que hemos observado en las primeras. Por una parte el punto de partida no es una observación tan particular como el movimiento, la concatenación causal o la generación y corrupción de las cosas materiales, sino una consideración también evidente pero más amplia de la jerarquía del universo. Por otra, el ascenso a un máximo es rápido, sin detenerse a mostrar la imposibilidad de una escala infinita de grados.

Una característica de la formulación de la *S. Th.* es la presencia de un doble paso: a) del más y del menos se concluye la existencia de un máximo, y b) este máximo es causa de los que tienen la perfección limitada en diversos grados. En otros textos, como veremos, se prescinde del segundo tránsito o se consideran los dos de modo unitario.

También llama la atención el hecho de que Santo Tomás cita a Aristóteles y no a Platón, cuando la vía es eminentemente platón-

⁸³*S. Th.* I, q. 2, a. 3.

nica y se basa en la participación, término que tampoco aparece en este texto.

1. El punto de partida

El dato inicial es éste: *Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile: et sic de aliis huiusmodi*; encontramos en el mundo cosas más o menos buenas, verdaderas, nobles, etc.

Santo Tomás se refiere aquí a las propiedades trascendentales, que convienen a todos los entes según diversos grados de intensidad en virtud de los distintos modos de participar del ser. Es precisamente en relación a ellas como podemos advertir la ordenación jerárquica del universo. Esta gradación es a grandes rasgos: desde lo ínfimo, que es el reino mineral, hasta el hombre hay una distancia grande. No es tan fácil determinar a veces si ese vegetal es más perfecto que aquél otro, aunque también en este campo los biólogos distinguen formas de vida más elementales que otras. Y lo mismo se puede decir de los animales. Por otra parte, en el universo material, como los entes son compuestos, se da una cierta distribución de propiedades que no cabe en el mundo espiritual. Así, unos animales tienen la capacidad de volar, otros desarrollan su vida en el agua o bajo tierra, etc. Esta variedad responde al plan de la Sabiduría divina que ha creado un universo en el que la diversidad y orden de perfecciones representase la simplicísima riqueza del Ser divino y así el hombre, por su contemplación se elevase hasta Dios y con su trabajo participase de la Potencia divina.

Por tanto, aunque no alcancemos a determinar el lugar de todos los grados en la jerarquía de la realidad, es evidente el más y el menos de perfección. Santo Tomás habla explícitamente de la bondad, de la nobleza (que viene a ser tanto como dignidad o elevación), de la verdad; y, para no extenderse en una enumeración exhaustiva, añade *et sic de aliis huiusmodi*, expresión en la que podemos incluir también el ser, la hermosura y la unidad.

No constituyen un dato inicial adecuado para esta vía las perfecciones predicamentales genéricas (animalidad) y específicas (humanidad) porque forman parte de la esencia de los individuos,

y en lo esencial no cabe el más y el menos: un caballo no es más animal que un gato ni más caballo que otro caballo. Ésas perfecciones se poseen *totaliter* y no *partialiter*.

Santo Tomás tampoco considera como punto de partida aquellas perfecciones que sin ser trascendentales, no implican imperfección: por ejemplo, vivir, entender, querer.

2. El paso del «magis et minus» al «maximum»

La vía dice textualmente: *magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est*; y añade el ejemplo del calor: algo está más o menos caliente según su proximidad a lo máximamente cálido. Aplicando el principio a las perfecciones consideradas en el punto de partida, podemos concluir, de la *existencia* de realidades más o menos buenas, en la *existencia* de una *bondad máxima*.

Ante este texto no pocos filósofos han pensado que Santo Tomás cae en el error platónico de suponer unas perfecciones puras separadas como modelo y principio de las perfecciones del mundo sensible. A la vez acusan al argumento de efectuar un tránsito infundado desde el plano lógico al orden real: hablar de un más o menos implicaría sólo un máximo ideal, pero no en la realidad, así como distinguimos los grados de blancura según su proximidad a lo máximamente blanco, que existe sólo en el pensamiento humano. Por último, no faltan quienes, llevando estas reflexiones al extremo, sostienen que esta prueba constituye una forma de ontologismo: para reconocer los grados limitados previamente sería necesario tener la idea del máximo; y así advertir que las criaturas tienen más o menos bondad supondría en nosotros el conocimiento de la bondad perfecta que es Dios.

Frente a estas interpretaciones hagamos varias aclaraciones:

a) Santo Tomás utiliza el procedimiento platónico de la dialéctica de la participación, pero de acuerdo con su propia doctrina sobre el acto de ser; es decir, el ascenso desde los grados limitados hasta el máximo no se puede llevar a cabo para cualquier perfección sustancial (de los hombres individuales al arquetipo o

idea de hombre) o accidental (desde los objetos blancos a la blancura separada), sino sólo para la perfección por excelencia, el *esse* que es acto de todos los demás actos.

El ascenso hacia una perfección trascendente no es posible de modo directo a partir de los accidentes, pues éstos tienen su causa en la sustancia, de la que emanan en virtud de la forma y de la materia. Tampoco las formas sustanciales requieren unas formas separadas (los arquetipos “hombre”, “pino”, “águila”, etc.), ya que la forma no es el acto más radical e íntimo del ente, sino que es potencia con respecto al acto de ser, verdadero fundamento de lo que cada cosa es. A partir de este acto, que emerge sobre todos lo demás, es como podemos elevarnos a la única perfección separada: el ser subsistente, que es, a un tiempo, Bondad máxima, Verdad perfecta, Hermosura plena, Unidad simplicísima.

b) El reconocimiento de las criaturas como grados imperfectos de participación no exige haber alcanzado previamente la Plenitud de Bondad, de Ser, etc. Conocemos el carácter participado de los entes precisamente al contemplar los distintos grados de perfección en el ámbito del mundo y de la multiplicidad.

En la formulación de la *S. Th.* este tránsito del *magis et minus* al *maximum* no va acompañado de la correspondiente demostración, quizá porque en él están implicados muchos puntos capitales de la metafísica tomista. Sin embargo estos argumentos existen en otros textos que los autores suelen recordar a propósito de la 4.^a vía.

Veamos algunos de ellos:

a) Una perfección común en muchos entes requiere una causa distinta de ellos y única. Es el camino platónico desde lo múltiple a lo Uno:

«Oportet enim, si aliquid unum communiter in pluribus invenitur, quod ab aliqua una causa in illis causetur; non enim potest esse quod illud commune utrique ex se ipso conveniat, cum utrumque, secundum quod ipsum est, ab altero distinguatur; et diversitas causarum diversos effectus producit. Cum ergo esse

inveniatur omnibus rebus commune, quae secundum illud quod sunt, ad invicem distinctae sunt, oportet quod de necessitate eis non ex se ipsis, sed ab aliqua una causa esse attribuat. Et ista videtur ratio Platonis, qui voluit, quod ante omnem multitudinem esset aliqua unitas non solum in numeris, sed etiam in rerum naturis.»⁸⁴

b) Una perfección participada de diversos modos en las cosas exige como causa adecuada una realidad en la que esa perfección se dé en grado máximo:

«Secunda ratio est, quia, quod aliquid invenitur a pluribus diversimode participatum oportet quod ab eo in quo perfectissime invenitur, attribuat omnibus illis in quibus imperfectius invenitur. Nam ea quae positive secundum magis et minus dicuntur, hoc habent ex accessu remotiori vel propinquari ad aliquid unum: si enim unicuique eorum ex se ipso illud convenirent, non esset ratio cur perfectius in uno quam in alio inveniretur; sicut videmus quod ignis, qui est in fine caliditatis, est caloris principium in omnibus calidis. Est autem ponere unum ens, quod est perfectissimum et verissimum ens: quod ex hoc probatur, quia est aliquid movens omnino immobilet perfectissimum, ut a philosophis est probatum. Oportet ergo quod omnia alia minus perfecta ab ipso esse recipiant. Et haec est probatio Philosophi (in *II Metaph.*, text. com., 4).»⁸⁵

Hay otro texto que explica todavía un poco más por qué si esa perfección conviniese a cada uno en virtud de su esencia, no podría encontrarse en distintos grados:

«Amplius. Quod alicui convenit ex sua natura, non ex alia causa minoratum in eo et deficiens esse non potest. Si enim naturae aliquid essentielle subtrahitur vel additur, iam altera natura erit: sicut et in numeris accidit, in quibus unitas addita vel subtracta speciem variat. Si autem, natura vel quidditate rei integra manente, aliquid minoratum inveniatur, iam patet quod illud non simpliciter dependet ex illa natura, sed ex aliquo alio, per cuius remotionem minoratur. Quod igitur alicui minus convenit quam aliis, non convenit ei sua natura tantum, sed ex alia causa. Illud igitur erit causa omnium in

⁸⁴*De potentia*, q. 3, a. 5.

⁸⁵*Ibidem*.

aliquo genere cui maxime competit illius generis praedicatio: unde et quod maxime calidum est videmus esse causam caloris in omnibus calidis, et quod maxime lucidum causam omnium lucidorum. Deus autem est maxime ens, ut in primo libro (1.c.) ostensum est. Ipse igitur est causa omnium de quibus *ens* praedicatur.»⁸⁶

c) Una perfección pura no se limita a sí misma —sería contradictorio—, sino por una potencia participante que la recibe. Eso requiere a su vez la acción de una causa agente, porque todo lo compuesto es causado. Y así hemos de llegar a una primera realidad simplicísima que es pura perfección, Acto de Ser, separado, subsistente y no recibido en nada.

Podrían añadirse más consideraciones, pero nos parece que estos breves argumentos bastan para demostrar este paso de la vía y, a la vez, poner de manifiesto la carga metafísica del sobrio texto de Santo Tomás.⁸⁷

3. El paso del «maximum» a la causa

Cuando la vía parece haber alcanzado su objetivo —demostrar la existencia del máximo de bondad, verdad, etc.— nos encontramos con un nuevo paso: demostrar que ese máximo es causa de todo lo demás: *quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere est causa omnium quae sunt illius generis. (...) Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis; et hoc dicimus Deum.*

También en este punto algunos autores han hablado de salto ilegítimo del orden formal al nivel causal: ¿por qué el máximo debe ser causa?

⁸⁶ C.G. II, 15.

⁸⁷ Para un conocimiento más amplio del tema vid. sobre todo, C. FABRO, «Sviluppo, significato e valore della IV via», en *Doctor Communis*, 1954, pp. 71-109 (recogido en un apéndice de *L'uomo e il rischio de Dio*, pp. 226-253). Cfr. también A. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *Tratado de Metafísica. Teología Natural*, Madrid, Gredos, 1968, 2.ª ed., pp. 252-267, y F.P. MUÑIZ, «La “cuarta vía” de Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios», en *Revista de Filosofía*, nn.10-11, pp. 405-421.

En realidad, se trata de una dificultad aparente, pues no estamos ante un nuevo paso, sino que es una mera explicitación de lo que se ha afirmado en el primero. Una prueba de esto es que la formulación en *C.G.* I, 13 se detiene en la afirmación de que existe un máximo. Pero sobre todo queda claro, si se advierte que el *magis et minus* —los entes por participación— requieren un máximo justamente como causa y no sólo como un punto de referencia o unidad de medida.

Participación y causalidad no son aspectos metafísicos independientes en Santo Tomás, porque su metafísica no es una simple yuxtaposición de la participación platónica y de la causalidad aristotélica. Precisamente las fórmulas tomistas más profundas del principio de causalidad son las que hacen referencia a la participación⁸⁸: «Omne quod est per participationem, causatur ab eo quod est per essentiam.» (S. Th. I, q. 65, a. 1); «Quod est per essentiam tale, est proprie causa eius quod est per participationem» (*C.G.* III, 66); «Omne quod est quoquo modo, esse non potest, nisi causatur ab eo quod maxime et verissime habet esse» (*De aeternitate mundi*, hacia el comienzo); «Illud quod est maximum in unoquoque genere, est causa aliorum quae sunt illius generis» (*C.G.* I, 41); etc.

Por tanto, este segundo paso de la vía está contenido en el primero y manifiesta su significado. Parece lógico que Santo Tomás hiciese también en este argumento una referencia explícita a la causalidad, ya que ha afirmado que el modo de conocer la existencia de Dios es el ascenso desde los efectos a la Causa primera.

Hagamos una precisión sobre el género de causalidad presente en la vía. Algunos autores han pensado que se trata sólo de la ejemplar.⁸⁹ Sin embargo, es ésta una interpretación parcial que desvirtúa el sentido de la doctrina tomista. La participación abarca

⁸⁸ Cfr. C.FABRO, «La difesa crítica del principio di causa», en *Rivista di Filosofia Neo-scolástica*, 1936, pp.102-141 (reproducido en *L'uomo e il rischio de Dio*, pp.183-222).

⁸⁹ Cfr. MAQUART, *Elementa philosophiae*, t. III-II, p. 346; P. DESCOQS, *Praelect. Theol. nat.*, pp. 33-43 y 63-72.

las causas eficiente, formal, ejemplar y final como queda de manifiesto en las expresiones de Santo Tomás; por ejemplo, en el término *principium effectivum exemplare*,⁹⁰ o cuando afirma que «*unumquodque dicitur bonus bonitate divina sicut primo principio exemplari, effectivo et finali*».⁹¹

Por último, notemos que el Aquinate no considera en este caso la imposibilidad de un proceso al infinito, porque es evidente que la causa de todo lo participado no puede estar sino en el que es por esencia. Sin embargo, no hay inconveniente en formular la vía con ese paso, como quiere González Álvarez.⁹² En efecto, lo que es por participación tiene una causa, que si, a su vez, también es participada, remite a otra causa; y así sucesivamente hasta llegar a la perfección por esencia.

4. El término de la vía

La conclusión del argumento, como ya hemos ido viendo, es que existe el Ser por esencia, que al mismo tiempo es Bondad pura, la misma Verdad increada, la Nobleza máxima, la simplicísima Unidad. Este *Esse subsistens* es causa de todas las criaturas que tienen el ser por participación.

A diferencia de las otras vías, ésta concluye en la noción más propia de Dios, en su esencia metafísica, que es el *Esse* puro, separado sin sombra de imperfección. El término inmediato de las restantes pruebas es siempre un aspecto más particular de Dios: primer Motor, Causa incausada, Ser necesario, Inteligencia primera ordenadora. Por eso nos parece que no es exagerado decir que la cuarta vía es la más radical y metafísica, y que las clasificaciones sistemáticas que muchos autores hacen de las cinco pruebas tomistas oscurecen un poco esta realidad. Ser por participación no es una característica más, entre otras, de las criaturas, sino la nota

⁹⁰ Cfr. In *I Sent. D.* 19, q. 5, a. 2.

⁹¹ *S. Th.* I, q. 6, a. 4.

⁹² Cfr. *Tratado de Metafísica...*, cit., pp. 289-290.

que de modo propio manifiesta a la criatura en cuanto tal, en cuanto efecto.⁹³

⁹³ Es ésta una interpretación que cada día se extiende más. Cfr. C. FABRO, *Sviluppo...*, cit., p. 85; E. GILSON, *Elementi di Filosofia Cristiana*, op. cit., pp.103-107.

C. LA CUARTA VÍA EN OTROS ESCRITOS DE SANTO TOMÁS

Esta demostración que, a veces, ha sido ignorada como una prueba extraña, aparece otras dos veces en su formulación explícita en las obras tomistas. Pero además hay una multitud de textos que contienen argumentaciones similares. Por eso, la extrañeza de algunos autores, sólo se explica por su resistencia a admitir en la doctrina tomista elementos platónicos decisivos.

Veamos en primer lugar los dos textos que contienen la prueba.

1. Contra Gentes, I, 13

«Potest etiam et alia ratio colligi ex verbis Aristotelis, in secundo libro Metaphysicorum. Ostendi enim ibi quod ea quae sunt maxime vera sunt et maxime entia. In quarto etiam Metaphysicorum, ostendit esse aliquid maxime verum, ex hoc quod videmus duorum falsorum unum altero esse magis falsum; unde oportet ut alterum sit etiam altero verius. Hoc autem est secundum approximationem ad id quod est simpliciter et maxime verum. Ex quibus concludi potest ulterius, esse aliquid quod est maxime ens; et hoc dicimus Deum.»

Como ya advertimos antes, la diferencia fundamental con respecto al pasaje paralelo de la *S. Th.*, está en que aquí el argumento termina cuando establece la existencia de un máximo, sin explicar que es causa de lo demás.

También llama la atención el hecho de que está todavía bajo la autoridad de Aristóteles, con dos citas expresas, y el modo de manifestar la existencia de los grados de perfección: en concreto, según el trascendental *verum*, pero considerando por su opuesto, la falsedad, pues hay cosas más falsas que otras, en cuanto se alejan más o menos de lo que es *simpliciter et maxime verum*.

Sin duda el texto de la *S. Th.* está más elaborado y constituye un progreso notable en la explicación, también en cuanto al punto de partida.

2. Lectura in Evangelium Ioannis, prologus

Al inicio de nuestro estudio hemos mencionado ya este prólogo que recoge varios caminos para el conocimiento de Dios. Ahora nos interesa el tercero de los modos:

«Quidam autem venerunt in cognitionem Dei ex dignitate ipsius Dei: et isti fuerunt Platonici.

Consideraverunt enim quod omne illud quod est secundum participationem, reducitur ad aliquid quod sit illud per suam essentiam, sicut ad primum et ad summum; sicut omnia ignita per participationem reducuntur ad ignem, qui est per essentiam suam talis. Cum ergo omnia quae sunt, participant esse, et sint per participationem entia, necesse est esse aliquid in cacumine omnium rerum, quod sit ipsum esse per suam essentiam, idest quod sua essentia sit suum esse: et hoc est Deus, qui est sufficientissima, et dignissima, et perfectissima causa totius esse, a quo omnia quae sunt, participant esse.»

Las diferencias con respecto al texto de la *S. Th.* saltan a la vista: la vía se atribuye con toda justicia a los platónicos; el núcleo del argumento es la doctrina de la participación de modo expreso; el punto de partida no es el *magis et minus* de perfecciones trascendentales, sino directamente la afirmación de que «*cum ergo omnia quae sunt, participant esse, et sint per participationem entia...*»

Analícemos ahora el texto brevemente:

a) el primer paso es el principio de causalidad en su formulación más alta y sintética: «omne illud quod est secundum participationem reducitur ad aliquid quod sit illud per suam essentiam, sicut ad primum et ad summum».

El principio va acompañado del ejemplo gráfico del fuego que tiene sólo valor ilustrativo.

b) el resto del pasaje consiste en aplicar este principio a un hecho que constituye el punto de partida: la existencia de entes por participación. Puesto que existen, debe existir también en la cumbre de todas las cosas algo que sea el *ipsum esse per suam essentiam* (es decir, en el que su esencia sea su ser) que es la causa perfectísima *totius esse*.

Santo Tomás aquí no explica cómo se llega a mostrar que las cosas son entes por participación, pero lo hace en otros muchos lugares, precisamente observando la multiplicidad de los entes, su limitación, y los diversos grados de intensidad en las perfecciones trascendentales.

La noción de ente por participación constituye el grado más perfecto en el desarrollo explicativo de la noción del ente. Como fruto de la reflexión metafísica se pasa del *ens* como *id quod est* al *ens* como *id quod finite participat esse* o *id quod habet esse per participationem*. Sin embargo es una noción anterior a las pruebas de la existencia de Dios y de la creación y conservación. Precisamente, basándose en el carácter participado de los entes, demuestra Santo Tomás la distinción real de esencia y *esse* en toda criatura, y la dependencia plena de ésta con respecto a Dios. «Estos tres momentos supremos de la relación de la criatura con Dios, o la demostración de la existencia de Dios, y los dos momentos complementarios de la demostración de la creación total y de la composición de esencia y *esse* mediante la misma noción de participación, están presentes y tienen su fórmula perfecta en el texto del Prólogo.»⁹⁴

El breve análisis que acabamos de hacer demuestra claramente que la cuarta vía en el prólogo de la *Lectura in Ioannem* llega, dentro de su concisión, a su fórmula metafísicamente más densa y perfecta.⁹⁵

⁹⁴ C. FABRO, «Sviluppo, significato e valore della IV via», en *Doctor Communis*, 1954, p. 90 (también en *Esegesi Tomistica*, Roma, 1969, pp. 368-369).

⁹⁵ Una prueba más de esta afirmación es el análisis que hace N. Del Prado de los principios en que se apoya la 4.^a vía de la *S. Th.* Sus principios últimos son justamente los que aparecen en el prólogo comentado: «Principia quibus haec via quarta innitur sunt ista duo, quorum unum infert alterum veluti ipsius correlativum, nempe: num Quod dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis. Dum Quaecumque minus sunt aliis, non seiipsis sunt; sed ut sint, accipiunt ab eo qui maxime in illo genere est. Quae quidem principia veniunt postremo resolvenda in ista: Num Quod per essentiam dicitur est causa omnium quae per participationem dicuntur. Dum Omne quod habet aliquid per participationem reducitur in id quod habet illud

3. In I Sententiarum, d.3, divisio primae partis textus

En este texto de juventud, Santo Tomás ofrece tres vías para elevarnos a Dios: *via causalitatis*, *via remotionis*, *via eminentiae*. Estas dos últimas se corresponden en gran medida con la cuarta vía de la Suma Teológica.

Veamos en primer lugar el texto de la *via remotionis*:

- a) Secunda ratio sumitur per viam remotionis, et est talis. Ultra omne imperfectum oportet esse aliquod perfectum, cui nulla imperfectio admisceatur. Sed corpus est quid imperfectum, quia est terminatum et finitum suis dimensionibus et mobile. Ergo oportet ultra corpora esse aliquid quod non est corpus.
- b) Item, omne incorporeum mutabile de sui natura est imperfectum. Ergo ultra omnes species mutabiles, sicut sunt animae et angeli, oportet esse aliquid ens incorporeum et immobile et omnino perfectum, et hoc est Deus.

Podemos apreciar que esta demostración se compone de dos pasos: pasar de lo imperfecto a lo más perfecto, y desde aquí elevarse hasta lo perfectísimo, quedando encerrados dentro del arco de esta consideración todos los seres que existen.

La vía de la eminencia da origen a dos pruebas, ya se considere lo trascendente en el ámbito del ser, ya en el del conocer:

«Aliae duae rationes sumuntur per viam eminentiae. Sed potest dupliciter attendi eminentia, vel quantum ad esse vel quantum ad cognitionem. Tertia ergo sumitur ratio per viam eminentiae in esse, et est talis. Bonum et melius dicuntur per comparisonem ad

per essentiam, sicut in principium et causam. Atque supradicta principia habent veritatem in ordine causae efficientis, et causae formalis seu exemplaris, et causae finalis. Veritas autem ex eo ostenditur, quod inferiora in aliquo genere perfectionis hanc perfectionem non habent a natura sua; aliter non daretur magis et minus in huiusmodi perfectione. Quod alicui convenit minus quam aliis, non convenit ei ex sua natura tantum, sed ex alia causa. Et e contra, quod convenit alicui ex sua natura, et non ex aliqua causa, minoratum in et defiens esse non potest» (*De Veritate fundamentali philosophiae christianae*, pp. 231-232).

optimum. Sed in substantiis invenimus corpus bonum et spiritum creatum melius, in quo tamen bonitas non est a seipso. Ergo oportet esse aliquod optimum a quo sit bonitas in utroque.

Quarta sumitur per eminentiam in cognitione, et est talis. In quibuscumque est invenire magis et minus speciosum, est invenire aliquod speciositatis principium, per cuius propinquitatem aliud alio dicitur speciosius. Sed invenimus corpora esse speciosa sensibili specie, spiritus autem speciosiores specie intelligibili. Ergo oportet esse aliquid a quo utraque speciosa sint, cui spiritus creati magis appropinquant.»

Como puede observarse, las tres pruebas que se contienen en estas dos vías se desarrollan según un procedimiento casi idéntico, esto es: se trasciende desde el mundo de los cuerpos al de los espíritus, y desde éste hasta el Absoluto.

Estas tres formas de la cuarta vía —como hemos apuntado en la Introducción— están estrechamente relacionadas entre sí. Junto con la primera vía de este Comentario a las Sentencias forman como una única demostración.⁹⁶

4. De potentia, q. III a. 5

Esta *quaestio disputata* se inicia planteándose la posibilidad de que exista algo que no haya sido creado por Dios. Se recogen algunas hipotéticas razones a favor de tal error; luego se exponen los caminos gracias a los que muchos filósofos pudieron concebir la total dependencia del mundo respecto a Dios. Es en este lugar donde encontramos tres argumentos para probar la existencia de un Primer Principio.

De estas formulaciones puede destacarse:

⁹⁶ Estas pruebas reaparecen hacia el final del Primer libro (*In I Sent.*, d. 35, q. 1, a. 1, sol.). Pero, en esta nueva argumentación, la *via remotiois* pasa a primer lugar. El texto gira en torno a la *remotio materiae* como condición fundamental de la intelectualidad, sin hacer referencia aún a la *remotio imperfectionis*, noción que encontraremos en las obras de los últimos años de Santo Tomás.

- a) Están presentadas como un procedimiento rigurosamente formal, puesto que intentan precisar el modo de afirmar la necesidad de admitir la existencia de una Primera Causa de todas las cosas.
- b) Se da un predominio incuestionable del platonismo. No solamente en la primera *ratio* —que se atribuye al Maestro de las Ideas—, sino también en la segunda y tercera.
- c) El término *participación* falta precisamente en la *ratio* que se dice platónica, y en cambio constituye el eje de los argumentos atribuidos a Aristóteles y Avicena.

Como ya hemos incluido los textos de las dos primeras *rationes* en el análisis de la vía, no los reproduciremos aquí. Simplemente interesa hacer notar que el argumento «según el más y el menos», atribuido a Aristóteles, procede según un esquema algo complicado. Examinémoslo brevemente: se desarrolla en dos etapas. La primera parte de la existencia de los grados a la existencia del *ente verísimo y perfectísimo*, utilizándose la noción de participación. La segunda —con la expresa intención de reforzar la anterior— introduce en la demostración el argumento del motor inmóvil, como subordinado a la prueba general que aquí se expone.

Veamos ahora la *tertia ratio*:

«Tertia ratio est, quia illud quod est per alterum, reducitur sicut in causam ad illud quod est per se. Unde si esset unus calor per se existens oporteret ipsum esse causam omnium calidorum, quae per modum participationis calorem habent. Est autem ponere aliquod ens quod est ipsum suum esse: quod ex hoc probatur, quia oportet esse aliquod primum ens quod sit actus purus, in quo nulla sit compositio. Unde oportet quod ab uno illo ente omnia alia sint, quaecumque non sunt suum esse, sed habent esse per modum participationis. Haec est ratio Avicennae (lib. *VIII Metaph.*, c. 7, et 1. IX, c.4). Sic ergo ratione demonstratur et fide tenetur quod omnia sint a Deo creata.»

Se concluye, así, con la razón más de fondo: todo lo que es *per alterum* se reduce a lo que es *per se* como a su causa. Se unen aquí las dos nociones que veíamos en el análisis: el tránsito del *magis et*

minus al *maximum*, y este *maximum* como causa de todo lo demás. Pero en el presente texto se prosigue aún en más profundidad: como todos los entes tienen acto de ser, debe haber un ente que sea su mismo *esse*, que sea pues acto puro, sin entrar en composición con nada, imparticipado, del que todos participan.

5. Expositio in Symbolum Apostolorum

En el primer artículo nos ofrece una nueva formulación de la cuarta vía. No expondremos aquí este texto porque ya lo hicimos en la explicación general de la vía que nos ocupa.

Este texto nos sirve para atestiguar la creciente importancia que concedió Santo Tomás a la vía por los grados de perfección dentro de sus pruebas para demostrar la existencia de Dios. A esta exposición el mismo Santo Tomás le atribuye el valor de presentarse como la más sencilla y accesible. En efecto, aquí la cuarta vía está reducida a un esquema muy simple.

6. De substantiis separatis cap. 3

Son numerosísimos los lugares de las obras de Santo Tomás donde se trata de aspectos relacionados con la cuarta vía. Finalizaremos este breve elenco con uno muy relacionado con el tema central de la prueba por los grados de perfección.

El texto que ahora nos interesa se encuentra en el tercer capítulo de este opúsculo tardío, bajo el significativo título de *En que convienen las opiniones de Platón y Aristóteles*.

Presenta un peculiar interés porque —junto al Prólogo del comentario al Evangelio de San Juan— representa la última forma del pensamiento metafísico del Doctor de Aquino.

Así, la cuarta vía, interpretada bajo la noción de participación, no constituye únicamente *un modo más* para demostrar la existencia de Dios, sino que expresa lo que podríamos llamar la fórmula radical de la criatura como tal, ya sea para demostrar la dependen-

cia de ésta respecto al Creador, ya para demostrar la distinción fundamental entre la criatura y el Creador.⁹⁷

Como veremos en el texto que a continuación reproducimos, el procedimiento de la prueba está muy simplificado gracias a la noción clave de participación, sobre la que pivota todo el argumento:

«Primo quidem conveniunt (Plato et Aristoteles) in modo essendi ipsarum. Posuit enim Plato omnes inferiores immateriales substantias esse unum et bonum per participationem primi quod est per se unum et bonum. Omne autem participans aliquid accipit in quod participat ab eo a quo participat, et quantum ad hoc id a quo participat est causa ipsius, sicut aër habet lumen participatum a sole qui est causa illuminationis ipsius. Sicut igitur secundum Platonem summus Deus causa est omnibus immaterialibus substantiis, quod unaquaeque earum sit unum et bonum. Et hoc etiam Aristoteles posuit: quia, ut dicit, necesse est quod id quod est maxime ens et maxime verum sit causa essendi et veritatis omnibus aliis.»

⁹⁷ Cfr. C. FABRO, *L'uomo...*, cit., p. 236.

D. OBJECIONES A LA CUARTA VÍA

Quizá ninguna de las vías de Santo Tomás ha sufrido interpretaciones tan diversas como la que estamos examinando. Ofrecer simplemente una visión panorámica de la discusión supondría un largo estudio. Por tanto, expondremos sólo dos objeciones, muy relacionadas, que nos parecen más representativas:

- 1) La cuarta vía está supeditada al argumento ontológico.
- 2) Es una versión de la Teoría de las Ideas platónicas.⁹⁸

Veamos estas dificultades: aun concediendo que con el argumento de esta vía se probase la existencia del ser más perfecto, de ninguna manera se demuestra que este ser sea causa de los demás existentes. Sin duda, el ente que es causa de otros entes debe tener en grado sumo —dentro de la categoría a la que pertenezca— las perfecciones que se hallen en sus efectos. Pero de esto, no se sigue que sea verdadera la proposición inversa: que el ente más perfecto dentro de una categoría ha de ser causa de los otros entes que le son inferiores en perfección. De la existencia de un individuo superior en cualquier especie, no se sigue que la especie proceda de aquel individuo.

Aparte de esto, el defecto capital de la prueba consistiría en reproducir la teoría platónica de los grados abstractos con valor objetivo, teoría que, por otra parte, Santo Tomás dice no aceptar. Los grados de perfección en las cosas originan, en el entendimiento, un concepto supremo en su orden, que por su naturaleza prescinde de los grados reales y sirve de tipo a todos los grados posibles. Esta idealización de las cosas es intrínseca a la naturaleza de la idea, cuya forma es la abstracción. Pero, ¿puede deducirse del tipo supremo ideal la realidad objetiva del mismo? Para esto

⁹⁸ Vid. por ejemplo la crítica de AMOR RUIBAL en *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*, t. 6. Nos hemos fijado especialmente en su formulación porque refleja bien este tipo de crítica bastante difundido.

sería preciso admitir que las ideas tienen por sí mismas objetividad, lo que equivale a reconocer como verdadera la teoría platónica.

En consecuencia, la prueba de Santo Tomás no demostraría sino la existencia de la idea abstracta con la que se miden las diversas gradaciones, y no la existencia de un tipo absoluto y real. Si fuese válido este argumento del Aquinate —se arguye—, también debería serlo el argumento ontológico de San Anselmo, porque tienen la misma base e idéntica razón de ser.

A estas críticas hemos de contestar que para nada afecta a la cuarta vía, tal como ésta salió de la pluma de Santo Tomás. Esas objeciones suponen, equivocadamente, que en la prueba se pasa de las perfecciones reales a un tipo ideal de perfección absoluta, y de ésta a la existencia real de su objeto y de su causalidad respecto a aquellas perfecciones. Pero, ya hemos podido ver en la explicación y análisis de la vía, que ésta discurre por cauces bien distintos: en cuanto a la letra y en cuanto al sentido.

Este autor también agrega: «San Anselmo presenta, además del argumento ontológico, el argumento de los grados: Santo Tomás acepta el último y deja el primero, cuando la base platónica de éste no puede menos de legitimar a ambos o no sirve para ninguno de ellos.»⁹⁹

La contestación es obvia: por una parte, es muy discutible que ambos argumentos hayan llegado a Santo Tomás por la misma tradición y con idéntico fundamento. Es más, al referirnos a los antecedentes de esta vía dejamos bastante claro que las fuentes de inspiración del argumento de la participación son bien diversas.

Además, si concediésemos ese supuesto, el hecho de que rechazara uno y admitiese otro, no demuestra nada. Simplemente admitió uno de ellos porque traía la posibilidad de un nuevo fundamento, y un sentido fácilmente adaptable a las exigencias de la nueva metafísica de Santo Tomás.

⁹⁹ AMOR RUIBAL, *ibidem*.

V.
LA QUINTA VÍA

A. EXPLICACIÓN GENERAL

La quinta vía se toma del gobierno de las cosas. Esta es quizá la vía más transitada por filósofos y no filósofos a lo largo de la historia. Santo Tomás atribuye esta vía a San Juan Damasceno, el último de los Padres de Oriente,¹⁰⁰ y comenta que la prueba por el orden del mundo es la más fácil de comprender y la más eficaz por su gran fuerza persuasiva ante el hombre común.

Parte de la admiración que despierta espontáneamente en el entendimiento el orden y sentido de los entes naturales. Esa admiración ha arrastado hacia Dios a tantos estudiosos de las ciencias naturales que, profundizando en el conocimiento de los animales, las plantas, los astros y la estructura íntima de la materia, descubren los rastros inequívocos de una Inteligencia ordenadora.

Los seres sin inteligencia se comportan como si la tuvieran, porque operan por un fin, se dirigen en su actividad a la que les resulta lo mejor. Lo observamos en la metamorfosis de un insecto mientras la larva se transforma en crisálida para llegar por fin al individuo adulto. Los pájaros parecen «saber» instintivamente qué tipo de alimento les conviene y, sin aprendizaje alguno, construyen siempre perfectamente sus nidos. También las abejas de una colmena se organizan entre ellas según un admirable reparto de funciones y llegan a «resolver» en la construcción de sus panales complicados problemas geométricos.

Además de estos ejemplos al alcance de cualquier observador de la naturaleza, el científico encuentra otras tantas maravillas estudiando la fisiología de cualquier célula o tejido vegetal, o las propiedades de una molécula de ADN; comprobando las órbitas de los planetas y satélites del sistema solar o el delicado equilibrio entre los seres vivos y el medio físico que los alberga.

¹⁰⁰*De Fide Orthodoxa* I, c. 3; PG, 94, col. 796 c. D.

¿Por qué se comportan esos seres de forma habitual como si buscasen un fin? ¿Por qué esos fines que buscan unos y otros se suelen subordinar entre sí, de forma que, por ejemplo, los leucocitos acuden a la herida para contrarrestar la virulencia de las bacterias que dañarían todo el organismo?

Ya que no pueden dirigirse a sí mismos es preciso que exista un Ser Inteligente que, al crearlos, les haya impuesto esos fines intrínsecos que intentan. La ciencia de la que depende la finalidad intrínseca de los seres naturales es la Ciencia de Dios, porque es Dios la Causa de todo el ser de las cosas.

B. LA QUINTA VÍA EN LA SUMMA THEOLOGIAE Y SU ANÁLISIS

Las líneas generales de esta vía quedan dibujadas en la *Summa Theologiae* de forma suficiente, aunque concisa. En efecto, al último de los caminos que nos propone Santo Tomás en la subida hacia Dios, se dedica menos espacio que al resto de las vías; quizá porque los pasos que propone pueden seguirse fácilmente, sin necesidad de especiales conocimientos filosóficos. Como ya dejamos dicho, es ésta la vía más accesible y espontánea para la generalidad de los hombres.¹⁰¹

«Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem: quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum; unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quae non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem: et hoc dicimus Deum...»¹⁰²

Es de notar que esta vía no se sujeta totalmente al esquema metodológico de las tres primeras. En efecto, no se hace intervenir aquí el principio de la imposibilidad de tránsito al infinito. La exposición de la vía en la *Summa Theologiae* sólo contempla a los seres que se mueven por un fin y al Ser Inteligente que les ha ordenado a ese fin. Entre los extremos de esta relación no se coloca explícitamente a otros seres ordenadores, pero ordenados a su vez.

Nos encontramos, eso sí, con los otros tres elementos comunes a todas las vías: un punto de partida; la aplicación del principio de causalidad a ese dato inicial de finalidad y, por último, el término de la vía: Dios Providente.

¹⁰¹MANSER afirma que ésta es la más antigua prueba de la existencia de Dios; cfr. *La esencia del tomismo*, III, 6, Madrid, CSIC, 1953, p. 412.

¹⁰²*S. Th.*, I, q. 2, a. 3, c. iuxta finem.

1. El punto de partida

Santo Tomás propone en la *S.Theologiae* iniciar esta vía con la consideración de los cuerpos naturales que, sin gozar de conocimiento, actúan sin embargo en vista de un fin.

Pero reconocer que efectivamente algunos seres naturales no intelectuales intentan un fin en sus operaciones es ya una verdad muy rica, fruto de una profundización metafísica en la experiencia sensible que todos tenemos acerca de esos seres. Lo que inmediatamente nos enseña esa experiencia es que dichos seres naturales actúan siempre o con gran frecuencia de una forma regular. Pero lo verdaderamente admirable es que por esa actuación regular consigán habitualmente el mejor fruto posible.

Esos seres naturales a que nos referimos —por ejemplo, las abejas que construyen su colmena— no sólo tienen una naturaleza que les lleva a comportarse de un modo determinado y peculiar, sino que en virtud de esa naturaleza alcanzan habitualmente el óptimo objetivo —en el caso de las abejas, producir la miel y multiplicar la especie—. Pero, esas operaciones son “ciegas” respecto al sujeto porque éste carece de conocimiento intelectual. Sólo los seres inteligentes, capaces de abstracción intelectual, pueden concebir un fin y proponérselo. Los animales brutos, dotados de un conocimiento meramente sensitivo, pueden ser atraídos por el bien sensible que se les presenta aquí y ahora mediante la sensibilidad externa o interna, pero son incapaces de establecer cualquier tipo de relación medios-fin, porque esa relación no es sensible. Es decir, sólo los seres inteligentes pueden conocer el Fin como tal, que es el bien en cuanto propuesto inmaterialmente al entendimiento.

En el caso que nos ocupa, sin embargo, observamos que algunos seres naturales logran a través de sus operaciones unos bienes que no pueden haberse propuesto, porque no tienen entendimiento. Sin quererlo, sin poder quererlo, su actuación resulta ser la mejor entre las posibles, y esto habitualmente.

Podemos aprehender, pues, una relación real entre el agente, su acción y el término de la misma. A esta específica relación en

que ese término de la operación resulta ser un bien nos referimos con la palabra “finalidad”.

El punto de partida de la quinta vía, que la distingue de las demás, gira alrededor de la noción de causa final. Por eso, esta vía es denominada vía de la finalidad y vía teleológica o de la intencionalidad.

Hay que notar que este punto de partida se inicia en un hecho: que algunos seres carentes de conocimiento obran por un fin, para incidir más tarde en la consideración de la modalidad de ser que compete a dichos entes: «actuar prácticamente siempre en vista de un fin, constituye un cierto modo de *ser*. Las cosas cuyas operaciones se dirigen a un fin no *son* del mismo modo que los entes cuyas actividades (si es que tal suposición sea concebible) carecieran de propósito y de orden.»¹⁰³

El punto de partida de esta vía es «*el modo ordenado de operar o la dirección a un fin tal como se manifiesta en el obrar de los seres naturales. El dato inicial, pues, de la quinta vía tomista, es el orden in operando de los seres naturales.*»¹⁰⁴

Ese orden puede considerarse de dos maneras: en cuanto cada naturaleza individual tiende en sus operaciones al bien propio (finalidad intrínseca); o en cuanto el conjunto de seres actúan a la vez en vista del bien de todo el universo (finalidad extrínseca).

En la *Summa Theologiae*, sólo se alude explícitamente a la finalidad intrínseca de algunos entes naturales. No es necesario suponer ya que todos los entes del universo se mueven con esa finalidad, ni que ese movimiento forma una unidad de orden.

Se nos propone intuir, a través de la actuación de algunos seres naturales, la verdad metafísica del principio de finalidad: *todo agente obra por un fin*.

Así lo manifiesta el orden y la regularidad observables en esas operaciones, cuando vemos que los mismos efectos suceden de modo certero a las mismas causas, y que las causas se ordenan a

¹⁰³ E. GILSON, *Elementi de Filosofia Cristiana*, Brescia, Morcelliana, 1964, p. 108.

¹⁰⁴ A. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *Tratado de Metafísica*, p. 268.

conseguir ciertos resultados, que son sus bienes propios: «si el agente no tendiese a algún efecto determinado, todos le serían indiferentes, pero lo que es indiferente a varias cosas, no produce una de ellas en lugar de otras (...) y, por tanto, sería imposible que actuara. Así, pues, todo agente tiende a algún efecto, que se dice su fin».¹⁰⁵

Por último, haremos notar que en esta exposición de la vía, no se propone como punto de partida las operaciones de las criaturas intelectuales. Sin embargo, en la respuesta a la segunda objeción Santo Tomás enseña que también esas operaciones exigen una causa primera.¹⁰⁶

2. El principio de causalidad

Después de haber considerado suficientemente el punto de partida llegando a concluir que hay seres sin conocimiento que actúan por un fin, debemos proceder a preguntarnos cómo se explica este hecho: ¿cuál es su causa?

La formulación del principio de causalidad que aquí conviene aplicar, la resumió Santo Tomás en esta sentencia: «ordinatio non est absque ordinatore».¹⁰⁷ Este principio cierto referido a seres privados de conocimiento nos lleva a la existencia de Alguien inteligente: «Ea autem quae non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante».¹⁰⁸

¹⁰⁵ C.G. III, c. 2; cfr. *S. Th.* I-II, q. 1, a. 2, in c.

¹⁰⁶ Cfr. *S. Th.*, I, q. 2, a. 3, ad 2. El método que el Doctor Angélico aplica en esta respuesta, remite a la primera o tercera vía. Pero también cabría proceder por la razón de finalidad en cuanto que la *voluntas ut ratio* (*mutabilis et defectibilis*) supone siempre la *voluntas ut natura*, la volición necesaria del *bonum in commune*, que fundamenta cualquier otra volición en cuanto que la inteligencia está ordenada por naturaleza a conocer el ente. Por tanto, nos encontramos que el hombre también posee una naturaleza ordenada a un Fin que él no ha podido darse a sí mismo.

¹⁰⁷ C.G. III, c. 38.

¹⁰⁸ *S. Th.*, I, q. 2, a. 3, c.

La quinta vía procede a través de la consideración de la causa final, la *causa causarum*¹⁰⁹ y primera entre las causas. Por esta razón es comprensible que haya sido considerada esta vía «la más completa y profunda».¹¹⁰

Però esta principalidad de la causa final tiene una nota peculiar. El fin es siempre lo primero en el orden de la inclinación a causar, aunque en el ámbito de la realización del efecto es lo último que se consigue: «el fin es lo último en la ejecución, y lo primero en la intención».¹¹¹

De forma que siempre es necesaria la actuación de la causa final en cualquier proceso causal; sin ella nada se movería a obrar. Pero el modo en que el fin mueve al agente no puede ser idéntico en las operaciones de los seres intelectuales y en las operaciones de quienes carecen de conocimiento. También en estos últimos existe una inclinación al fin que actúa a través de su forma natural (apetito natural). Pero ¿cómo puede preexistir en ellos el fin si no pueden entenderlo, concebirlo?

«Omnia agentia necesse est agere propter finem... Considerandum est quod aliquid sua actione vel motu tendit ad finem dupliciter: uno modo sicut se ipsum ad finem movens, ut homo: alio modo sicut ab alio totum ad finem, sicut sagitta tendit ad determinatum finem ex hoc quod movetur a sagittante, qui suam actionem dirigit in finem. Illa ergo quae rationem habent, seipsa movent ad finem, quia habent dominium suorum actorum per liberum arbitrium, quod est facultas voluntatis et rationis, illa vero quae ratione carent, tendunt in finem propter naturalem inclinationem, quasi ab alio mota, non autem a seipsis, cum non cognoscant rationem finis, et ideo nihil in finem ordinare possunt, sed solum in finem ab alio ordinantur.»¹¹²

El fin ejerce una verdadera causalidad sobre la materia, la forma y el agente; pero el fin, en sí considerado, en *su ser natural*, no

¹⁰⁹ Cfr. SANTO TOMÁS, *De principiis naturae*, c. 4.

¹¹⁰ FABRO, *L'uomo...*, o.c., p. 152.

¹¹¹ *St. Th.*, I, q. 1, a. 1, ad 1.

¹¹² *St. Th.*, I-II, q. 1, a. 2.

puede evidentemente ser causa, porque siempre es posterior a la acción: es el resultado de la acción.

«Sólo como concebido y conocido puede el fin ejercer una verdadera causalidad. Por eso decimos que la finalidad no se puede explicar sin una inteligencia. El orden supone una inteligencia ordenadora.»¹¹³

La causa final actúa también necesariamente en las operaciones de los seres irracionales, pero precisamente en cuanto esos seres son *movidos por otro inteligente*, capaz de concebir ese fin.

Ese modo en que un ser inteligente mueve a otro carente de conocimiento, se llama ordenación, dirección o gobierno.

Así pues, que los entes carentes de razón se muevan por un fin nos lleva necesariamente a afirmar que son gobernados por algún ser inteligente. En el caso de los artefactos fabricados por el hombre, es el hombre quien los ha dirigido a un efecto —es el arquero quien apunta la flecha hacia el blanco—, pero el hombre no es evidentemente el responsable de la finalidad que descubre *a posteriori* en los demás seres de la naturaleza, ni tampoco lo es del deseo natural de felicidad que fundamenta sus propios actos volitivos.

Hemos hecho notar anteriormente que en la redacción de Santo Tomás que analizamos, no aparece ninguna alusión al principio de la imposibilidad del tránsito al infinito en una hipotética cadena de inteligencias que ordenan y a la vez son ordenadas.

Aunque no sería difícil demostrar ese principio,¹¹⁴ más bien parece que resulta superfluo traerlo a colación en el planteamiento radical que quizás Santo Tomás quiso arriesgar en este lugar de la *S. Theologiae*. No es necesario aplicar ese principio si la relación

¹¹³JOLIVET, *Tratado de Filosofía, III: Metafísica*, Buenos Aires, 1957, n. 375.

¹¹⁴Cfr. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *op. cit.*, pp. 306-307. Argumenta a partir de las ideas según las cuales un ser dirige a otro ser: si esas ideas son extraídas de una realidad preexistente, son poseídas por una inteligencia finita, cuyo fin le viene impuesto por otra, etc. Así debemos llegar a una Inteligencia directora de todo el dinamismo natural de todos los demás seres según sus Ideas rectoras, que no dependen de algo exterior.

entre los seres naturales ordenados a un fin y la inteligencia responsable de esa ordenación es con seguridad una relación directa, sin intermediarios.

3. El término de la vía

La inteligencia que gobierna la naturaleza, la responsable del orden inmanente del universo, es una Inteligencia que trasciende el mundo.

En la medida en que las operaciones que hemos venido estudiando son operaciones *naturales*, el fin al que se dirigen no es una finalidad sobreañadida a la naturaleza, sino una finalidad intrínseca. Y la causa final, a la que apuntamos, no es sólo causa de las formas accidentales de tales seres. El hombre puede imponer fines a la naturaleza animal, domesticándola, creando en ella unos reflejos operativos, unas cualidades.

Pero la *causa final* de la actividad natural de las abejas —sea por caso—, es causa de la *forma sustancial* de las abejas, por la que actúan como tales; también es causa de la *materia* que esa forma organiza y también del *acto* por el que fueron eficientemente producidas.

En definitiva: la Inteligencia que impuso el fin intrínseco de los entes naturales es también la causa de todo el ser de esos entes. «Esto supone la dependencia total del mundo de Dios, la cual exige que en el mundo todo, no sólo la forma, sino también la materia proceda de Dios por un acto de creación desde la nada. Este es el sentido de la Providencia universal, fundada sobre la creación, afirmado por la quinta vía.»¹¹⁵

La radicalidad de esta relación entre la Inteligencia creadora y los seres naturales que obran por un fin que no conocen, descarta la hipótesis de un *demiurgo* finito, gobernante del mundo.

Debemos señalar también que el principio de causalidad que hemos hecho intervenir se refiere a la causalidad eficiente. La

¹¹⁵FABRO, *op. cit.*, p. 152. Cfr. M. DUQUESNE, «De quinta via, la preuve de Dieu pour le gouvernement des choses», *Doctor Communis*, 1965, pp. 71 ss.

inteligencia ordenadora posee el fin, mediante el que gobierna de modo intencional —como conocido—; pero gobierna por causalidad eficiente: produciendo esos seres naturales con una forma y materia tales que *naturalmente* se dirijan al fin establecido.

La Inteligencia ordenadora a que llegamos es también la *causa totius esse* de los seres naturales.

Como hemos podido comprobar esta vía de la finalidad mantiene un valor especial a los ojos de Tomás de Aquino, porque toma en consideración la causa de las causas, la causa final. «Seguramente, se puede entender esta prueba en diversos grados de profundización. Bajo su aspecto más obvio, concluye en algún supremo artesano o demiurgo, más o menos parecido al *Autor de la Naturaleza* tan apreciado en el siglo XVIII francés. Bajo su aspecto más profundo contempla en la causa final la razón por la cual se ejerce la causa eficiente, es decir, contempla en ella la causa de la causa. Por eso, no alcanza sólo ni principalmente a dar razón del orden que existe en la naturaleza, sino también y sobre todo da razón de que existe la naturaleza. En resumen, más allá de los modos inteligibles de ser, la causa final alcanza la razón suprema por la que las cosas son. La demostración por la causa final divisa precisamente esta razón cuando concluye la existencia de Dios.»¹¹⁶

Si exploramos bien el texto de la *S.Theologiae* puede sorprendernos cómo Santo Tomás pasa de que algunos cuerpos naturales obran por un fin a afirmar con fuerza más tarde: «Luego hay algo inteligente, por lo que *todas* las cosas naturales se ordenan *al fin*: y a esto lo llamamos Dios.»

La influencia ordenadora de la Inteligencia a que nos referimos alcanza a toda la Naturaleza, a todos los entes creados. Al llegar, desde el punto de partida que tomamos, a la existencia de esa Inteligencia que determina la finalidad intrínseca de algunos seres naturales, hemos concluído también que es una Inteligencia crea-

¹¹⁶ E. GILSON, *Le Thomisme*, Paris, 1944, pp. 112-113.

dora, «Causa totius esse rerum».¹¹⁷ De ahí que podamos universalizar la eficacia de su causalidad: ordena todos los entes naturales. El ser inteligente, Creador del mundo que gobierna, es el que entendemos por Dios.

Esa ordenación o gobierno del universo consiste fundamentalmente en dirigir todas las cosas al único fin que puede proponerse en su obrar: Él mismo. Al crear las cosas, les comunica su Bondad en cuanto es posible, dirigiéndolas al Bien por esencia. Dios mismo es el Fin último de todos y cada uno de los entes creados.¹¹⁸

El análisis del apetito natural de los entes creados conduce implacablemente a Dios, porque ese apetito no es sino la atracción de la Bondad divina, que es una parte del bien que Dios ha comunicado a las cosas al crearlas.¹¹⁹

A través de esa vía llegamos a conocer que hay un Dios Providente, cuya Inteligencia ha determinado la finalidad de toda la creación, creando así las cosas ordenadas.¹²⁰

¹¹⁷ «...esta inteligencia es necesariamente una inteligencia creadora, porque el orden que produce, al adaptar los medios a sus fines, confúndese con las naturalezas. Las naturalezas son por tanto su obra, y pues *crear es el privilegio de la potencia infinita*, hay que concluir que la única inteligencia que puede dar razón del mundo es la *Inteligencia divina*» (Jolivet, *op. cit.*, n. 376).

¹¹⁸ *S. Th.*, I, q. 9, a. 2, c.

¹¹⁹ Cfr. *S. Th.*, q. 22, a. 1, c.

¹²⁰ Cfr. *S. Th.*, q. 22, a. 1, c.

C. LA QUINTA VÍA EN OTROS ESCRITOS DE SANTO TOMÁS

1. Summa contra Gentes

En el c.XIII coloca esta vía en último lugar entre las «rationes ad probandum Deum esse». La atribuye en primer lugar a San Juan Damasceno y también la avala con la autoridad de Averroes.¹²¹ El Damasceno apoyaba la argumentación sobre la concurrencia de los cuatro elementos físicos, que se repugnan unos a otros, para integrar la unidad del mundo. Se requiere para ellos una fuerza omnipotente que los compagine y preserve constantemente de la disolución.¹²²

Santo Tomás, amplía el punto de partida de la prueba a cualquier tipo de orden que unifica elementos contrarios y discordantes:

«Impossibile est aliqua contraria et dissonantia in unum ordinem concordare semper vel pluries nisi alicuius gubernatione, ex qua omnibus et singulis tribuitur ut ad certum finem tendant. Sed in mundo videmus res diversarum naturarum in unum ordinem concordare, non ut raro et a casu, sed semper vel in maiori parte.

¹²¹ «In questa opera, la prova é attribuita a S. Giovanni Damasceno, ma Tommaso la attribuisce anche ad Averroè, per lo meno nel senso de quest'ultimo l'abbia "accennata". Certamente, si può citare Averroè come un filosofo che ha affermato l'esistenza della provvidenza, ma egli la concepiva come limitata all'ordine degli enti luti esterni e necessari. Era quindi cosa molto diversa dalla provvidenza cristiana, onnicomprensiva. Ma Giovanni Damasceno era uno scrittore cristiano e un teologo, e questa volta Tommaso probabilmente desiderava poter citare un filosofo no-cristiano. Da qui la presenza, leggermente sosprendente, del Commentatore, come testimoni della dimostrabilità di una provvidenza che regga il mondo.» E. Gilson, *Elementi...*, pp. 108-109. Averroes resaltaba la importancia del principio de finalidad como el único fundamento para arribar a la Providencia divina (In *II Phys.*, c. 75, Venetis, 1560).

¹²² *De fide orthodoxa*, L. 1, c. 3, MG 94, 795 CD.

Oportet ergo esse *aliquem cuius providentia mundus gubernetur*. Et hunc dicimus Deum.»¹²³

El Doctor Angélico recalca aquí el «orden extrínseco» del universo como punto de partida: la unidad que forman elementos dispares para conseguir un fin. Así, la luz y el calor del sol, la humedad ambiental y la constitución química del suelo contribuyen a la germinación y desarrollo de las plantas.

Esta consideración se fundamenta también, como en la *S. Theologiae*, sobre el orden intrínseco de cada ente a su fin. Sólo a través de estos fines que la Providencia atribuye a cada cosa, pueden las cosas unirse, dirigiéndose a un solo fin: el bien común del universo.

Esta unidad de orden la apreciamos con mucha frecuencia en todo el universo, aunque en este texto sólo se propone una inducción incompleta para determinar que se precisa una causa de ese orden habitual.

Más adelante en la *S. Contra Gentes*, hallamos otro texto sobre el tema:

«Omnium diversorum ordinatorum ad invicem, ordo eorum ad invicem est propter ordinem eorum ad aliquid unum; sicut ordo partium exercitus ad invicem est propter ordinem totius exercitus ad ducem. Nam, quod aliqua diversa in habitudine aliqua uniuntur, non potest esse ex propriis naturis secundum quod sunt diversa, quia ex hoc, magis distinguerentur. Nec potest esse ex diversis ordinantibus, quia non posset esse, quod unum ordinem intenderent ex seipsis, secundum quod sunt diversi. Et sic vel ordo multorum ad invicem est per accidens, vel oportet reducere ad aliquod primum unum, scilicet ordinans, quod ad finem quem intendit omnia alia ordinat. Omnes autem partes huius mundi inveniuntur ordinatae ad invicem, secundum quod quaedam a quibusdam iuvantur; sicut corpora inferiora moventur per superiora, et haec per substantias incorporeas, ut ex praedictis (c. 13) patet. Sed hoc non est per accidens, quum sit semper vel in maiori parte. Igitur totus hic mundus non habet nisi unum ordinatorem et gubernatorem. Sed

¹²³C.G., I, c. 13, n. 115.

praeter hunc mundum non est alius. Non est igitur nisi unus omnium rerum gubernator, quem Deum dicimus.»¹²⁴

Este argumento se aduce, en realidad, para demostrar la Unidad divina: hay un solo Dios, un solo Gobernador de las cosas. Por eso se afirma como principio que todas las partes del mundo están ordenadas entre sí. A partir de la unidad de ese orden se concluye la unidad del Ordenador. Ese orden de las partes del mundo que se da entre unas y otras es lo que permite hablar del mundo, del universo. Se manifiesta esa ordenación en el dinamismo de los seres, que actúan unos sobre otros según la jerarquía ontológica de sus naturalezas.

La necesidad de llegar a Dios Providente se funda siempre sobre la regularidad de ese orden dinámico entre los seres: porque se mantiene siempre o en la mayoría de los casos, hay que excluir que sea un «ordo ad invicem per accidens», luego se requiere una causa ordenadora.

Por último, en el libro III se nos explica que esta vía es quizás la que conduce al conocimiento de Dios para la mayor parte de los hombres:

«Est enim quaedam communis et confusa Dei cognitio quae quasi omnibus hominibus adest (...) quia naturali ratione statim homo in aliqualem Dei cognitionem pervenire potest, videntes enim homines res naturales secundum ordinem certum currere; cum ordinatio absque ordinatore non sit, percipiunt, ut in pluribus, aliquem esse ordinatorem rerum quas videmus.»¹²⁵

La estructura de la vía pueden recorrerla la mayoría de los hombres, aunque carezcan de especiales conocimientos filosóficos. Eso sí —apunta enseguida Santo Tomás— se hacen ya imprescindibles los principios de la filosofía para averiguar además quién es ese ordenador, cómo es, si es sólo uno, etc.

¹²⁴C.G., I, c. 42, n. 341.

¹²⁵C.G., III, c. 38.

2. Lectura In Evangelium Ioannis

En el prólogo expone la quinta vía, pero colocándola en primer lugar y calificándola de «eficacísima» para llegar al conocimiento de Dios: en efecto, muchos han llegado de hecho mediante esta vía a reconocer la trascendencia.¹²⁶

«Quidam enim per auctoritatem Dei in ipsius cognitionem pervenerunt; et haec est via efficacissima.

Videmus enim ea quae sunt in rebus naturalibus, propter finem agere, et consequi utiles et certos fines; et cum intellectu careant, se ipsa dirigere non possunt, nisi ab aliquo dirigente per intellectum dirigantur et moveantur. Et hinc est quod ipse motus rerum naturalium in finem certum, indicat esse aliquid altius, quo naturales res diriguntur in finem et gubernantur. Et ideo cum totus cursus naturae ordinae in finem procedat et dirigatur, de necessitate oportet nos ponere aliquid altius, quod dirigat ista et sicut Dominus gubernet. Et hic est Deus.»¹²⁷

Se nos propone aquí una consideración global del universo como Cosmos ordenado: «cum totus cursus naturae ordinae in finem procedat et dirigatur». Indudablemente, la observación y estudio de la naturaleza va produciendo en el científico y en el filósofo una convicción más fuerte y amplia respecto a este punto.

3. In Sententiarum Libros Expositio

Se expone en segundo lugar, denominándose «vía por la causalidad»:

«Secunda via, quae est per causalitatem, haec est: Omne enim agens habet aliquam intentionem et desiderium finis. Omne autem desiderium finis praecedat aliqua cognitio praestituens finem, et dirigens in finem ea quae sunt ad finem. Sed in quibusdam ista

¹²⁶ «Es sintomático que el Santo Tomás más maduro declare como la más eficaz, no la prueba metafísica más formal, a saber, la de los grados, sino la más obvia, antigua y popular: la del orden y la finalidad como homenaje universal de la razón humana.» (FABRO, *op. cit.*, p. 153.)

¹²⁷ *Lectura...*, Prólogo, n. 3, p. 1b.

cognitio non est coniuncta ipsi tendenti in finem; unde oportet quod dirigatur per aliquod prius agens, sicut sagitta tendit in determinatum locum per determinationem sagittantis, et ita est in omnibus quae agunt per necessitatem naturae; quia horum operatio est determinata per intellectum aliquem instituentem naturam.»¹²⁸

Insiste Santo Tomás en el carácter directo de la relación entre las que tienden a un fin sin conocerlo y el *prius agens* que las determina a ese fin, que las lanza hacia él como un arquero.

El agente capaz de realizar esa dirección de los seres naturales —los que obran por necesidad de naturaleza— no puede ser otro sino el que fundó sus mismas naturalezas («Per intellectum aliquem instituentem naturam»): por el Creador.

4. Quaest. disp. de Veritate

«Sed id quod intellectu caret vel cognitione, non potest directe in finem tendere, nisi per aliquam cognitionem ei praestituatur finis, et dirigatur in ipsum; unde oportet, cum res naturales cognitione careant, quod praexistat aliquis intellectus, qui res naturales in finem ordinet, ad modum quo sagittator dat sagittae certum motum, ut tendat ad determinatum finem; unde, sicut percussio quae fit per sagittam non tantum dicitur quis sagittae, sed proiicientis, ita etiam omne opus naturae dicitur a philosophis opus intelligentiae.»¹²⁹

La exposición se ajusta, en general, a las que ya hemos analizado. Pero queda marcada la necesidad de que la causa final actúe en primer lugar, como primer principio absoluto del movimiento. De modo que la Inteligencia ordenadora debe pre-existir antes de la creación de la Naturaleza, para poder determinarle antes su fin (*ei praestituatur finis*).

5. Expositio in Symbolum Apostolorum

Comentando el primer artículo del Credo, el Doctor Angélico nos presenta otro enunciado de la quinta vía:

¹²⁸ *In I Sent.*, d. 35, q. I, a. 1; MANDONNET, I, 809.

¹²⁹ *De Verit.*, q. 5, a. 2, c. (iuxta finem).

«Qui autem credit quod omnia proveniat a casu, hic non credit Deum esse. Nullus autem invenitur adeo stultus qui non credat quod res naturales gubernentur, provideantur, et disponantur; cum in quodam ordine et certis temporibus procedant. Videmus enim solem et lunam et stellas, et alias res naturales omnes servare determinatum cursum; quod non contingeret, si a casu essent: Unde si aliquis esset qui non crederet Deum esse, stultus esset Psal., XIII, I: “Dixit insipiens in corde suo: non est Deus”.»¹³⁰

Santo Tomás en este texto expresa con mucha fuerza la evidencia con que esta vía se presenta ante todos los hombres: no duda en calificar de imbécil (no dotado de razón) a quien no pueda llegar hasta Dios por este camino. Es mucho más “misterioso” explicar que todo sucede con tanto orden por casualidad (y así vemos cómo se alambican —complicándose cada vez más— las teorías que intentan mostrarnos un mundo sin Dios) que el decir que antes hay alguien que ordena. Este texto también le servirá, más adelante, para abundar en pruebas de la unidad de Dios.

Todo este artículo 1 está permeado del tema de la quinta vía: podríamos encontrar varios pasajes más que sirven de apoyo a la prueba.

¹³⁰*In Symb. Apost. Expositio*, art. 1, n. 869, ed. Marietti.

D. OBJECIONES A LA QUINTA VÍA

La vía de la finalidad fue desde la antigüedad filosófica uno de los ejes de la teología natural. Trataron sobre ella Anaxágoras, Sócrates, Platón, Aristóteles y Cicerón.

También es un lugar común entre los Padres y doctores cristianos. Minucio Félix, San Gregorio Nacianceno, San Gregorio Niseno, Dionisio de Alejandría, San Agustín, San Juan Damasceno. Como acabamos de ver, Santo Tomás la denomina «*via efficacissima*» en su Comentario al Evangelio de San Juan: «Es sintomático que el Santo Tomás más maduro declare como la más eficaz, no la prueba metafísica más formal, a saber, la de los grados, sino la más obvia, antigua y popular: la del orden y la finalidad, como homenaje universal de la razón humana.»¹³¹

A pesar de lo cual, ya los primeros filósofos materialistas griegos la impugnaron. En general, todas las objeciones a esta vía provienen del rechazo o mal entendimiento de la finalidad.

1. El mecanicismo

La actividad de la causa final viene negada por los mecanicistas, que quieren explicar exhaustivamente todos los movimientos del mundo físico y biológico por leyes exclusivamente mecánicas, que sólo contemplan la causalidad material o también la eficiente.

«*Quidem enim antiquissimi philosophi tantum posuerunt causam materialem; unde cum non ponerent causam agentem, nec potuerunt ponere finem, qui non est causa nisi in quantum movet agentem. Alii autem posteriores ponebant causam agentem, nihil dicentes de causa finali. Et secundum utrosque omnia procedebant de necessitate causarum praecedentium, vel materiae, vel agentis.*»¹³²

Los mecanicistas antiguos (Demócrito, Epicuro) creían superfluas las causas finales. Descartes, más tarde, como cree explicar

¹³¹FABRO, *op. cit.*, p. 153.

¹³²*De Veritate*, q. 5. a. 2, c.

todo por solas causas mecánicas, prescinde de las causas formales y finales.

Sin embargo, la misma historia de la filosofía hizo justicia a la teleología, pues dentro de la misma escuela del Racionalismo continental, Leibniz argumentaba así: «es evidente que por la sola consideración de las causas eficientes, o de la materia, no se puede dar razón de las leyes del movimiento descubiertas en nuestro tiempo. (...) Mas he encontrado que es preciso recurrir también a las causas finales y que estas leyes no dependen del principio de necesidad, como las verdades lógicas, aritméticas y geométricas, sino del principio de conveniencia, es decir, de la elección de la sabiduría. Y es una de las más eficaces y sensibles pruebas de la existencia de Dios para quienes puedan penetrarla.»¹³³

Leibniz es un ejemplo de la fuerza de esta vía que se impone a quien investiga las leyes de la naturaleza, incluso coexistiendo con otros principios erróneos.

El evolucionismo materialista del s. XIX elevó una interpretación del mundo ajena a la finalidad, declarándola sólo aparente.¹³⁴ En realidad —se dirá ahora— el efecto es siempre un «resultado» cuyas causas eficientes pueden ser rigurosamente determinadas, pero es gratuito concebirla como la consecución de un fin propuesto. Por ejemplo, de las alas de un pájaro no se debe decir que “le sirven” para volar, sino sólo que el pájaro vuela porque tiene alas. Evidentemente que el pájaro no sabe para qué sirven las alas, pero es obvio que las alas están hechas para volar y no para cantar o para ver.

También el evolucionismo antifinalista tuvo un contradictor que mostrará cómo los hechos mismos se resisten a esta explicación: Bergson analiza cómo seres tan alejados como un molusco y un vertebrado, sujetos a condiciones ambientales diversas, poseen

¹³³LEIBNIZ, *Principes de la nature et de la grâce*, n. 11.

¹³⁴La doctrina de San Agustín acerca de las *rationes seminales* sería, por el contrario, «una notable confirmación de la 5.ª Vía» (Cfr. FABRO, *op. cit.*, pp. 152-153.)

ambos un mismo órgano —los ojos—, no *porque* tengan la misma estructura anatómica, sino porque sirven *para ver*.

Es un círculo vicioso explicar el orden que hallamos en los seres naturales por las «leyes de la naturaleza» o por las «leyes de la evolución», porque las leyes que realmente detectamos en la naturaleza no son más que la formulación de ese mismo orden.

La insuficiencia del mecanicismo se patentiza ante la imposibilidad de dar razón del por qué este orden y no cualquier otro entre los posibles: ¿por qué existen estas leyes naturales? .Y más aún ¿por qué existen leyes naturales?

La respuesta a esta pregunta por la causa de las causas eficientes o formales, es la causa final: el *para qué*. Los mecanicistas todavía argumentan aquí sobre la base del azar: este orden y el hecho que exista un orden son sólo el resultado de una posibilidad entre tantas de relacionarse los cuerpos materiales.

Gráficamente, se ha mostrado que es remotísima la posibilidad de que un mono “dactilógrafo”, mecánicamente golpee al azar el teclado de una máquina de escribir y “por casualidad” componga *La Iliada*. Pero, sobre todo, es absolutamente imposible que ese mono dé más sentido al texto de *La Iliada* que a cualquiera otra de sus combinaciones de letras y signos mecanografiados.

Ya Santo Tomás había trazado certeramente la refutación del mecanicismo:

«Causae enim materiales et agens, inquantum huiusmodi, sunt effectui causa essendi; non autem sufficiunt ad causandum bonitatem in effectu, secundum quam sit conveniens et in seipso, ut permanere possit, et in aliis, ut opituletur.»¹³⁵

Por ejemplo, se puede dar razón de la aridez de un desierto por efecto del calor solar, pero no basta atribuir al calor que las plantas den frutos comestibles por el hombre, ni la salud corporal del hombre mismo. No cualquier efecto del calor es por sí mismo bueno: luego hay que asignar otra causa a que las cosas se realicen bien y de modo conveniente.

¹³⁵*De Veritate*, ibidem.

«Omne autem quod non habet causam determinatam, casu accidit. Unde oporteret secundum positionem praedictam, ut omnes, convenientiae et utilitates quae inveniuntur in rebus, essent casuales. (...) Hoc autem non potest esse: ea enim autem huiusmodi convenientias et utilitates accidere in operibus naturae aut semper, aut in maiori parte; unde non potest esse ut casu accidant; et ita oportet quod procedant ex intentione finis.»¹³⁶

La regularidad de procesos naturales que alcanzan un bien elimina la recurrencia a la casualidad, al azar. Esta insistencia en la regularidad la encontramos ya anterioremente en la exposición de la *Summa Theologiae*. Aquí además, debemos anotar que es capital para el valor probativo del punto de partida *entender* que el término de las operaciones naturales que observamos es realmente *un bien*.

De modo que quien se resista a aprehender la bondad que existe en las criaturas, se cierra también el camino para llegar hasta Dios.

Recordemos, a este propósito, la formulación de la vía que hemos visto en el Comentario al Símbolo de los Apóstoles.¹³⁷ Quienes no son capaces de reconocer la finalidad en los seres creados de la naturaleza, permanecen en una visión superficial y falsa de las cosas. Pretender explicar el universo por la casualidad es no explicarlo y, sobre todo, no haber entendido lo que realmente debe ser explicado.

2. Objeciones al principio de causalidad

Algunos, aun admitiendo la realidad de un orden teleológico en la naturaleza, niegan sin embargo la necesidad de admitir una Inteligencia separada del mundo en quien se origina ese orden.

¹³⁶*Ibidem*.

¹³⁷*In Symb. Apost. Expositio*, art. I; *Opúscula Theologica II*, Torino, Marietti, 1954, t. II, n. 869, p. 195a.

La finalidad de los entes del universo será totalmente inmanente: en la estructura de cada uno operan unas tendencias reales, pero ciegas o inconscientes.

Esta postura adopta Bergson y los partidarios de una evolución “direccional”. Para Bergson, por ejemplo, la organización revela un fin, pero que no debe estar predeterminado de antemano. El fin consiste, más bien en un principio interno de dirección, en una fuerza impulsiva.

Esta objeción desconoce en realidad la verdadera naturaleza de la causa final, que —como ya vimos— no puede preceder al agente sino en cuanto aprehendida por un ser inteligente.

Sólo como conocido puede el fin ejercer una verdadera causalidad. El mismo Santo Tomás planteándose si las cosas naturales, por el hecho de estar determinadas *ad unum*, podían concebirse ya autónomamente sin suponer la actividad de la Inteligencia que las gobierna, respondía: «Ista determinatio qua res naturalis determinatur ad unum non est ei ex seipsa sed ex alio: et ideo ipsa determinatio ad effectum convenientem providentiam demonstrat.»¹³⁸

3. Kant

La prueba teleológica para demostrar la existencia de Dios es la que merece el mayor respeto por parte del pensador de Königsberg, que la trata después de criticar los argumentos *ontológicos* y los *cosmológicos*.

Era en efecto el último enlace con la trascendencia mantenido por la filosofía iluminista de la que parte Kant.

Kant expone el argumento tomando como punto de partida el orden estático del universo. Supone así el prejuicio racionalista de la autonomía del mundo, una vez creado por Dios, respecto a su mismo autor. Queda en el universo, eso sí, la impronta de ese ordenador.

¹³⁸ *De Veritate*, q. 5, a. 2, ad 5.

Kant no toma en consideración, pues, el orden dinámico tal como Santo Tomás lo expusiera en la *S. Theologiae*: que seres carentes de inteligencia *actúen* por un fin.

Por eso la crítica de Kant a este argumento por la finalidad afecta al término de la prueba: no concluye apodócticamente en la existencia de un único Ser Omnipotente y Trascendente que es Dios. Según Kant, bastaría postular la hipótesis de un arquitecto del universo, un demiurgo semejante al de Platón, para dar razón de ese orden.

Al analizar este punto según el texto de Santo Tomás en la *S. Theologiae*, demostramos ya que no era posible esta hipótesis, porque ordenar los seres naturales a sus fines naturales es idéntico a crear esas naturalezas, lo que supone una potencia infinita. Así, la Inteligencia que atisbamos en la quinta vía es la Inteligencia divina.

Kant se suma también a la objeción que expusimos en el apartado 2. En realidad, el fundador de la Crítica se muestra incapacitado para entender esta vía en su verdadera radicalidad por el equívoco fundamental en que incurrió acerca de la finalidad misma.

Bien es sabido que la tercera de sus Críticas, la Crítica del Juicio —considerada por él como síntesis y conclusión de las otras dos—, se dedica casi en su totalidad a calcular la posibilidad de los “juicios de finalidad”.

La finalidad para Kant no es un concepto puro del entendimiento, pero tampoco es una propiedad de las cosas mismas. El orden que captamos en las cosas es, en realidad —dirá— una proyección de nuestra propia intencionalidad. La finalidad es una dimensión necesaria del “mundo” de la subjetividad humana, útil como concepto regulador y guía en la investigación científica.

En todo el planteamiento kantiano los principios inmanentistas de la Crítica de la Razón Pura son como una barrera que nos hace inaccesible la realidad de las cosas.

El agnosticismo kantiano no se sitúa propiamente respecto de la quinta vía, como una objeción, porque sus presupuestos gno-

seológicos impiden antes todo entendimiento previo de este camino hacia Dios.

4. El problema del mal

Algunos, por último, se oponen a la quinta vía por la verdad que de ella inmediatamente se deriva: que hay un Dios providente. ¿Cómo, entonces, existe el mal en el mundo?

Esta objeción a veces se plantea como rechazo del punto de partida: no todo en el mundo es orden, ni en el ámbito de la naturaleza animal ni en el mundo humano.

Ya dijimos que la quinta vía no procede necesariamente desde una consideración global de todo el Cosmos, como un todo perfecto y ordenado.

Es suficiente partir del hecho de que hay cuerpos naturales —carentes de conocimiento— que obran por un fin.

Sin embargo, una consideración más atenta del problema concluye que todo agente obra por un fin, y que, en consecuencia, toda la naturaleza está transida por la finalidad, que es la impronta de su Creador. Por ello la quinta vía acaba en Dios como Provisor universal.

Es precisamente ahora, después de la vía, cuando es pertinente estudiar el problema del mal, no para replantear la existencia de Dios sino para desentrañar algunas paradojas de los entes finitos y, notablemente, el dilema de la libertad humana.

No es éste el lugar para dilucidar por completo este particular, ampliamente clarificado por Santo Tomás en otros lugares.

Basta señalar, por lo que aquí interesa, que el llamado *mal físico* que afecta a los seres naturales —el león que devora al ciervo—, no es realmente un desorden. Se conserva siempre, en efecto, el bien de todo el universo, aunque a veces por la finitud de las criaturas deba sacrificarse un bien particular del individuo. En todo caso, cada individuo desea el bien común de la creación —la gloria de Dios— más que su propio bien particular.

A veces es difícil discernir los bienes, porque con frecuencia parece un mal lo que gracias a la divina Providencia y a la libertad humana, se convierte en un bien de orden superior. Además, res-

pecto al *mal moral* —el pecado—, la primera respuesta a la interrogación por su sentido «se funda en la finitud de la criatura y de la libertad, de una parte, y en la caída original de esta libertad»; y «la última respuesta queda fuera de la historia, en la redención ultraterrena del mal».¹³⁹

Santo Tomás también salió al paso ante algunas de estas objeciones. Así, en su comentario al Credo, escribe:

«Pero algunos (...) piensan que los acontecimientos humanos no caen bajo la tutela de Dios. La razón es que ven que los malos prosperan. Lo cual parece eliminar toda providencia divina en torno al hombre. Por este tenor se dice: “se pasea por los ejes del cielo, sin preocuparse de nuestros asuntos” (Job 22,14). También esto es bastante tonto. Les ocurre lo que al que no sabe medicina y ve al médico recetar a un enfermo agua y a otro vino, según sus conocimientos le sugieren; al no saber medicina, pensará que hace al azar lo que dispone con conocimiento de causa, dando vino al segundo y agua al primero.

Así pasa con respecto a Dios. Él, con conocimiento de causa y según su providencia, dispone las cosas que necesitan los hombres, aflige a algunos que son buenos, y deja vivir en prosperidad a otros que son malos. A quien piense que esto acontece casualmente se le considera insensato, y lo es, pues esto sólo ocurre porque ignora el modo y motivo de la disposición divina. “Para mostrarte los secretos de la sabiduría, y que su ley es compleja” (Job 11, 6). Por tanto, hay que creer firmemente que Dios gobierna y dispone no sólo la naturaleza, sino también los acontecimientos humanos. “Y dijeron: no lo verá el Señor ni lo sabrá el Dios de Jacob. Entended, insensatos del pueblo, y comprended una vez, estúpidos. ¿Quién plantó la oreja, no oirá? ¿O quien formó el ojo, no ve?” (Ps. 93, 7-9).»

¹³⁹FABRO, *op. cit.*, p. 154. Santo Tomás, en contra de Averroes, defiende el alcance universal de la Providencia divina que concluye esta vía, de modo que también se extienda a los actos humanos libres, cfr. *In Symb. Apost.*, ed. cit., t. II, p. 195a.

Al final de este artículo nos habla de las consecuencias que deben derivarse, para nosotros, de estas verdades. En directa relación con lo hasta aquí expuesto, concluye:

«Aunque toda criatura proviene de Dios, y por este motivo es buena de por sí, sin embargo, si en algo nos molesta y proporciona una pena, hemos de pensar que tal pena proviene de Dios; pena, no culpa, porque ningún mal viene de Dios más que el que se ordena a un bien. Por tanto, si toda pena que aflige al hombre procede de Dios, debe aquél soportarla con paciencia, sabiendo que las penas expían los pecados, humillan a los culpables e incitan a los buenos al amor divino. “Si recibimos los bienes del Señor, ¿por qué no vamos a aguantar los males?” (Job 2,10).»¹⁴⁰

¹⁴⁰*El Símbolo de los Apóstoles*, art. I, en *Escritos de Catequesis*, Madrid, Rialp, 1975, pp. 34-46.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum Editio, Libreria Editrice Vaticana, v.p., Roma, 1974.

DENZINGER, Heinrich, *Enchiridion Symbolorum...*, Barcelona, Herder, 1973.

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Taurini, Marietti, 1952.

— *De ente et essentia*, edición preparada por R. Spiazzi, Taurini / Romae, Marietti, 1954.

— *Contra gentiles*. Texte de l'édition Leonine, introduction de A. Gautier, traduction de R. Bernier et M. Corvez, Lethielleux, 1961.

— *In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio*, ed. Leonina, t. III, Roma, 1886.

— *Quaestiones disputatae De veritate*, ed. A. Dondaine, ed. Leon., t. XXII.1-3, Roma, 1972-1976.

— *De aeternitate mundi*, ed. H.F. Dondaine, ed. Leon., t. XLIII, Opuscula, vol. IV, Roma, 1976.

— *Escritos de catequesis*, Madrid, Rialp, 1974.

— *In duodecim libros Metaphysicorum expositio*, Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita cura et studio Fratrum Praedicatorum, Romae 1911.

— *In octo libros Physicorum expositio*, ibidem., Romae 1912.

— *Lectura in Evangelium Ioannis*, ibidem., Romae 1915.

- *Scriptum super libros Sententiarum*, ibidem, Romae 1920.
- *Expositio in Symb. Ap.*, ibidem, Romae 1923.
- *Compendium theologiae ad fratrem Reginaldum socium suum carissimum*, ibidem, Romae 1950.
- *In libros De caelo et mundo expositio*, ibidem, Romae 1952.
- *De aeternitate mundi, contra murmurantes*, ibidem, Romae 1953.
- *De unitate intellectus, contra Averroistas*, ibidem, Romae 1977.
- *De substantiis separatis, seu de angelorum natura, ad fr. Reginaldum, socium suum carissimum*, ibidem, Romae 1976.
- *In libros De anima expositio*, ibidem, Romae 1974.
- *Quaestiones disputatae de potentia Dei*, Romae 1969.

SAN AGUSTÍN,

- *Confessionum libri XIII*, S. Aurelii Augustini Opera Omnia, editio latina, PL 32, Città Nuova Editrice et Nuova Biblioteca Agostiniana, Roma 1976.
- *De Civitate Dei contra Paganos libri viginti duo*, S. Aurelii Augustini Opera Omnia editio latina, PL 41, Città Nuova Editrice et Nuova Biblioteca Agostiniana, Roma 1976.
- *De diversis quaestionibus*, ibidem, Roma 1976.
- *De immortalitate animae*, ibidem, Roma 1975
- *Enarratio in psalmum*, ibidem, Roma 1974
- *Sermones*, ibidem, 1970.

ARISTÓTELES,

- *Metaphysica*, edición trilingüe Griego-Latín-Español a cargo de Valentín García Yebra, 2 vols., Gredos, Madrid 1970.
- *Acerca del alma*, Gredos, Madrid 1978.
- *Aristote Du ciel*, Les Belles Lettres, Paris 1965.

— *Physica*, 7, 2, traslato vaticana, Desclée de Brouwer, Bruges/Paris 1957.

AVICENA, *Metaphysica*. (The *Metaphysica* of Avicena/ibn Sína; a critical translation-commentary and analysis), Columbia University Press 1973.

PLATÓN, *El Banquete; Fedón; Fedro*, Guadarrama, Madrid 1969.

— *Diálogos*, Ediciones Ibéricas, Madrid 1941.

— *Leyes*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1960.

SAN ANSELMO, *Proslogion*, c. 2-3, en *Obras completas de San Anselmo*, I, BAC, Madrid, 1952, pp. 366-368.

PLOTINO, *Enneadas*, Espasa-Calpe, Madrid 1950.

Bibliografía secundaria

AMOR RUIBAL, Ángel, *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*, Madrid, CSIC / Instituto de Filosofía 'Luis Vives', 1972-1974.

ARNOU, R., «De quinque viis sancti Thomae ad demonstrandum Dei existentiam apud Graecos et Arabes et Iudeos praeformatis vel adumbratis. Textus selectos», *Textus Et Documenta*, Series philos. 4, Romae, Pont. Univ. Gregoriana, 1932.

BAISNEE, J.A., «St. Thomas Aquinas Proofs of the existence of God presented in their Chronological order», *Philosophical studies in honor of... Ignatius Smith, O.P.*, Westminster, Md., Newman Press, 1952, pp. 29-64.

BAUR, S. *Thomae Aquinatis sermo seu Tractatus de ente et essentia*, Münster, 1926 y 1933.

BERTI, Enrico, *Studi Aristotelici*, L'Aquila, ed. Japadre, 1975.

- BOUYGUES, M., «L'Exégèse de la tertia via de S. Thomas D'Aquin», *Revue de Philosophie*, 32 (1932), pp. 113-146.
- BOYER, Charles, *Cursus philosophiae*, París, 1936.
- BREMOND, A., «L'argument du Premier Moteur dans le C. Gentes», *Archiv. De Philos.* (1933), pp. 142-154.
- CARDONA, Carlos, *René Descartes: Discurso del Método*, col. «Crítica Filosófica», Madrid, EMESA, 1975.
- CHAMBAT, L., «La tertia via dans S. Thomas et Aristote», *Revue Thomiste* (1927), pp. 334 y ss.
- CHOSSAT, L., «Dieu», en *Dict. de Théol. Cath.*, t. IV, 1920, col. 930-935.
- COPLESTON, Frederick Charles, *Historia de la filosofía*, Barcelona, Ariel, 1969.
- DE VIANA, F.F., «Cuarta vía y causalidad ejemplar», *Estudios Filosóficos* XI (1962), pp. 415-443.
- «La quinta vía de Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios», *Estudios Filosóficos* VIII (1959).
- DEGLI'INNOCENTI, U., «La validità della 'III via'», *Doctor Communis*, vol. VII, Roma, 1954, pp. 41-70.
- «Animadversiones thomisticae in argumentum ideologicum pro existentia Dei», *Divinitas*, XI, II, 1957.
- DEL PRADO, N., *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, *Typis Consoc. S. Pauli*, Friburg-Helv., 1911, pp. 217-235.
- DESCARTES, René, *Oeuvres complètes*, L. F. J. Vrin, Paris 1975.
- DESCOQS, P., «Les preuves de l'existence de Dieu», *Archives de Philosophie*, 3 (1926), pp. 98-111.
- DUQUESNE, M., «De quinta via, la preuve de Dieu pour le gouvernement des choses», *Doctor Communis*, 1965.
- ELDERS, L., «Justification des cinq voies», *Revue Thomiste*, 62 (1961).
- FABRO, Cornelio, *L'uomo e il rischio di Dio*, Roma, Studium, 1967 (hay traducción castellana: *Drama del hombre y misterio de Dios*, Madrid, Rialp, 1977).
- *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso D'Aquino*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1960.
- «Intorno alla concezioni tomista di contingenza», *Rivista di Fil. Neo-Schol.* (1938), pp. 132-149.

- «Elementi per una dottrina tomistica della partecipazione», *Esegesi tomistica*, Roma, 1969, pp. 421-448.
- FARGES, Albert, *Etudes philosophiques pour vulgariser les théories de Aristote et de St. Thomas et leur accord avec les sciences*, 7.^o L'idée de Dieu d'après la raison et la science, Paris, Roger et Chernoviz, 1893, 4.^a ed.
- FARGES, Albert - BARBEDETTE, Désiré, *Philosophia scholastica ad mentem S. Thomae Aquinatis exposita...*, Paris, Berche et Pagis, 1932.
- FRAILE, Guillermo, *Historia de la filosofía*, Madrid, La Editorial Católica, 1965-1978.
- GARCÍA LÓPEZ, Jesús, *Nuestra sabiduría racional de Dios*, Madrid, CSIC, 1950.
- *El conocimiento de Dios en Descartes*, Pamplona, EUNSA, 1976.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Dios. I. Su existencia*, Madrid, Palabra, 1976.
- «La deuxième preuve de l'existence de Dieu proposée par St. Thomas», *Doctor Communis*, vol. VII, Roma, 1954, pp. 28-40.
- GENY, P., «À propos des preuves thomistes de l'existence de Dieu», *Revue de Philosophie*, Paris, 1924, n. 31, pp. 575-601.
- GENUYT, F.M., *Le mystère de Dieu*, Tournai, Desclée, 1963.
- GILSON, Étienne, *Elementi de Filosofia Cristiana*, Brescia, Morcelliana, 1964.
- *God and Philosophy*, Indiana University Press, 1941.
- *Le Thomisme*, Paris, Vrin, 1944.
- «Sens et nature de l'argument de Saint Anselme», *Archiv. d' Histoire doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 9 (1934), pp. 5-51.
- GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A., *Tratado de Metafísica. Teología Natural*, Madrid, Gredos, 1969, 2.^a ed.
- GRISON, M., *Teología natural o Teodicea*, Barcelona, Herder, 1968.
- GUNDISALVO, Domingo, *De processione mundi*, edición crítica por G. Bülow, «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters», XXIV, 3, 1925, pp. 1-56.

- HOLSTEIN, «L'origine aristotélicienne de la 'Tertia Via' de Saint Thomas», en *Revue philosophique de Louvain*, t. 48, Agosto, 1950.
- JOLIVET, Régis, *Etudes sur le problème de Dieu dans la pensée contemporaine*, Échos d'Orient année 1932 Volume 31 Numéro 168, Lyon-Paris, 1932.
- *Tratado de Filosofía, III: Metafísica*, Buenos Aires, Lohlé, 1957.
- JOLY, R., *La preuve de l'existence de Dieu par les degrés de l'être... sources et exposé*, Grand, 1920.
- JOURNET, CH., *Connaissance et inconnissance de Dieu*, Friburgo, Librairie de l'Université, 1943.
- KLEUTGEN, Joseph, *Die Theologie der Vorzeit*, II, Münster, Theising'sche Buchhandlung, 1872.
- LE ROY, Édouard, *Le problème de Dieu*, Paris, L'Artisan du Livre, 1930.
- LEIBNIZ, G.W., *Principes de la nature et de la grace fondés en raison*, Paris, Presses Universitaires de France, 1954.
- MANDONNET, Pierre Félix, *Bibliographie Thomiste*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1960.
- MANSER, G.M., *La esencia del tomismo*, Madrid, CSIC, 1953.
- MAQUART, F.X., *Elementa philosophiae*, t. III, Metaph., Paris, Blot, 1938.
- MASI, R., «De prima via», en *De Deo in philosophia S.Thomae et in hodierna philosophia*, Acta VI Congressus Thom. Intern., Roma, 1965, pp. 18 ss.
- MATTIUSI, G., «Sulle Cinque vie di San Tommaso», *Riv. di fil. Neoscolastica*, 5 (1913), pp. 67-72.
- MUNIK, S., *Le guide des égarés... par Moïse ben Maïmoun dit Maïmonide*, Paris, 1861.
- MUÑIZ, R.P., «La 'cuarta via' de Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios», *Revista de Filosofía*, 3 (1944), pp. 383-433; *Revista de Filosofía*, 4 (1945), pp. 48-101.
- PARENTE, P., «La quinta via di S. Tommaso», en *Doctor Communis*, vol. VII, Roma, 1954, pp. 110-130.
- PÈGUES, *Summa Theologica de novo edita cura et studio Collegii Provinciae Tolosanae*, Paris, Blot, 1925.

- POINCARÉ, Henri, *La Science et l'Hypothèse*, Paris, Flammarion, 1927.
- RAMÍREZ, S., «La cuarta vía de Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios», *Revista de Filosofía*, 10,11 y 12 (1945).
- RAVAISSON-MOLLIEN, Félix, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, Hildesheim, Georg Olms, 1963.
- ROLAND-GOSSELIN, M.-D., «Le *De ente et essentia* de St. Thomas d'Aquin», *Bibl. Thomiste*, t. VIII, Le Saulchoir, 1926.
- SANGUINETI, Juan José, *Augusto Comte: curso de Filosofía Positiva*, col. «Crítica Filosófica», Madrid, EMESA, 1977.
- SERTILLANGES, Antonin de, *Sources de la croyance en Dieu*, Paris, Perrin, 1906.
- «La preuve de l'existence de Dieu par la contingence dans la Somme Théologique», *Rev. Phil.*, 25 (1925), pp. 319-330.
- *Somme Theologique*, ed. de la *Revue des Jeunes*; Dieu, tome premier, 4.^a ed., Paris, 1947.
- STUART MILL, John, *Augusto Comte y el positivismo*, trad. castellana, Buenos Aires, Aguilar, 1972.
- TRESMONTANT, C., *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu?*, Paris, Seuil, 1966.
- VANNI ROVIGHI, S., *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Bari, Laterza, 1973 (trae bibliografía seleccionada y por orden cronológico).
- VAN STEENBERGHEN, F., «Le problème philosophique de l'existence de Dieu», *Revue philosophique de Louvain*, 1947, t. 45, pp.5-20, 141-168, 301-313.
- «La demonstration de l'existence de Dieu par la finalité dans les Quaestiones de Veritate de St. Thomas d'Aquin», *Medioevo e Rinascimento (Miscellanea Nardi)*, Firenze, Sansoni, 1955, vol. II, pp. 715-731.
- WEISHEIPL, J.A., «The *principe omne quod movetur*... in medieval physics», *Isis* 56, 1965, pp. 26-45.
- WINANCE, D.E., «Le premier moteur: 'prima via'», en *Doctor Communis*, vol. VII, Roma, 1954, pp.1-27.

POST SCRIPTUM

Hasta la página anterior llega lo redactado para esta abreviada investigación en 1978. Como explicaba el editor al principio de este libro, es tan extensa la bibliografía desde entonces hasta ahora sobre las demostraciones y refutaciones de la existencia de Dios, que nos aparece como imposible de abordar una actualización suficientemente completa. Así, nos hemos limitado a ofrecer en esta ocasión —de acuerdo a los requerimientos recibidos por ediciones *CIVILITAS*— nada más que la versión original publicada en Roma en el verano de 1978. Hemos respetado, con sus limitaciones, el modo de citar y ofrecer bibliografía según el estilo de hace ya 40 años. De todas formas, habiendo realizado una somera revisión de los textos más conocidos que han visto la luz, desde entonces hasta ahora, sobre esta misma temática, hemos comprobado lo que también se afirmaba en la *Presentación* al inicio de estas páginas: las Cinco Vías de Santo Tomás de Aquino han resistido incólumes el paso del tiempo, los avances de las ciencias naturales, el despliegue del pensamiento filosófico y los distintos avatares culturales e históricos desde el siglo XIII hasta el siglo XXI. Hay otros modos de demostrar la existencia del Creador, han surgidos nuevos y

sugestivas maneras de razonar sobre el asunto, pero en su esencialidad, las Vías tomistas siguen siendo un método válido, actual, y compatible con todos los desarrollos actuales.

Como este escrito pretende ser un modesto pero muy sentido homenaje en recuerdo de la entrañable figura de Ángel-Luis González García, siendo la disciplina aquí tratada una de sus especialidades más queridas, dentro de la revisión arriba enunciada, nos hemos centrado en los textos donde él ha estudiado sobre este tópico, y que más abajo ofrecemos. Nos parece razonable concluir que hubiera estado de acuerdo —a pesar de la gran importancia que daba a una adecuada acribia— en lo que aquí se afirma respecto a la validez perenne de las célebres Cinco Vías¹⁴¹.

¹⁴¹ Sin pretensión de ser exhaustivos, también hemos revisado otros libros de edición reciente sobre demostraciones de la existencia de Dios. Por ejemplo: Josef SEIFERT, *Conocimiento de Dios, por las vías de la razón y el amor*, Encuentro, Madrid 2013, 259 pp. En esa obra, se vuelve a comprobar que aunque caben nuevas y variadas lecturas de las vías tomistas, siguen siendo válidas y eficaces en nuestros días.

Asimismo, Miguel Pérez de Laborda, en un reciente libro muy completo sobre esta temática -abordándola en diálogo con la ciencia contemporánea- concluye a favor de la validez perenne de las Cinco Vías: *Dios a la vista. El conocimiento natural de lo divino*, editorial Rialp, Madrid 2015.

TEXTOS CONSULTADOS DEL PROFESOR ÁNGEL-LUIS GONZÁLEZ SOBRE LA EXISTENCIA DE DIOS

- *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1979. (2ª ed. rev. y ampl. 1995; 3ª ed. rev. y ampl. 2001)
- *Teología natural*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1986. (2ª ed. 1991; 3ª ed. ampl. 1995; 4ª ed. ampl. 2000; 5ª ed. corr. 2005; 6ª ed. rev. 2008). Traducida al italiano: *Filosofía di Dio*, Roma 1988.
- *El Absoluto como causa sui en Spinoza*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1992. (2ª ed. corr. 1996; 3ª ed. 2000)
- *Nicolás de Cusa: De Possest*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1992. (2ª ed. corr. 1998)
- *Nicolás de Cusa: La cumbre de la teoría*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1993. (2ª ed. corr. 1998)
- *Nicolás de Cusa: La visión de Dios*, Eunsa, Pamplona, 1994. (2ª ed. 1996; 3ª ed. 1999; 4ª ed. 2001; 5ª ed. rev. 2007; 6ª ed. 2009)
- *Las pruebas del Absoluto según Leibniz* (Angel Luis González, Ed.), Pamplona, Eunsa, 1996. La 2ª edición Eunsa, corregida del libro, tiene por título: *Las demostraciones de la existencia de Dios según Leibniz*, Pamplona, 2004.
- *Nicolás de Cusa: Diálogos del Idiota*, Introducción y Traducción de Angel Luis González, Cuadernos de

- Anuario Filosófico, Serie Universitaria, núm. 64, Pamplona, 1998. (2ª ed. 2000)
- *Tomás de Aquino: De veritate, cuestión 2. La ciencia de Dios.* Traducción de Angel Luis González. Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, núm. 108, Pamplona, 2000.
 - *Tomás de Aquino: De veritate, cuestión 5: La providencia.* Traducción de Angel Luis González. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, núm. 114, Pamplona, 2000.
 - *Tomás de Aquino: De veritate, cuestión 6: La predestinación.* Traducción de Angel Luis González. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, núm. 119, Pamplona, 2000.
 - *Tomás de Aquino: De potentia Dei, 3. La creación.* Introducción, traducción y notas de Angel Luis González y Enrique Moros. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, núm. 128, Pamplona, 2001.
 - *Nicolás de Cusa: Diálogos del idiota. El Possest. La cumbre de la teoría.* Introducción, traducción y notas de Angel Luis González. Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, Eunsa, Pamplona, 2001. (2ª ed. rev. 2008)
 - *Diccionario de Filosofía* (Angel Luis González, Ed.) [71 autores], Eunsa, Pamplona, 2010, 1180 pags.
 - *In umbra intelligentiae. Estudios en homenaje al prof. Juan Cruz Cruz* (Ángel L. González y Mª Idoya Zorroza, editores), Pamplona, 2011, 910 pags.
 - *Nicolás de Cusa. El Dios escondido: Diálogo sobre el Dios escondido; La búsqueda de Dios.* Edición bilingüe, introducción traducción y notas de Angel Luis González, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, núm. 235, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2011.

- *Posibilidad, contingencia, necesidad, existencia. Estudios en los 300 años de la Teodicea de Leibniz*, (Angel Luis González, Ed.), Eunsa, Pamplona, 2011.
- *El acceso a Dios*, (Angel Luis González, Ed.), Studia Poliana, núm. 14, Pamplona, 2012.
- *Sobre la mente y Dios Nicolás de Cusa*: (Angel Luis González, Ed.), Eunsa, Pamplona 2013.

TABLA DE CONTENIDO

NOTAS DEL EDITOR.....	9
PRÓLOGO.....	13
SUMARIO.....	17
PRESENTACIÓN.....	19
INTRODUCCIÓN.....	26
A.La demostración de la existencia de Dios en las obras de Santo Tomás	28
1.Comentarios a las Sentencias del Maestro Pedro Lombardo	28
2.Suma contra los Gentiles.....	31
3.La Suma Teológica	31
4.Prólogo a la lectura del Evangelio de San Juan.....	32
5.Compendium Theologiae ad fratrem Reginaldum	33
B.Otros textos de Santo Tomás relacionados con las vías	34
1.De ente et essentia.....	34
2.In octo libros Physicorum Aristotelis.....	35
3.In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis.....	36
4.Expositio in Symbolum Apostolorum.....	37
5.De Potentia q.III,a.5	38
6.De substantiis separatis,cap.3	39
I.LA PRIMERA VÍA	42
A.Explicación general	44
B.La Primera Vía en la <i>Summa Theologiae</i> y su análisis.....	46
1.El punto de partida	47

2.	Consideración metafísica del hecho del que se parte.....	48
3.	Imposibilidad de proceder hasta el infinito	49
4.	Término de la vía.....	50
C.	La primera vía en otros escritos de Santo Tomás	52
1.	Summa contra Gentes I,c.XIII.....	52
2.	La primera vía en los Comentarios a los Libros de la Física de Aristóteles.....	58
3.	In XII Metaphysicorum.....	63
4.	Lectura super Evangelium S.Ioannis.Prologus	66
5.	Compendium Theologiae,cap.3.....	67
D	.Objeciones a la primera vía	69
1.	Objeciones al punto de partida	69
2.	Objeciones al primer principio.....	70
3.	Objeciones al principio de que es imposible un proceso al infinito.....	73
4.	Objeciones planteadas a la conclusión de la vía.....	74
II.	LA SEGUNDA VÍA	76
A	.Explicación general	79
B	.La segunda vía en la <i>Summa Theologiae</i> y su análisis	81
1.	El punto de partida	82
2.	Primera proposición: nada es causa eficiente de sí mismo.....	84
3.	Segunda proposición: es imposible proceder al infinito en las causas eficientes	84
4.	Término de la vía.....	86
C.	La segunda vía en otros escritos de Santo Tomás	88
1.	De ente et essentia.....	88
2.	Summa contra Gentes	90
3.	In II Metaphysicorum.....	94
D	.Examen de algunas objeciones a la segunda vía.....	97
1.	La negación del principio de causalidad.....	97
2.	La prueba de la causalidad en Descartes.....	99
3.	La segunda vía en Francisco Suárez	100
4.	La distinción con respecto a la primera vía	101
III.	LA TERCERA VÍA.....	103

A. Explicación general.....	105
B. Texto de la Summa contra Gentes.....	107
C. El texto de la Summa Theologiae.....	110
1.Punto de partida	110
2.Diversas interpretaciones sobre la formulación de la vía en la Summa Theologiae.....	112
D.Otros textos de Santo Tomás relacionados con la tercera vía.....	118
1.Contra Gentes II,cap.15	118
2.Compendium Theologiae,cap.6.....	119
3.In I de Coelo et Mundo.....	120
E .Objeciones a la tercera vía.....	122
1.El ser necesario es el mundo.....	122
2.El ser necesario es el devenir.....	122
3.No se demuestra suficientemente la contingencia.....	124
4.Objeciones de Kant.....	125
IV. LA CUARTA VÍA.....	129
A.Explicación general.....	131
B. El texto de la Summa Theologiae y su análisis.....	133
1.El punto de partida.....	134
2.El paso del <i>magis et minus</i> al <i>maximum</i>	135
3.El paso del <i>maximum</i> a la causa.....	138
4.El término de la vía	140
C.La cuarta vía en otros escritos de Santo Tomás	142
1.Contra Gentes, I, 13.....	142
2.Lectura in Evangelium Ioannis, prologus	143
3.In I Sententiarum,d.3,divisio primae partis textus.....	145
4.De potentia,q. III a.5.....	146
5.Expositio in Symbolum Apostolorum	148
6.De substantiis separatis cap.3	148
D .Objeciones a la cuarta vía.....	150
V.LA QUINTA VÍA.....	153
A .Explicación general	155
B .La quinta vía en la Summa Theologiae y su análisis	157
1.El punto de partida.....	158
2.El principio de causalidad.....	160

3. Término de la vía.....	163
C. La quinta vía en otros escritos de Santo Tomás.....	166
1.Summa contra Gentes.....	166
2.Lectura In Evangelium Ioannis	169
3.In Sententiarum Libros Expositio.....	169
4.Quaest.disp.de Veritate.....	170
5.Expositio in Symbolum Apostolorum	170
D .Objeciones a la quinta vía	172
1.El mecanicismo.....	172
2.Objeciones al principio de causalidad.....	175
3.Kant.....	176
4.El problema del mal.....	178
 BIBLIOGRAFIA	 181
Fuentes	181
Bibliografía secundaria	183
 POST SCRIPTUM.....	 189
TEXTOS DEL PROF. ÁNGEL-LUIS GONZÁLEZ.....	191
TABLA DE CONTENIDOS.....	195

*Esta edición se terminó de componer
el día 19 de marzo de 2018
Solemnidad de San José
LAUS DEO!*

