

LA "QUINTA VIA" DE SANTO TOMAS PARA DEMOSTRAR LA EXISTENCIA DE DIOS

Muchos son los nombres con que se designa el argumento que Santo Tomás pone en quinto lugar, cuando en la *Suma Teológica* (1.ª parte, cuestión segunda, artículo tercero) prueba la existencia de Dios. Se le ha llamado argumento teleológico, prueba por el orden del mundo, argumento físico o físico-teológico, demostración por la finalidad de las cosas, argumento por el gobierno del mundo o de las cosas, cosmológico, etc. Pero el nombre que diríamos clásico, el corriente entre los filósofos, es «quinta vía», el nombre con que precisamente lo llama el Angélico, cuando al exponerlo en el citado lugar de la *Suma* dice: «*Quinta via* sumitur ex gubernatione rerum». Por eso lo hemos indicado con ese nombre en el título de estas notas y con él será llamado a lo largo de ellas, que toman como fundamento ese texto del Doctor Común.

Por lo cual, parece conveniente empezar por recordar las palabras mismas con que Santo Tomás expone el argumento. A continuación las reproducimos, colocándolas de modo que salte a los ojos la marcha del razonamiento.

«*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» (1).

El argumento lo han usado, antes y después de Santo Tomás, muchos otros. Por el contrario, autores ha habido y hay que le niegan todo valor probativo, o que limitan el alcance de su valor. También se puede aludir a quienes usan del argumento de modo tan diverso que, si en apariencia se tiene el razonamiento del Angélico, en realidad no es él. Todo ello aconseja que antes de exponerlo con mayor amplitud hagamos una especie de «historia del argumento».

I.—HISTORIA DEL ARGUMENTO

Siguiendo el orden indicado, vamos a ver: A) La afirmación del argumento en algunos autores de especial significación.—B) La negación, por distintas razones.—C) La limitación que ciertos filósofos introducen.—D) La modificación que otros le imponen.

A) LA AFIRMACION

Encontramos afirmado el argumento de la quinta vía, de modos muy distintos, como es natural, a lo largo de la historia de la filosofía.

(1) De modo más o menos parecido expone el mismo argumento en varios lugares de distintas obras.

A) *De Veritate*, q. 5, a. 2, c. (hacia la mitad) donde empieza: «omne autem quod non habet causam...», hasta las palabras «...opus naturae dicitur a philosophis opus intelligentiae». Y en la respuesta a las objeciones 5.^a y 10.^a

B) *Summa contra Gentes*, I, 13, último argumento, que empieza: «Ad hoc etiam inducitur...»; I, 42, argumento «Amplius» segundo, que empieza: «Omnium ordinatorum ad invicem...»; I, 44, argumento «Item» segundo, que empieza: «Omne quod tendit determinate in aliquem finem...»; II, 23, argumento «Adhuc» segundo, que empieza: «Deum agere propter finem...»; II, 24, argumento «Amplius», que empieza: «Secundum Philosophum, ordinare sapientis est...»; III, 64, argumento «Item» primero, que empieza: «Probatum est quod corpora naturalia moventur...», y argumento «Adhuc» segundo, que empieza: «Ea quae sunt secundum suam naturam distincta...».

C) *In Joannis Evangelium*, prólogo, donde dice así: «Istis enim quatuor modis antiqui philosophi ad Dei cognitionem pervenerunt. Quidam enim per auctoritatem Dei in ipsis 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, seipsa 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 ordinate in finem procedat et dirigatur, de necessitate oportet nos ponere aliquid altius, quod dirigat ista; et sicut Dominus gubernat, hic est Deus». (Alii... ex ejus aeternitate; ex dignitate ipsius Dei; ex incomprehensibilitate veritatis).

Podemos fijar la atención en representantes de los filósofos paganos, de los Santos Padres, de los escolásticos, de los autores modernos.

1) *Filósofos paganos*

Anaxágoras de Clazomenes (la Vurla de nuestros días), que vivió hacia los años 500-428, es tenido, siguiendo a Aristóteles, por el primero que utilizó este argumento para demostrar la existencia de Dios. Es verdad que Jenófanes (575-490) siente altamente de la divinidad, afirmando su unicidad, ciencia e inmutabilidad (2), por lo cual ha merecido el título de «teólogo de la escuela eleática»; pero junto a esas afirmaciones hay otras en que revive el politeísmo y, sobre todo, en que la divinidad parece confundirse con el universo.

Por ello, Anaxágoras es «considerado como el fundador del teísmo filosófico». El es el primero que habla de la inteligencia como de primer principio. Aristóteles dice que Tales señaló como primer principio el agua; Anaximenes y Diógenes, el aire; Hipposo de Metaponte y Heráclito de Efeso, el fuego; Empédocles, además de admitir esos tres elementos, añadió la tierra. Cuando Anaxágoras afirmó un principio espiritual e inteligente, causó estupor (3).

El texto de Aristóteles es éste: «Dicens et aliquis inesse intellectum unum, quemadmodum animalibus, et in natura, causam et mundi et ordinis totius, et excitans, apparuit purificans priores praeter convenientia dicentes. Palam quidem igitur, Anaxagoram scimus hos sermones tetigisse; attamen habet prius Hermotimus Clazomenius causam dicendi. Sic quidem igitur opinantes, similiter ipsius bene causam, principium existentium esse posuerunt; et tale unde motus existentibus inest» (4).

(2) «Unus est deus deorum hominumque summus, nec corpore mortalibus similis nec mente. Totus videt totusque intelligit totusque audit. Sed sine negotio mentis vi cuncta permovet. Semper enim immotum eodem statu manere, neque alias alio migrare perspicuum est». (Xenophanis Carminum et Dictorum Reliquiae, I-4. En MULLACH, *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, Parisiis, 1875, pág. 101).

(3) La traducción española dice así: «Cuando hubo un hombre que proclamó que en la naturaleza, al modo que sucedía con los animales, había una inteligencia, causa del concierto y del orden universal, pareció que este hombre era el único que estaba en el pleno uso de su razón, en desquite de las divagaciones de sus antecesores». (ARISTOTELES, *Metafísica*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1942, pág. 24).

(4) *Metaphys*, lib. I, lect. 4.^a. Lo de Tales y filósofos siguientes, en n. 40-43; lo de Anaxágoras, en el n. 48. (Todas las citas de esta obra y del comentario de Santo Tomás a ella se hacen por la edición Cathala-Spiazzi, Taurini-Romae, 1950).

Santo Tomás comenta el texto así : «Deinde cum dicit «dicens et». Hic ponit in speciali opiniones de praedicto principio. Et primo ponit opiniones ponentium unam causam. Secundo ponentium duas, ibi «Quoniam vero contraria bonis, etc.». Circa primum duo facit. Primo ponit opiniones ponentium *causam primam efficientem intellectum*. Secundo ponentium amorem ibi «Suspensus est autem, etc.». Dicit ergo quod post praedictam rationem apparuit aliquis dicens *intellectum esse* in tota natura, sicut est in animalibus, et ipsum esse *causam mundi et ordinis totius*, idest, universi, in quo ordine consistit bonum totius et uniuscujusque. Et hic purificavit priores philosophos, ad puram veritatem eos reducens, qui inconvenientia dixerunt, hujusmodi causam non tangentes. Hanc autem sententiam manifeste tangit Anaxagoras, licet causam hujusmodi sententiam proferendi dederit ei primo quidam alius philosophus, scilicet, Hermotimus Clazomenius. Unde patet quod illi qui sunt opinati sic, simul posuerunt idem rebus esse principium, quod bene haberent se, et quod esset unde principium motus est» (5).

En otro lugar aparece lo mismo. Veamos el comentario que hace Santo Tomás : «Confirmat solutionem per positiones quorundam philosophorum : dicens, quod hoc quod actus sit simpliciter prior, testatur Anaxagoras, quia ponit primum principium movens esse intellectum. Intellectus enim actus quidam est» (6). (Se trata en ese lugar de si es antes la potencia o el acto).

Además de estos testimonios ajenos, tenemos este fragmento del mismo Anaxágoras : «Reliqua omnis materiae partem continent, mens autem infinita sui que juris est, neque ulli rei admixta, sed sola libera et soluta est. Nam nisi segregata ab omni concretionem mortali, sed alii cuidam adjuncta esset, uni alicui addita omnium rerum consors foret ; siquidem in quavis re omnis materiae particula est, quemadmodum in praecedentibus diximus, aliaque cum aliis commixta eam impedirent, quominus ullam rem ita teneret ut sola nunc libera et soluta tenet. Est enim cunctarum rerum subtilissima et purissima, ac sententiam quamlibet de quavis re dicit plurimumque valet. Porro quaecumque animata, tum maiora tum minora, omnia mens gubernat coelestesque moderata est conversiones, ita ut principium universum converteretur. Ac primum quidem ab exiguis initiis conversio caepit, deinde plures

(5) Ibidem, n. 100.

(6) Met., lib. XII, lect. 6, n. 2507.

materiae partes complexa crescebat, atque in posterum etiam ulterius progredietur. Commixta vero et secreta ac discreta omnia cognovit mens; et quae futura erant quaeque fuerunt et quae nunc sunt quaeque erunt omnia mens ordinavit conversionemque hanc qua nunc sidera et sol lunaque et aer atque aether ab indigesta mole secreti torquentur et vertuntur. Haec autem conversio effecit, ut singula secernerentur. Ac secreta sunt a raris densa, a frigidis calida, a caliginosis illustra, ab humidis sicca. Verum multae sunt multarum rerum partes, quia aliud ab alio neque secernitur prorsus, neque discernitur praeter mentem...» (7).

El texto no es claro y ha recibido varias interpretaciones. El Padre Dionisio Domínguez, S. J., concluye, refiriéndose a este punto: «analizado el fragmento y atendidas las interpretaciones de Platón, Aristóteles, Teofrasto y otros filósofos griegos, creemos con el P. Schaaf y Wulf, que la *Inteligencia infinita*, concebida por Anaxágoras: a) no es un cuerpo sutilísimo o flúido inteligente, como afirman Brucker, Grote, Windelband; b) ni en todo o en parte está unida *intrínsecamente* a la materia (Dentler, Zeller), sino que c) es una *substancia espiritual* (Hegel, Schaubaoh, Heince, Freundenthal, Baeumker...) y *transcendente*; o sea, un *Dios* (que así la llamaba Anaxágoras) *espiritual y personal*» (8).

Por cierto, el haber enseñado su doctrina sobre la *νοῦς*, hizo que la plebe llamase a Anaxágoras con ese nombre, en sentido de mote o despectivo.

Sócrates (469-399), según refiere Jenofonte (9), probaba también la existencia de Dios por el orden que resplandece, en el hombre, en primer lugar, y después, en el universo.

Platón (427-347) presenta, en los *Diálogos*, a Sócrates hablando de ese modo, lo cual tiene el doble valor de ser un testimonio de la doctrina de Sócrates y de indicar el pensamiento de Platón, que suele exponerlo haciendo que hable Sócrates. En *Phaedo* leemos: «Verum cum audissem aliquando ex libro, ut dicebat, Anaxagorae (10), legentem quemdam, mentem omnia ordine disponere omniumque causam

(7) En MULLACH, *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, p. 249.

(8) *Historia de la Filosofía*, 7.ª edic., Santander, 1953, págs. 33-34.

(9) XENOPHON, *Memorabilia Socratis*, I, 4; IV, 3.

(10) Es otro testimonio acerca de la doctrina enseñada por Anaxágoras y de la interpretación que se le ha de dar.

esse, hoc utique causae genere magnopere sum delectatus, existimans quodam modo consentaneum mentem esse omnium causam, et putabam, si id ita sit, mentem ordinantem saltem ita omnia ordine disponere et singula, uti optime se habeant».

Y en *Philebus*: «Sócrates: Omnes quidem sapientes revere sese extollentes consentiunt, intellectum nobis esse terrae et coeli regem; et, ut videtur, loquuntur recte. Ejus autem genus, si vis, diffusius examinemus.—Protarchus: Dic, sicut vis, o Sócrates, de prolixitate non curans; neque enim molestus eris.—Soc.: Bene locutus es. Sic igitur, interrogantes exordiamur.—Prot.: Quomodo?—Soc.: Utrum, o Protarche, dicendum est hoc universum dirigi ab irrationali quodam et temeraria et fortuita potestate, an contra, quemadmodum majores nostri senserunt, ordine cujusdam intellectus et sapientiae mirabilis gubernari?—Prot.: Nequaquam haec inter se sunt similia, o admirande Sócrates. Quod enim nunc dicis ne pium quidem mihi videtur; fateri autem omnia haec intellectu gubernari, adspectu mundi et solis et lunae ceterorumque siderum et totius denique circuitus dignum est, nec aliter ego de iis unquam loqui aut sentire ausim...» (11).

Aristóteles (384-322) insinúa—«innuit», dice Gredt (12)—este argumento en la *Metafísica*, cuando dice: «Perscrutandum autem est qualiter habet totius natura bonum et optimum, utrum separatum quid et ipsum secundum se, aut secundum ordinem. Aut utroque modo, sicut exercitus; etenim in ordine ipsum bene, et dux exercitus, et magis iste; non enim iste propter ordinem, sed ille propter hunc est. Omnia vero coordinata sunt aliquo modo, sed non similiter et natatilia, et volatilia et plantae; et non sic se habent ut non sit alteri ad alterum nihil, sed est aliquid; ad unum quidem enim omnia coordinata sunt. Sed quemadmodum in domo, liberis non licet quod contingit facere, sed omnia aut plurima ordinata sunt, servis vero et bestiis parum quod ad commune, multum vero quod contingit. Tale namque cujusque principium ipsorum natura est, dico autem puta ad discerni necesse quoque omnibus venire. Et alia sic sunt quibus communicant omnia ad totum... Anaxagoras autem ut movens quod bonum principium. Intellectus enim movet. Sed gratia alicujus movet. Quare alterum.

(11) *Phoedo*, n. 46. *Philebus*, n. 15-16.

(12) *Elementa Philosophiae Aristotelicae-Thomisticae*, edit. 7.^a, Friburgi Brisgoviae, 1937, vol. II, p. 204.

Excepto ut nos dicimus. Nam medicativa est quodammodo sanitas. Inconveniens autem et contrarium non facere bono et intellectui» (13).

Santo Tomás comenta y aclara: «Postquam Philosophus ostendit qualiter primum movens est intelligens et intelligibile, hic intendit inquirere qualiter primum movens sit bonum et appetibile... Supra dictum est, quod primum movens movet sicut bonum et appetibile. Bonum enim, secundum quod est finis alicujus, est duplex... Quaerit ergo Philosophus utrum natura totius universi habeat bonum et optimum, id est, finem proprium, quasi aliquid separatum a se, vel habeat bonum et optimum in ordine suarum partium, per modum quo bonum alicujus rei naturalis est sua forma... Solvit propositam quaestionem... Dicit ergo primo quod universum habet utroque modo bonum et finem. Est enim aliquod bonum separatum, quod est primum movens, ex quo dependet coelum et tota natura, sicut ex fine et bono appetibili, ut ostensum est. Et quia omnia, quorum unus est finis, oportet quod in ordine ad finem convenient, necesse est, quod in partibus universi ordo aliquis inveniatur; et sic universum habet et bonum separatum, et bonum ordinis. Sicut videmus in exercitu; nam bonum exercitus est et in ipso ordine exercitus, et in duce;... sed magis est bonum exercitus in duce, quam in ordine, quia finis potior est in bonitate his quae sunt ad finem; ordo autem exercitus est propter bonum ducis adimplendum, scilicet ducis voluntatem in victoriae consecutionem... Et quia ratio eorum quae sunt ad finem sumitur ex fine, ideo necesse est, quod non solum ordo exercitus sit propter ducem, sed etiam quod a duce sit ordo exercitus... Ita etiam bonum separatum, quod est primum movens, est melius bonum bono ordinis, quod est in universo. Totus enim ordo universi est propter primum moventem, scilicet ut explicetur in universo ordinato id quod est in intellectu et voluntate primi moventis. Et sic oportet, quod a primo movente sit tota ordinatio universi... Tertio ibi: «Anaxagoras autem», descendit ad opinionem Anaxagorae, dicens quod Anaxagoras posuit esse principium primum quasi movens. Dicit enim quod intellectus movet omnia. Sed manifestum est quod semper «intellectus movet gratia alicujus», id est propter finem. Quare oportet quod ponat alterum aliquod principium, propter quod intellectus moveat. Nisi forte dicat, sicut nos dicimus, scilicet quod idem potest esse intellectus et intellectum, et quod inte-

(13) Lib. XII, lect. 10, n. 1102-1104 y 1112.

llectus moveat propter seipsum, quod aliquo modo invenitur in his quae agunt per intellectum, secundum nos. Ars enim medicinae agit propter sanitatem, et sanitas est quodammodo ipsa ars medicinae, ut supra dictum est» (14).

También se refiere de algún modo a esto en la *Física*, cuando al excluir el acaso dice: «Quoniam autem casus et fortuna sunt causae eorum quorum utique aut intellectus fit causa aut natura, cum secundum accidens causa aliqua fiat horum ipsorum; nihil autem secundum accidens prius est his quae fiunt per se; manifestum est quod neque per accidens causa prius est ea quae est per se. Posterius itaque est casus et fortuna, et intellectu et natura. Quare, si quam maxime coeli causa est casus, necesse prius causam intellectum et naturam esse et aliorum multorum et hujus omnis» (15).

Santo Tomás explica: «Deinde cum dicit «Quoniam autem casus, etc.», excludit opinionem ponentium fortunam vel casum esse causam coeli et omnium mundanorum. Et dicit quod quia casus et fortuna sunt causae per accidens, eorum quorum intellectus et natura sunt causae per se; causa autem per accidens non est prior ea quae est per se, sicut nihil per accidens est prius eo quod est per se; sequitur quod casus et fortuna sint causae posteriores quam intellectus et natura. Unde si ponitur quod casus sit causa coeli, sicut quidam posuerunt, ut supra dictum est; sequetur quod intellectus et natura per prius sint causa aliquorum aliorum, et postea totius universi. Causa etiam totius universi prior esse videtur quam causa alicujus partis universi; cum quaelibet pars universi ordinetur ad perfectionem universi. Hoc autem videtur inconveniens, quod aliqua alia causa sit prior quam ea quae est causa coeli; unde inconveniens est quod casus sit causa coeli. Considerandum est autem quod si ea quae fortuito vel casualiter accidunt, idest, praeter intentionem causarum inferiorum, reducuntur in aliquam causam superiorem ordinantem ipsa; in comparisonem ad illam causam non possunt dici fortuita vel casualia; unde illa causa superior non potest dici fortuna» (16).

Elocuente testimonio del pensamiento de Aristóteles, expuesto en un libro «non amplius exstante» (17), se encuentra en estas palabras

(14) Ibidem, n. 2627-2631 y 2648.

(15) *De Physico Auditu sive Physicorum Libri Octo*, lib. II, lect. 10, p. 105 (en la edición Pirota, Neapoli, 1953, que se cita siempre para esta obra de Aristóteles y para el comentario de Santo Tomás sobre ella).

(16) Ibidem, n. 463-464.

(17) Cf. GRETT, *Elementa Philosophiae...*, p. 204.

de Cicerón: «Praeclare ergo Aristoteles, «Si essent, inquit, qui sub terra semper habitavissent, bonis et illustribus domiciliis, quae essent ornata signis atque picturis, instructaque rebus iis omnibus, quibus abundant ii, qui beati putantur, nec tamen exissent unquam supra terram, accepissent autem fama et auditione esse quoddam numen, et vim deorum; deinde aliquo tempore, patefactis terrae faucibus, ex illis abditis sedibus evadere in haec loca, quae nos incolimus, atque exire potuissent; cum repente terram, et maria, coelumque vidissent; nubium magnitudinem, ventorumque vim cognovissent, adspexissentque solem, ejusque tum magnitudinem pulchritudinemque, tum etiam efficientiam cognovissent, quod is diem efficeret, toto coelo luce diffusa; cum autem terram nox opacasset, tum coelum totum cerneret astris distinctum et ornatum, lunaeque luminum varietatem tum crescentis, tum senescentis, eorumque omnium ortus et occasus, atque in omni aeternitate ratos immutabilesque cursus; haec cum viderent, profecto et esse deos, et haec tanta opera deorum esse arbitrarentur» (18).

Cicerón (106-43 a. C.) insiste, por cuenta propia, sobre este tema en diversos capítulos de su obra *De natura deorum*. En el capítulo 30 dice: «Nihil est autem praeclarius mundi administratione. Deorum igitur consilio administratur. Quod si aliter est, aliquid profecto sit necesse est melius, et majori vi praeditum, quam deos, quale id cumque est, sive inanima natura, sive necessitas vi magna incitata, haec pulcherrima opera efficiens, quae videmus. Non est igitur natura deorum praepotens, neque excellens, si quidem ea subjecta est ei vel necessitati, vel naturae, qua coelum, maria, terrae regantur. Nihil autem est praestantius deo. Ab eo igitur necesse est mundum regi. Nulli igitur est naturae obediens aut subjectus deus. Omnem ergo regit ipsa naturam» (19).

2) Santos Padres.

En este apartado vamos a indicar algunos Padres o escritores eclesiásticos, de los muchos que se han referido a la argumentación que Santo Tomás recogió en su quinta vía. Aunque bastantes tenían poco de filósofos, usaron todavía de este razonamiento, que, además de la

(18) *De natura deorum*, lib. II, c. 37.

(19) Algo semejante, en los capítulos 33, 34 y 37. En éste pone el texto ya visto, de una obra perdida de Aristóteles, en confirmación de su doctrina.

forma o intensidad filosófica, admite también la popular y obvia, por lo cual ha sido muy utilizado por escritores y oradores.

Minucio Félix, escritor eclesiástico de final del siglo 2.^o y del siglo 3.^o, probablemente, es contado entre los iniciadores de la filosofía cristiana; basta este título para que merezca ser citado, siquiera con estas breves palabras de su Diálogo *Octavius*: «Quid enim potest esse tam apertum, tam confessum, tamque perspicuum, cum oculos in coelum sustuleris, et ea quae sunt infra circaque lustraveris, quam esse aliquod numen praestantissimae mentis, quo omnis natura inspiretur, moveatur, alatur, gubernetur?» (20).

De *San Gregorio el Teólogo*, comunmente llamado Nacienceno (c. 329-c. 390), oigamos estas pocas, pero claras, palabras: «...Universitatem hanc duce atque gubernatore carere nullo modo admittere queamus...» (21).

San Agustín (354-430) no puede ser omitido, por su especial significación. Suya es la frase, que las cosas creadas *voce grandi* proclaman, no sólo que Dios existe, sino que ellas mismas existen por El. En un Sermón se expresa así: «Interroga mundum, ornatum coeli, fulgorem dispositionemque siderum, solem diei sufficientem, lunam noctis solatium; interroga terram fructificantem herbis et lignis, animalibus plenam, hominibus exornatam; interroga mare quantis et qualibus natatilibus plenum; interroga aera, quantis volatilibus viget; interroga omnia et vide si non sensu suo tamquam tibi respondeant, Deus nos fecit. Haec et philosophi nobiles quaesierunt et ex arte artificem cognoverunt» (22).

San Juan Damasceno (c. 700-749), que ha sido llamado «el Santo Tomás del Oriente», es citado por el Angélico en CG, I, 13. Su testimonio puede verse en estas palabras: «Porro ipsa quoque rerum creaturarum compages, conservatio, gubernatio nos docet Deum esse, qui hoc universum coagmentavit et sustentat et conservat eique providet. Quomodo enim naturae inter se contrariae, ignis, inquam, et aquae, aeris et terrae, in unius mundi constitutionem convenissent,

(20) MARCUS MINUCIUS FELIX, *Octavius*, cap. 17. (ML, 3, 297. Deben leerse columnas 295-298, en que más ampliamente expone el argumento).

(21) *Oratio Theologica II*, cap. 16. (MG, 36, cols. 46 y siguientes).

(22) *Sermo* 141, c. 2, n. 2. (ML, 38, 776). Cf. también *Enarrationem in Psalmum* 144, n. 13-14. (ML, 37, 1878-1879).

et indissolubili nexu cohaerent, nisi vis quaedam omnipotens ea compaginasset et perpetuo a dissolutione servaret?» (23).

3) Escolásticos.

Puede decirse que el argumento es común en ellos, por lo cual es inútil amontonar textos. Veamos el testimonio del Maestro de Santo Tomás, San Alberto Magno, y el de uno de sus principales discípulos, el Ferrariense (24).

De *San Alberto Magno* entresacamos algunos pasajes. «Sicut condemnamus eos qui casum negant esse in natura, ita condemnamus etiam eos qui omnia naturalia dicunt fieri a casu, sicut isti dicunt quos nuper induximus. Omnia enim naturalia, sicut et ea quae induximus et de pluvia et membris animalium, aut semper fiunt, aut frequenter. Sed ea quae sunt de numero eorum quae fiunt casu et fortuna, nullum sit semper vel frequenter, sicut constat ex superius habitis. Ergo ea quae fiunt a natura non fiunt casu et fortuna... Si igitur omnia naturalia aut a casu videntur fieri, aut a naturam propter aliquid operante et finem intendente, et impossibile est ea fieri a casu et fortuna, necessario fiunt a natura determinate finem in unoquoque eorum intendente» (25). «Idem autem quod nunc probavimus... quod scilicet natura operetur ad finem intentum et determinatum, probabimus adhuc ex eo quod accidit peccare in natura sicut et in arte; quod non accideret, si natura non ad finem determinatum dirigeret opus suum. Si enim finis non sit, ad nullum finem dirigitur opus; ergo quaecumque fiat opus, semper iudicabitur rectum» (26).

«...Et hoc modo est de opere naturae, quod absque dubio certissimum est, licet non praeconciat, quia habet in se incorporatam artem primi motoris moventem in eo... Huic autem comparatur opus naturae, quod habet in se formam agentis primi, quae est in ipso incorporata et intranea, et deducit ipsum ad finem certum et determinatum. Ad hoc autem intelligendum, sciendum est quod omne movens in natura reducitur ad motum moventis primi, et per formam illius movet omne movens secundum. Primum autem movens est movens per intentionem et intellectum; et ideo praeordinat omnia ad finem

(23) *De Fide Orthodoxa*, lib. I, cap. 3. (MG, 94, 795).

(24) Puede verse el testimonio de muchísimos otros escolásticos al comentar el texto de Santo Tomás.

(25) *In II Physicorum*, Tract. III, cap. 2, text. et com. 77.

(26) *Ibidem*, cap. 3, in initio.

determinatum ; ordo autem ille influitur naturae non per modum cognitionis et intellectus, sed potius per motum illum quo est principium motus et operationis» (27).

Ferrariense. Francisco Silvestre, llamado el Ferrariense por su patria, y conocido sobre todo por su comentario a la *Suma contra Gentiles*, expone en varios lugares la doctrina de la quinta vía. Dice en uno : «Ultima ratio, sumpta ex Damasceno et Averroë, II Phys., commento 75, talis est. In mundo videmus res diversarum naturarum in unum ordinem concordare ut semper vel in majori parte. Ergo aliquid est cujus providentia mundus gubernatur. Ergo etc. Probatum prima consequentia. Quia talia in ordinem semper vel pluries concordare non possunt nisi alicujus gubernatione, ex qua omnibus et singulis tribuatur ut ad certum finem tendant» (28).

En otro lugar leemos : «Deus omnibus rebus naturalibus praestituit et determinat finem. Ergo est intellectivus. Probatum consequentia. Quia non posset praestituere finem nisi intelligeret. Antecedens vero probatur. Naturalia tendunt in fines determinatos ; cum non a casu proveniant utilitates naturae, sed semper aut pro majori parte. Ergo aut praestituunt sibi finem, aut ab alio eis determinatur et praestituitur. Sed non praestituunt sibi finem, cum rationem finis non cognoscant. Ergo ab alio eis praestituitur, qui eorum naturae conditor est. Hunc autem dicimus Deum. Ergo etc. Adverte hic quod praestituere sibi finem est statuere sibi aliquid ad quod propriae operationes dirigantur ; sicut sagittator statuit sibi terminum ad quem sagittam vult dirigere. Hoc autem convenire non potest nisi cognoscenti et finem, et quid est finis, et quod aliquid rationem finis habeat ; non enim potest aliquid ut finis statui nisi a cognoscente et apprehendente quid sit esse finem, quia scilicet est ultimum ad quod opera diriguntur. Agentia autem naturalia, licet ordinate in suis operationibus procedant, quia ab intellectu aliquo diriguntur, ipsum tamen finem non cognoscunt, et multo minus finis rationem et quidditatem. Bruta autem, licet cognoscant id quod est finis suarum operationum materialiter, non tamen illud formaliter cognoscunt ; et per consequens nec ipsa sibi praestituunt sibi finem. Cum ergo duo requirantur ad hoc ut aliquid sibi statuatur et determinetur finem, scilicet ut cognoscat finem et rationem finis, cognitio rationis finis est principaliter requisi-

(27) Ibidem, cap. 4, text. et com. 86.

(28) *In I contra Gentes*, 13, n. 25. (Se cita según la edición «leonina»).

tum. Ideo Sanctus Thomas hoc pro causa hic assignavit, in quo naturalia cum brutis conveniunt, et ex quo illis convenit ut sibi ipsis finem non praestituant» (29).

Más adelante, a propósito de una discusión acerca del valor de la prueba, se verán textos de Cayetano y Báñez (30).

Aunque no es escolástico, sino más bien antiescolástico, vamos a poner aquí (dada la época en que vivió) el testimonio de *Averroes*, por ser citado por Santo Tomás (CG, I, 13), como autoridad, juntamente con la de San Juan Damasceno. El texto a que el Doctor Común se refiere es éste: «Capitulum in quo ostendit quod natura est de numero illarum causarum quae propter aliquid agunt. (Cap. VIII). Quia ista propositio est maxima et fundamentum in hac scientia divina; cum si naturalis non concesserit eam, negat principium finale et negat materiam esse propter formam; ex quo sequitur ipsum negare agens; generans enim non generat nisi propter aliquid; et similiter movens movet propter aliquid, et cum sequitur forma necessario materiae, natura nascitur casu; et sic non erit agens; aut, si erat, erit frustra; et similiter si divinus non concesserit eam, non poterit probare quod Deus habet sollicitudinem circa ista quae sunt hic. Ideo incepit Aristoteles dicere quod natura agit propter aliud, et quod ab hoc debet incipere hic, et postea loquetur de necessitate ad quam antiqui reducebant generationem; utrum sit in rebus naturalibus et quomodo se habet ad causas quae agunt propter aliud... Et quia quidam istorum dicunt agens esse in prima generatione mundi, non in omnibus generationibus, ut Empedocles amicitiam et litem, et Anaxagoras intelligentiam dixit, quam etsi imponunt, tamen dicimus quod isti homines reducunt omnia ad causam materialem; quia isti, etsi ponunt causam aliam, scilicet agentem, ut Empedocles et Anaxagoras, tamen modicum perceperunt eam; et concesserunt eam in principio generationis; deinde dimiserunt eam in aliis rebus» (31).

4) *Autores modernos.*

Son muchísimos los que admiten el argumento, como puede verse en manuales de filosofía, monografías, artículos, etc. De él usan con

(29) *Ibidem*, 44, n. 16. Véase también in I, 42, n. 6; in III, 64, n. 5.

(30) Véase al final, en el apartado «Valor de la prueba».

(31) *In II Physicorum, comment.* 75, lect. 11, cap. 8.

gusto, como ocurrió en todos los tiempos, escritores y oradores. Nos contentaremos con el testimonio del P. Monsabré y de Pío XII.

De *Monsabré* tomamos estos párrafos: «En todo tiempo los espíritus selectos han tomado de las maravillas del universo la prueba más popular de la existencia de un ser soberanamente poderoso e inteligente. Ningún argumento es tan simpático a nuestro buen sentido; porque ninguno es tan próximo a nuestra experiencia, ni tan fácil e infaliblemente construido por la fuerza analógica de nuestra razón... Basta que haya un orden evidente en el mundo para que la fuerza analógica transporte nuestra inteligencia de la esfera limitada que ella gobierna a la esfera inmensa que gobierna una inteligencia suprema... Nuestro espíritu descubre por encima de los navíos luminosos que bogan en el espacio, la inteligencia suprema que los conduce, aquel que un filósofo antiguo, Sexto Empírico, llamaba el gran almirante, y Newton, el gran mecánico, el gran geómetra... ¡Oh vida!, cuántos misterios incomprensibles hay en tus manifestaciones, si no te veo sometida a un señor de la vida... El que ha construido nuestros ojos, ¿no conocía las leyes de la óptica? ¿Y ha fabricado nuestro oído quien ignoraba las leyes del sonido?» (32).

Su Santidad Pío XII, en una solemne reunión de la Pontificia Academia de las Ciencias, tratando de las pruebas de la existencia de Dios a la luz de la ciencia natural moderna, decía: «...Así movido y guiado, el entendimiento humano llega a aquella demostración de la existencia de Dios, que la sabiduría cristiana reconoce en los argumentos filosóficos, finamente analizados durante siglos por gigantes del saber, y que a vosotros os es bien conocida según la presenta el Angélico Doctor Santo Tomás en «las cinco vías» que ofrece como itinerario expedito y seguro de la mente a Dios. Argumentos filosóficos hemos dicho, pero no por eso apriorísticos, como los acusa un egoísta e incoherente positivismo, porque operan sobre realidades concretas y comprobadas por los sentidos y la ciencia, aunque adquieran fuerza probativa del rigor de la razón natural... Pero si la experiencia primitiva de los antiguos pudo suministrar a la razón argumentos suficientes para la demostración de la existencia de Dios, con el ampliarse y profundizar del campo de la experiencia, más clara y brillantemente se manifiesta la huella del Eterno en el mundo visible.

(32) *Conferencias de Nuestra Señora de París*, Cuaresma de 1873, conf. 4.^a

Parece por ello provechoso volver a examinar, teniendo presentes los nuevos descubrimientos científicos, las pruebas clásicas del Angélico, especialmente las fundadas en el movimiento y en el orden del universo; investigar si, y en qué medida, contribuye a reforzar los argumentos filosóficos el conocimiento más profundo de la estructura del macrocosmos y del microcosmos... De estos «modos de ser» del mundo que nos rodea, advertidos con mayor o menor comprensión, aunque con igual evidencia, por el filósofo y por la inteligencia común, hay dos que las ciencias modernas han sondeado, comprobado y profundizado: 1.º) la mutabilidad de las cosas, comprendidos su nacimiento y su fin; 2.º) el orden de finalidad que brilla hasta en el último rincón del cosmos. La contribución así prestada por las ciencias a las dos demostraciones filosóficas que sobre ellas se basan y que constituyen la primera y la quinta vía, es notabilísima... Con igual riqueza, las ciencias, especialmente astronómicas y biológicas, han suministrado en los últimos tiempos al argumento del orden tal abundancia de conocimientos, y una visión tan, por decirlo así, arrebatadora, de la unidad conceptual que anima al cosmos, y de la finalidad que dirige su marcha, que anticipan al hombre moderno aquel gozo que el Poeta imaginaba en el cielo empíreo, cuando vió cómo en Dios «se unifica, ligado con amor, en un volumen, lo que por el universo se encuentra disperso» (Dante Alighieri, *Divina Comedia*, Paraíso, Canto 33, versos 85-87)» (33).

Después expone algunos datos que han proporcionado las ciencias modernas, en que aparece el sentido de finalidad en aquello en que antes no se advertía, o no se advertía con tanta claridad.

B) LA NEGACION

De diversos modos se ha negado valor al razonamiento de la quinta vía. Podemos reducirlos a tres, que son la negación en tres fases diversas: 1) no hay orden, al menos suficiente, o no lo conocemos bastante; 2) hay orden, pero no requiere ordenador inteligente extrínseco; 3) hay orden y ordenador inteligente que lo causa, pero no es Dios, sino el demiurgo.

(33) *L'Osservatore Romano*, 23 novembre 1951. (AAS, 44 [1952] 31-43).

1) *No hay orden, al menos suficiente, o no lo conocemos bastante.*

Si no hay orden, o, en el caso de que lo haya, no lo conocemos bastante, no puede hacerse el razonamiento de la quinta vía ; nos falta la premisa mayor del silogismo. Y no ha faltado quien sostenga esa posición, fundado en la observación de la naturaleza. En la cual encuentra que usa de medios ínfimos o ineptos, en comparación con lo que el entendimiento humano sabría hacer. Hay en ella muchas cosas inútiles ; por ejemplo, órganos que no se desarrollan (como las tetillas en el varón) y que si se desarrollasen no alcanzarían ningún fin ; semillas jamás fecundadas ; semillas fecundadas que no llegan a su término ; una enorme cantidad de agua, aire, piedras, árboles, animales, que no se ve para qué. ¿ Para qué sirve la cresta del gallo o sus brillantes plumas ?

Y todavía ocurre algo más grave : que existe lo malo. El mal físico, como terremotos, inundaciones, ciclones, enfermedades, heridas, monstruos, temperaturas extremas, venenos, animales feroces, etc. ; y el mal moral, como las leyes injustas, inobservancia de las justas, castigo del inocente, absolución del culpable, triunfo del malvado, calumnias, traiciones.

A la misma conclusión se llega, negar el orden, si se considera la inconstancia de tantas cosas, que no pueden predecirse por no admitir leyes. Más exacto sería decir que nosotros, al observar las cosas, llevados por la naturaleza de nuestro entendimiento, las vemos ordenadas, sin que en ellas haya tal orden ; el orden es subjetivo. En último término, no conocemos todo el universo, con todas sus partes, ni sabemos si todo él y cada una de sus partes, hasta las mínimas, tienen un fin y en ningún momento dejan de tender a él y de alcanzarlo ; y este conocimiento es necesario para poder deducir la existencia de un ordenador supremo e infinito.

Largo sería indicar detalladamente los sostenedores de esa sentencia, en sus varios aspectos. Lo diremos con muy pocas palabras, tomadas de Giusquière : « *Mecanistae materialistici et plerique Positivistae omnem finalitatem, etiam mundo immanentem, rejiciunt, sicut multi quoque Evolutionistae. Citamus inter multos Büchner, Haeckel, Le Dantec, Rabaud ; Fouillée, Littré, Clémenceau ; Darwin, Spencer ; Marxistae* » (34).

(34) EMMANUEL GISQUIERE, *Deus Dominus. Praelectiones Theodiceae*, París, 1950, t. 1.º, p. 227.

2) *Hay orden, pero no ordenador inteligente extrínseco.*

No se prueba que haya ordenador inteligente, pues el orden existente se explica perfectamente de varios otros modos. En primer lugar, por el azar; como se hacen tantas cosas sin que nadie las hubiese intentado, pudo organizarse el mundo como hoy nos aparece; quizá esta solución, que aparece ordenada y constante, no fué la primera que se presentó ni mucho menos; es una de tantas posibles, que llegó a realizarse como otras, y que permanece por ser estable, mientras las otras, desequilibradas, no pudieron continuar. No se puede probar que sea metafísicamente imposible que los átomos, en una de las infinitas combinaciones en que pueden colocarse, hayan dado lugar a este mundo ordenado; luego si esto es posible, no puede decirse que es necesario un ordenador extrínseco e inteligente, mientras no se pruebe que aquella posibilidad no se ha realizado. Que el acaso realiza maravillas lo vemos continuamente; no se ve por qué las otras, que encontramos ya realizadas, no hayan de tener la misma explicación. La *Divina Comedia* puede formarse si se arrojan los caracteres suficientes; igual que sale otra combinación, puede salir esa; es cuestión de más o menos probabilidad, pero no de imposibilidad.

Además, hay otra explicación del orden, que es la fuerza y tendencia inmanente y necesaria que tienen las cosas; por su misma naturaleza tienden a lo que les conviene, conseguido lo cual, se perfeccionan; y con el continuo perfeccionamiento se explica que el mundo no sólo esté ordenado, sino cada vez mejor ordenado; es decir, se explica el orden y el progreso ordenado del mundo. ¿Quién va a negar esa fuerza inmanente a una semilla, por ejemplo? ¿O a una planta, acerca de su desarrollo? ¿No existe en los cuerpos químicos, en los mismos átomos, lo que los sabios llaman afinidad? Así lo han visto no sólo los sabios modernos, sino también los antiguos, que por otra parte admitían la existencia de Dios, pero que veían que no se llegaba a ella por el argumento del orden, pues éste se explica muy bien sin ordenador extrínseco a las cosas. Por ejemplo, Auréolo, cuando escribía: «omnia diriguntur in finem et inclinatur ex formis suis et propriis naturis; nec indigent aliquo extrínseco imprimente istam inclinationem; et ideo non probaretur ex hoc, vel per hoc, aliquis extrínsecus intellectus omnia producens. Et si dicatur quod tunc ordo universi erit a casu, dicendum quod non; immo erit per se, cum oria-

tur ex quidditatibus rerum» (35). Esto no sólo es así, sino que no puede ser de otro modo ; es decir, no puede afirmarse que la tendencia a su fin venga a las cosas de fuera, de un entendimiento ordenador extrínseco a ellas, pues es evidente, y como tal admitido por todos, que esa tendencia es intrínseca, procedente de la naturaleza misma de las cosas y no impuesta desde fuera.

También aquí será Gisiquière quien diga nombres de defensores de estas doctrinas. «*Idealistae* plures, cum aliis non ita paucis, finalitatem mundanam non respuunt, sed eam nonnisi *ipsi mundo immanentem* admittunt, quasi nempe non supponeret ullam causam a rebus ordinatis ratione expertibus realiter distinctam : quod directe opponitur processui quintae viae. Ita, inter celebriores, Hegel, Renan, Richet, Goblot. Sed inter omnes maxime infensi sunt omni fini praeconcepto *fautores Philosophiae* τὸν *fieri*, Bergson scilicet et Le Roy ; juxta ipsos natura non operatur ad instar architecti in antecessum statuentis media ad finem, sed potius ut inventor, inquirens tentansque, donec inveniat ; finis, in quantum admittitur, habetur magis ut impellens quam ut alliciens, ut vis a tergo magis quam ut vis a fronte» (36).

3) *Hay orden y ordenador inteligente extrínseco, pero no es Dios, sino el Demiurgo.*

Es la posición de Kant y de otros después de él. Kant titula la sección en que trata de esto, «De la imposibilidad de la prueba físico-teológica». Elogia el argumento, pero después le niega valor probativo : «este argumento merece ser recordado siempre con respeto. Es el más antiguo, el más claro y el más conforme a la razón humana. Vivifica el estudio de la naturaleza, del mismo modo que saca su existencia de ese estudio y adquiere así nueva fuerza... Sería, pues, no sólo privarnos de un consuelo, sino también pretender lo imposible, tratar de quitar algo a la autoridad de esta prueba... Yo pienso, pues, que el argumento físico-teológico es, para siempre, *incapaz de probar por sí solo la existencia de un ser supremo*, y que debe dejar al argumento ontológico (al cual sirve de introducción) llenar esa laguna... Esta prueba *podría, pues, demostrar todo lo más un arquitecto del mundo*, cuyo poder sería siempre muy limitado por la naturaleza de

(35) *In I Sententiarum, dist. 3, q. 1, a. 4.*

(36) *Deus Dominus...* p. 226.

la materia que él trabaja, *pero no un creador del mundo*, a cuya idea esté todo sometido. Cosa bastante inferior al fin que se proponía, a saber, probar una causa primera que basta para todo» (37).

Este modo de discurrir se halla en muchos modernos, que juzgan insuficiente lo que se puede probar mediante la quinta vía. Veamos uno, a modo de ejemplo. Carmelo Ottaviano, después de poner el texto de Santo Tomás, comenta: «Pero es fácil ver cómo este argumento nos conduce sólo a un Demiurgo u ordenador del universo («a quo omnes res naturales ordinantur ad finem»), pero no a un Principio que sea *causa y sostén* de los seres, es decir, a la Causa primera, que llamamos «Dios». Basándonos en él, el problema del origen de los seres finitos queda sin resolver. Objeción ya vieja de siglos y que renovó Kant... Las pruebas de la existencia de Dios son, pues, las cuatro antes indicadas» (38).

Hume, Kant, Hegel y otros que les siguen ven en este argumento un resto de antropomorfismo. La naturaleza puede, quizá, producir el orden de modo distinto de como lo produce el hombre; éste necesita para ello del entendimiento, pero la naturaleza puede estar ordenada con arreglo a leyes que no podemos conocer. Y puestos en ese plan antropomorfista, el resultado que se obtiene es de la misma calidad: un ordenador inteligente, el demiurgo. A Kant suelen seguir los modernistas, incluso algunos que no llevan ese nombre, pero en realidad lo son, al menos en cuanto a algunas doctrinas.

C) LA LIMITACION

La limitación o restricción del argumento se puede hacer por dos capítulos: por achicamiento del punto de partida y por empequeñamiento del término a que se llega. Veámoslos sucesivamente.

1) *En cuanto al punto de partida.*

Limitan indebidamente el punto de partida o base inicial de la quinta vía, quienes no admiten que se considere sino la finalidad extrínseca, o sólo la finalidad intrínseca de los seres vivientes.

(37) *Critica de la razón pura*, Dialéctica trascendental, lib. 2.º, cap. 3.º, sección 6.ª.

(38) CARMELO OTTAVIANO, *Metafisica dell'essere parziale*, 2.ª edizione, Padova, 1947, p. 457.

«A. Valensin tenet *solam finalitatem extrinsecam probare formaliter immediate existentiam Dei absque recursu ad contingentiam, finalitatem vero intrinsecam existentiam Dei non probare nisi ex contingentia*» (39). Incluso algunos tomistas opinan así, creyendo que la finalidad interna no puede sernos conocida a no ser que ya se sepa o suponga que las cosas han sido creadas por Dios. El P. De Munnynck, hablando de la finalidad interna, dice: «Eam non cognoscimus nisi ex eo quod Deus creaverit mundum, atque proinde ad eam praesupponitur cognita existentia Dei» (40). Es claro que, en tal caso, no puede asumirse como principio de una demostración.

Más frecuente es, sin embargo, la sentencia exclusiva opuesta, la que quiere que se prescindiera de toda finalidad extrínseca y sólo se arguya a partir de la intrínseca, y aún ésta es, a veces, limitada a los seres vivientes. Si se procede así para que los hechos que se ponen como base al principio de la vía sean los más evidentes y resulte ésta más clara y sencilla, no hay nada que oponer; pero si se excluyen los demás hechos por juzgarlos no aptos como base de la demostración, esa limitación se ha de declarar ilegítima.

Y en algo de esto cae Descoqs cuando escribe: «Quare e finalitate intrinseca procedemus et quidem *ex ea solum intrinseca* quae praesertim eminet *in viventibus*... Quare rursus non arguemus ex illa finalitate intrinseca quae etiam elementis physico-chemicis propria est... In hac enim regione activitatis anorganicae, praesertim si agitur de corporibus simplicibus, non immediate apparet intellectus seu intentio, sed omnia sufficienter explicari videntur, saltem in ordine mere analytico, ipsa determinatione naturae corporis, si jam supponitur hanc naturam dari; nempe ignis urit quia talis est ejus natura, quin ullus intellectus in tali effectu arguatur» (41). Y es más grave lo que dice en otro lugar, un poco más adelante, en lengua francesa (sabido es que el libro usa ambas lenguas): «Ce qui montre une fois de plus la nécessité absolue de sortir de la finalité pure si l'ont veut que la preuve conclue de façon ferme» (42).

Las frases «omnia sufficienter explicari videntur, saltem in ordine mere analytico, ipsa determinatione naturae corporis, si jam suppo-

(39) MAQUART, *Elementa Philosophiae*, tomus III-2, Parisiis, 1938, p. 327.

(40) DE MUNNYNCK, *Praelectiones de Dei existentia*, Louvain, 1904, p. 61. Cf. p. 86.

(41) PEDRO DESCOQS, S. J., *Praelectiones Theologiae Naturalis*, t. 1, Paris, 1932, p. 350-351.

(42) *Ibidem*, p. 354, nota 1.

nitur hanc naturam dari», y la citada en lengua francesa, dan a entender que no se procede según el sentido común y la filosofía, sino pensando en las doctrinas que niegan la existencia de la finalidad y, por consiguiente, el principio de finalidad; en otras palabras, se quiere hacer un argumento «ad hominem», admitiendo sólo lo que el adversario admite. Que eso se pueda hacer, que en casos determinados convenga hacerlo, no lo negaremos; pero que sólo así se pueda hacer, convertir eso en tesis de modo que la quinta vía no pueda construirse de otro modo, es cosa que no puede admitirse. Con razón reprende esa actitud Maquart: «Quod quidem omnino esset admittendum si ageretur de mera *defensione et disputatione* contra negantes, sed in *metaphysica ostensiva* necesse est principiis metaphysicis propriam vim metaphysicam non auferre, propter negantium objectiones» (43). De toda ordenación, de toda finalidad, se puede concluir la necesidad de un ordenador inteligente. Más adelante, en la exposición de la vía, lo expondremos extensamente.

2) En cuanto al término de la prueba.

No pocos son los que piensan que la quinta vía, sola, no prueba la existencia de Dios. Admiten al principio el proceso propio de esta vía, pero terminan la argumentación recurriendo a otra, convencidos de que la quinta vía deja a mitad de camino. Para llegar al final, a Dios, hay que echar mano de algo más. Lo cual, si no es negar la quinta vía, anda muy cerca de ello; si no es la posición kantiana, se le parece de manera sorprendente.

Ejemplo puede serlo, también para esto, el P. Descoqs, que escribe: «*Terminus ad quem*: primo supremus erit ordinator, hoc est, causa per se intelligens, non vero immediate Creator, ens infinitum perfectione, scilicet Deus. Hunc, ut Ens necessarium, affirmabimus mediante recursu ad argumentum ex contingentia et ad repugnantiam processus in infinitum» (44). Total, que lo que se demuestra no puede decirse que sea Dios; por lo cual se recurre a otra vía, a la contingencia. Al P. Descoqs le parece esto prudentísimo, como que desarma a Kant; ya no hay temor de que el filósofo alemán niegue algo. Pero lo grave es que Kant no tiene nada nuevo que decir, ni nada que negar,

(43) *Elementa Philosophiae*, p. 326.

(44) *Praelectiones Theologiae...*, p. 353.

porque se ha aceptado en este punto su posición, que, en fin de cuentas, consiste en negar la quinta vía. No es pura interpretación nuestra; es lo que dicen estas palabras que añade Descoqs: «...*libenter conceditur... dialecticam finalitatis non aptam esse quae demonstrationem Dei apodicticam per se solam suppeditare valeat, nec ordinem inter entia mundi vigentem directe exigere Ens infinitum et a se quod sit sola ejus ratio intelligibilitatis*» (45). Está visto que nos quedamos con un Arquitecto o con el Demiurgo.

Creo, por otra parte, el autor que esa posición «est certo certius quam S. Thomas in sua quinta via supponit, et quidem legitime»; y añade que «ab innumeris scholasticis admittitur, inde a Cajetano», y para comprobarlo pone varios nombres de autores modernos (46).

No queremos ahora entrar en discusión con esta doctrina, sino sólo indicarla. Después nos vamos a esforzar, en la exposición de la vía, en hacer ver que Santo Tomás dice algo distinto, y que lo por él dicho es la verdad; y también examinaremos las palabras de Cayetano, jefe, según parece, de los que limitan el alcance de esta prueba.

De momento vamos a hacer esta sola observación. Si de ese modo se cercena el valor probativo de la quinta vía, hasta negar validez a su genuino modo de probar, no puede resultar el número quinario de pruebas afirmado por el Angélico. La conclusión es perfectamente lógica, y no hay sino reconocerlo, como quiere el mismo Descoqs: «Ceterum haec positio: a) apte consonat cum declarationibus quas initio protulimus vi quarum *omnia argumenta nobis videntur ad unum esse reducenda*» (47).

D) LA MODIFICACION

Es el último punto, que vamos a indicar brevemente. Desde luego, modificada queda la prueba en lo que ya hemos visto, pero de algún modo todavía estamos en el mismo argumento. Aquí vamos a señalar una modificación mucho mayor. Escoto prueba la existencia de Dios sirviéndose de la causalidad final, pero su argumentación es completamente distinta de la que se hace en la quinta vía, de modo que puede decirse que de tal manera la ha modificado, que ya no es el mismo

(45) Ibidem.

(46) Ibidem.

(47) Ibidem.

argumento. Santo Tomás procede «a posteriori» (videmus quod aliqua quae cognitione carent, operantur propter finem) y no recurre a la eficiencia como se presenta en la segunda vía, sino que se mantiene en la causalidad final; Escoto parte de un principio «a priori» y mezcla el orden de finalidad y el de eficiencia. El principio «a priori» es que los seres no tienen otra razón de ser que su fin; la mezcla de eficiencia y finalidad se tiene cuando se prueba que el «primum finitivum est incausabile».

En diversas obras expone Escoto su argumento, principalmente en el *Opus Oxoniense* y en *De primo rerum principio*. Pero más claramente, juntando textos de distintos lugares, expone el pensamiento del Maestro un fiel discípulo suyo, en la *Scoti Summa Theologica* (48), y de esta exposición vamos a tomar las partes más importantes.

«Quod enim non est finis, nec ad aliquem finem, est frustra; in entibus autem nihil est frustra; oportet ergo omne ens in universo esse ordinatum, et subinde ad aliquem finem, si non sit ipse finis. Hunc ordinem, necessario inhaerentem entibus ordinatis ad finem, appellamus ordinem essentialem in genere *causae finalis*».

«Respondeo dicendum, Deum existere. At quoniam juxta dicta articulo secundo, demonstratione quia ostendi potest existentiam primi Principii; cum proprietates illius relativae ad creaturas immediatius se habeant ad ea, quae sunt mediae in demonstratione quia, quam proprietates absolutae; nam immediate de esse unius relativi inferitur esse sui correlativi; ex hujusmodi proprietatibus relativis, Deum existere adstruendum, et declarandum arbitramur. Porro proprietates relativae primi Principii ad creaturas, aut sunt proprietates *causalitatis*, aut *eminentiae*. Causalitatis autem, aut *efficientis* aut *finis*... Quo autem exactius propositum ostendatur, tres conclusiones sunt per ordinem declarandae. Prima: aliquod dari actu existens, quod est simpliciter primum, secundum *efficientiam*; aliquod simpliciter primum, secundum *rationem finis*; et aliquod simpliciter primum, secundum *eminentiam*. Secunda... Tertia... Secunda pars primae conclusionis, dari nempe aliquod *finitivum*, quo nullum aliud sit prius, seu ita primum in finibus, ut ad nullum aliud sit ordinabile, probatur om-

(48) Ven. Joannis Duns Scoti, Doctoris Subtilis, Ordinis Fratrum Minorum, Summa Theologica, ex universis operibus ejus concinnata, juxta ordinem et dispositionem Summae Angelici Doctoris Sancti Thomae Aquinatis, per Fr. Hieronymum de Montefortino. Lo citado está en tomo 1.º (Roma, 1900), q. 2, artículo 3 incidente et artículo 3.

nino eisdem argumentis, quibus ostensum fuit, infinitatem in essentialiter ordinatis esse impossibilem; sed primum illorum satis erit tetigisse sic: Universitas causatorum est finita, ergo dependet ab aliquo tamquam a fine; non ab aliquo illius universitatis; quia tunc idem esset finis sui ipsius; ergo ab alio extra illam universitatem finitorum, ad quod tota universitas ordinatur. Ex hoc sequitur primum finitivum esse *incausabile, actuque existere*. Nam ipsum est infinibile, alioquin non esset primum; igitur est ineffectibile; quia cum omne per se agens agat propter finem; cuius non est finis, profecto nec ejus erit per se agens; primum ergo finitivum est incausabile. Ipsum vero *actu existere*, probatur: etenim cui repugnat esse ab alio, si potest esse, potest esse a se; ergo est a se. Primo autem finitivo repugnat esse ab alio, cum sit ineffectibile; igitur si potest esse, potest esse a se; est igitur a se, cum fieri non possit ut sit ab alio».

Es fácil ver que el Doctor Sutil, cualquiera que sea el valor de su argumento, ha propuesto otro distinto del que el Doctor Común llama quinta vía, no obstante tratar de orden a un fin.

Y con esto damos por terminado lo que hemos llamado «historia de la quinta vía», y vamos a pasar a una exposición de ella más amplia, siguiendo la mente y la letra de Santo Tomás.

II.—EXPOSICION DE LA VIA

Hay que distinguir en ella tres fases o etapas: punto de partida (terminus a quo); recorrido o proceso de la razón (processus rationis); punto de llegada (terminus ad quem), que vienen a corresponder a las tres proposiciones del argumento de Santo Tomás:

(Mayor) «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.

(Menor) Ea autem quae non habent cognitionem non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente (sicut sagitta a saggitante).

(Concl.) Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem. Et hoc dicimus Deum».

Veamos cada una de las proposiciones, con los diversos puntos que en ellas se presentan, según aparece en el siguiente esquema :

- | | | | | | | |
|---|--|--|----|---------------------------------------|----|--|
| A) EXISTE EL ORDEN O FINALIDAD; consta..... | 1) A posteriori | <table border="0"> <tr> <td style="vertical-align: middle;">a)</td> <td>Sentido común (o experiencia vulgar).</td> </tr> <tr> <td style="vertical-align: middle;">b)</td> <td>Ciencias naturales (o experiencia científica).</td> </tr> </table> | a) | Sentido común (o experiencia vulgar). | b) | Ciencias naturales (o experiencia científica). |
| a) | Sentido común (o experiencia vulgar). | | | | | |
| b) | Ciencias naturales (o experiencia científica). | | | | | |
| | 2) A priori: omne agens agit propter finem; potentia est ad actum. | | | | | |
| B) PERO ESE ORDEN..... | 1) | Es causado por una inteligencia ordenadora. (No por el azar. Ni basta la necesidad, tendencia natural, evolución, etc.). | | | | |
| | 2) | No es posible proceso infinito en la subordinación de causas. Por tanto, esa inteligencia es (o postula otra que sea) su misma intelección o inteligencia subsistente. | | | | |
| C) LUEGO EXISTE | 1) | Una inteligencia que, siendo subsistente, es, según su naturaleza, única; infinita; incorpórea; infinitamente cognoscitiva; transcendente; subsistente en su ser; que tiene providencia de todo; hacedora de todas las cosas=Dios. | | | | |
| | 2) | Luego EXISTE DIOS. | | | | |

A) EXISTENCIA DEL ORDEN O FINALIDAD

Es el punto de partida, el hecho evidente cuya existencia se ha de explicar y que, por no encontrar otra explicación suficiente, hace afirmar la existencia de Dios como ordenador. Pero antes de dejar bien sentado que existe el orden, se pone una

Cuestión previa: ¿de qué orden se trata? Porque podemos distinguir el orden *estático* y el *dinámico* o de agentes que obran por un fin determinado. Y el dinámico puede ser de finalidad *interna*, en cuanto el fin (=el bien) que se intenta redunde en favor del agente, o de finalidad *externa*, si (aparte la conveniencia propia que hay en el obrar) el bien a que se ordena la operación recae sobre un tercero (=finalidad externa *particular*), o se refiere al universo en general (=orden externo *universal*). Por otra parte, se puede distinguir que el orden se encuentre en seres dotados de entendimiento y libertad, o bien en seres que sólo tienen conocimiento sensitivo o carentes de todo conocimiento.

Es evidente que en la *Suma*, en el texto poco antes recordado, se trata del orden dinámico o finalidad interna en los seres carentes de

conocimiento: «aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem... ut consequantur id quod est optimum» (sibi, se entiende). Lo mismo en otros lugares: «Naturalia autem tendunt in fines determinatos; non enim a casu naturales utilitates consequuntur» (49). «Corpora naturalia moventur et operantur propter finem» (50). «Videmus ea quae sunt in rebus naturalibus propter finem agere... et cum intellectu careant» (51).

Pero no puede haber la menor duda acerca de si también habrá de ser considerada la finalidad intrínseca en los seres dotados de sólo conocimiento sensitivo. «Para esta limitación ha dado pie Santo Tomás al expresar su concreto punto de partida con estas palabras: *videmus quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia...* No se piense, empero, que dar pie para una limitación es establecerla de hecho» (52). Tan lejos está de poner esta limitación, que sobre el instinto de los animales y la necesidad de una inteligencia por él exigida, ha escrito páginas interesantísimas. Véase un ejemplo: «Naturam operari propter aliquid maxime est manifestum in animalibus, quae neque operantur per artem neque per inquisitionem neque per deliberationem; et ita manifestum est in operationibus eorum, quod propter finem operantur, quod quidam dubitaverunt, utrum aranae et formicae et hujusmodi animalia operentur propter intellectum vel per aliquod aliud principium. Sed tamen hoc fit manifestum, quod non operentur ex intellectu, sed per naturam, quia semper eodem modo operantur; omnis enim hirundo similiter facit nidum, et omnis araneus similiter facit telam; quod non esset si ab intellectu et arte operarentur; non enim omnis aedificator similiter facit domum, quia artifex habet judicare de forma artificiatum et potest eam variare... Unde, quia hoc est a natura et non ab arte, quod hirundo faciat nidum et araneus telam... Manifestum est quod causa finalis invenitur in iis, quae fiunt et sunt a natura, scilicet propter finem operante» (53). Está claro que el problema del caso anterior se reproduce aquí con la misma intensidad.

Más todavía, puede argüirse también partiendo del orden interno en los seres dotados de entendimiento, no sólo porque también los

(49) *Summa contra Gentes*, I, 44.

(50) *Ibidem*, III, 64.

(51) *In Joannis Evangelium*, prologo.

(52) ANGEL GONZALEZ ALVAREZ, *Teología Natural*, Madrid, 1949, p. 301.

(53) *In II Physicorum*, lect. 13, n. 503.

seres libres son naturalezas que tienen sus propias tendencias, por lo cual hablamos del apetito «natural» del entendimiento, y de la voluntad en cuanto «naturaleza» (54), sino también porque Dios es requerido para el ejercicio del entender y del querer libremente, como tantas veces dice Santo Tomás (55). En el mismo artículo de la *Suma* en que se halla nuestro texto, responde así a la segunda objeción: «Etiam quae ex proposito fiunt oportet reducere in aliquam altiore causam, quae non sit ratio et voluntas humana; quia haec mutabilia sunt et defectibilia; oportet autem omnia mobilia et deficere possibilia reduci in aliquod primum principium immobile et per se necessarium, ut ostensum est». Por eso ha podido escribir el P. Sertillanges: «Todo el funcionamiento de la vida humana, el de nuestros grupos, el de la historia, se han de colocar bajo la Providencia y servir al argumento de las causas finales; porque las finalidades humanas de todo orden son, como se acaba de ver, finalidades *naturales* por una parte, y por otra, todas, por libres que sean, continúan siendo finalidades del ser, y por este hecho revelan la fuente del ser» (56).

Tampoco hay por qué excluir, total y absolutamente, el orden externo o finalidad extrínseca, como punto de partida de la quinta vía. Lo que no puede hacerse es abusar de ello, al estilo de Bernardino de San Pedro. Y especialmente cautos hay que ser cuando se trata de la finalidad extrínseca universal, si no se quiere hacer proposiciones que no pueden probarse y, por consiguiente, exponerse a objeciones que, en esta fase previa a la existencia de Dios, no tendrían solución. Pero entre el abuso y la absoluta abstención, hay un medio aceptable.

Y lo mismo puede decirse del orden estático. Afirmar sin más su universalidad sería muy expuesto; pero no encontrar nada de él en todo el universo hace pensar en cerrazón mental.

Ampliando así el punto de partida, tienen plena inteligencia otros textos del Angélico, como estos tomados de la *Suma contra Gentes*: «in mundo videmus res diversarum naturarum in unum ordinem concordare» (I, 13). «Omnes autem partes hujus mundi inveniuntur ordi-

(54) «Unaquaeque potentia animae est quaedam forma, seu natura, et habet naturalem in inclinationem in aliquid. Unde unaquaeque appetit objectum sibi conveniens naturali appetitu, supra quem est appetitus animalis consequens apprehensionem» (*Summa Theologica*, I, 80, 1, ad 2). Cf. II-II, 10, 1; *De Veritate*, q. 22, a. 5-6).

(55) Por ejemplo, *Contra Gentes*, III, 1.

(56) A. D. SERTILLANGES, O. P. *Dieu*, tome premier, p. 346 (*Somme Theologique*, Editions de la Revue des Jeunes, Paris, 1925). Véase también p. 345.

natae ad invicem, secundum quod quaedam a quibusdam juvantur» (I, 42). «Nec est aliquid quod ab ejus regimine excusetur, sicut nec est aliquid quod ab ipso esse non sortiatur» (III, 1). «In universitate autem rerum sunt res distinctae et contrarias naturas habentes, quae tamen omnes in unum ordinem conveniunt cum quaedam operationes quorumdam excipiunt, quaedam autem a quibusdam juvantur et etiam operantur» (III, 64).

Así lo ven los discípulos del Angélico. El P. Garrigou-Lagrange escribe: «Vamos a ver que puede partir, no sólo del orden del mundo físico, sino de todo ser en que se encuentre una parte ordenada a otra, aunque no fuese sino la esencia ordenada a la existencia, o la inteligencia a su acto» (57). Maquart, por su parte, se expresa de este modo: «Unde ex finalitate universalí recte concluditur necessitas alicujus intellectus. Quamvis tamen S. Thomas loquatur tantum in expositione quintae viae de his quae cognitione carent—et hoc ad facilius ostendam necessitatem Intelligentiae ordinatricis—ne credas alias res non subjacere divino intellectui. Saepesaepius idem affirmat S. Doctor pro entibus cognitione et etiam libertate praeditis, tum quia etiam naturae liberae tendentias naturales habent, quae proinde a seipsis non sunt (I-II, 10, 1; De Verit., 22, 5-6), tum quia Deus requiritur ad explicandum libertatis ipsius exercitium, cum nihil extra ejus gubernium remaneat» (58).

Sin embargo, es claro que arguyendo de este modo no se tiene la sencillez que hay en el propuesto en la *Suma*. Esta sencillez en la prueba es la razón de que el argumento se presente especialmente en ese determinado aspecto. Por eso, junto a las palabras citadas, podemos leer en Maquart: «Quare autem S. Thomas arguat *praesertim* ex his quae cognitione carent, apparet ex hoc quod intellectus humanus, qui *cognoscit* finalitatem rerum quae cognitione carent, non est hujus finalitatis *ordinator*, et ideo *immediate* ex necessitate alicujus ordinatoris assurgimus ad existentiam ordinatoris *extra-mundani*».

Por eso, sin negar el valor de la argumentación hecha a partir de esos otros aspectos del orden, nos fijamos principalmente en la finalidad intrínseca que se encuentra en los seres desprovistos de conocimiento intelectual y aún de todo conocimiento. Veamos si la causalidad final nos lleva a probar la existencia de Dios o, por el

(57) *Dieu, son existence et sa nature*, onzième édition, Paris, 1950, p. 314.

(58) *Elementa Philosophiae*, p. 327.

contrario, es verdad lo que decía Francisco Bacon: «causarum finalium inquisitio sterilis est et tamquam virgo Deo consecrata nihil parit».

1) *La existencia del orden consta «a posteriori», por experiencia, tanto vulgar como científica.*

a) *Experiencia vulgar o sentido común.*—Considérese qué piensa comunmente la gente, sabios y no sabios, de los infinitos casos presentados por la naturaleza, en sus distintos grupos: mineral, vegetal, animal. Por ejemplo: véase si hay alguien que dude, en presencia de esta semilla, si tendrá el capricho de lanzar al aire las raíces y de introducir bien en la tierra el tronco, las ramas y las flores; si teme que, en lugar de ser peral, como el árbol de que procede, se desarrolle con tanta elegancia que aparezca una hermosa azucena; si duda que sus frutos han de ser peras y no castañas o zapatillas. Todo el mundo admite, sea un doctor en Derecho por la Universidad Central o un aldeano de Babilafuente, que esta semilla determinada tiene una orientación tal que la lleva a desarrollarse de modo que hundirá las raíces en la tierra y echará al aire tronco, ramas, flores y frutos; será un peral como los otros, sin caer en la frivolidad de asemejarse a las azucenas o a las fresas; y no producirá a su tiempo otro fruto que peras.

b) *Experiencia científica o ciencias naturales.*—De los muchísimos casos que nos proporcionan las ciencias naturales, vamos a considerar sólo dos: el oído y el árbol (59).

El oído. La música, los sonidos, no existen fuera de nosotros; no son sino ondulaciones del aire, producidas por las vibraciones de un objeto, que excitan la actividad del oído, el auténtico creador de la música. Se distinguen en él tres partes, que vamos a considerar sucesivamente: oído externo, medio e interno.

Oído externo. Está constituido por el pabellón de la oreja (óptimo receptor de sonidos por su forma y sus sinuosidades amplias) y el conducto auditivo, que se introduce en el hueso temporal (un auténtico túnel), hasta la ventana timpánica. Ha de estar siempre alerta,

(59) Son un resumen de lo que JESUS SIMON, S. J., expone en *A Dios por la ciencia* (Editorial Lumen, Barcelona, 1942, 3.^a edición) en las páginas 121-136, 225-242. En el mismo libro pueden verse muchos otros estudios, expuestos, con competencia científica y con encantador estilo.

incluso durante el sueño, para recoger avisos y alarmás que lleguen del exterior. Pero para evitar que se introduzcan importunos visitantes (animalillos, polvo), está obstruido por numerosos pelos sedosos y, sobre todo, a la entrada, tapizado por muchas glándulas que segregan el conocido cerumen.

Oído medio. Al fin del conducto auditivo se levanta una pared lisa, que lo cierra por completo; se trata del tímpano, membrana fuerte a modo de parche de tambor, absolutamente necesario para la audición. Detrás hay dos cosas: una cámara ósea cilíndrica de unos 15 mm. de diámetro, con tres ventanas, y una palanca, unida por sus extremos a dos de las ventanas, atravesando la cámara. Esas dos ventanas, que están tabicadas, son: una, la timpánica, hacia el oído externo, y otra, la oval, comunicando con el oído interno. La tercera ventana, la trompa de Eustaquio, está abierta, es el término del conducto de la nariz y pone en comunicación la cámara con el aire del exterior. Esta comunicación permite que se tenga la misma presión por ambas caras del tímpano y así pueda vibrar. Las vibraciones, respondiendo a las del aire, se transmiten al oído interno, que está completamente cerrado, por la ventana oval, unida al tímpano por la palanca. Esta se compone de tres huesecillos articulados, llamados, por su forma, martillo, yunque, estribo. ¿Para qué tanta complicación? Para evitar que la vibración intensísima de los grandes sonidos, como explosiones, motores, sirenas, empuje con demasiada violencia a las ventanas y produzca, entre otros inconvenientes, el de perforarlas; se tiene así una especie de fuelle amortiguador que desvía además en otras direcciones el golpe fuerte.

Oído interno. Es el que produce el sonido, pero sólo si el objeto vibra más de 20 veces por segundo, sin llegar a las 23.000; es la extensión de su teclado. Tras la ventana oval hay un vestíbulo ovoideo, excavado en el hueso temporal, llamado laberinto, y ocupado por un líquido, la endolinfa. En la parte anterior del laberinto se abren dos departamentos: los conductos semicirculares (que son tres y cuya misión es la orientación y el equilibrio) y el caracol, una especie de teclado en espiral, que, aunque sólo mide 28-30 mm. de longitud, tiene nada menos que 10.500 teclas. Llegada la vibración que empezó fuera, a la ventana oval, cada sacudida de ésta hace vibrar a la endolinfa y provoca ondas imperceptibles que van a chocar en una, o en varias a la vez, de las 10.500 teclas, precisamente en las que deben

vibrar. Esas 10.500 células auditivas, que se han llamado teclas, son más bien diminutas arpas, extraordinariamente complicadas; hay que pensar, por ejemplo, en que todas y cada una de ellas tienen un filamento especial, un hilo delgadísimo de nervio que las pone en comunicación con el cerebro. Vienen después 36.000 cuerdas vibrantes, 36.000 células auditivas, 720.000 cilios y más de 36.00 filamentos nerviosos. Cerca de un millón de piezas, todas útiles, con determinada finalidad; cualquiera que faltara, sería imperfecta la audición. Hay que apreciar diferencias de longitud de sonido simultáneas; se han de amortiguar pronto las impresiones pasadas para que no se confundan con las que llegan de nuevo; hay que acusar las mínimas diferencias de intensidad y ritmo; hay que captar la triple modalidad de la voz cantada, simplemente sonora y de cuchicheo, etc. De hecho, las vibraciones de aire se convierten en la nota musical y grácil, en la música guerrera que enardece o en la lánguida que hace llorar; no sabe bien la ciencia cómo ello ocurre, pero ha comprobado bien el hecho y la complicación del órgano de la audición.

El árbol.—En seguida se advierten en él estas tres partes: raíz, tronco y hojas. Vulgaridad y sencillez, a primera vista; maravillas y complicación, si se examina con cuidado.

La raíz. Tiene dos misiones, que son la fijación en la tierra y la absorción de jugos para alimentar el árbol. Es evidente que se obtiene la primera, ya que ordinariamente ni vientos ni otras fuerzas exteriores son capaces de arrancar el árbol; la resistencia presentada resulta más eficaz por la combinación de fuerzas obtenida por las fibras al marchar, en triple ramificación, en todas las direcciones. Cuando eso no basta, otros procedimientos se ponen en práctica. La hiedra, y en general las trepadoras, forma a lo largo del tallo raíces adventicias; en las ramas que van por el suelo se desarrollan; en las demás se tornan duras y resistentes y, gracias a cierta sustancia que segregan, se adhieren perfectamente a los otros cuerpos. Las plantas parásitas tienen la facultad de emitir, en cualquier parte de su tallo, una especie de botoncillo, del cual salen numerosos apéndices chupadores que absorben la linfa de la víctima, a la vez que se clavan en ella fuertemente; esos apéndices, llamados haustores, son raíces transformadas. La higuera de las pagodas emite ramas larguísimas y en sentido horizontal que, para sostenerse, producen raíces aéreas; éstas descienden hasta el suelo, se introducen en él profundamente y se convierten en

columnas de sustentación. Los manglares, que crecen a orillas del mar, expuestos al azote de las olas y a las inundaciones de las mareas, emiten también raíces aéreas que, subdivididas en otra multitud de raicillas, forman una especie de empalizada de tentáculos elásticos y resistentes, pudiendo así soportar el embate de las olas, a las cuales ofrecen mínima resistencia.

La succión de jugos no se hace por poros; las raíces aparecen al microscopio herméticamente cerradas. La absorción se efectúa por medio de finísimos filamentos que rodean la raíz y se extienden en todas las direcciones; son los pelos radicales, que se unen con la tierra y por ósmosis chupan sus jugos, que pasan a la raíz, al tronco, a las ramas, a las hojas. ¿Cómo una raíz tierna, inconsistente, puede penetrar terrenos duros, pedregosos, hasta paredes? En la extremidad de la raíz hay una especie de casquete, en forma de bala, que la protege y taladra los terrenos: la pilorriza. A veces pierde algunas células, pero otras las reemplazan. En ocasiones tuerce el rumbo para vencer las dificultades, o segrega un líquido ácido que facilita el reblandecimiento para penetrar, y así llega a desconchar mármoles y atravesar piedras. Las únicas plantas que no presentan pilorriza en su raíz son las acuáticas y aéreas, precisamente las que no tienen que horadar tierra o piedras.

Otro detalle digno de notarse es que, mientras el tallo se dirige hacia el cielo, la raíz siempre va en el sentido de la gravedad y buscando la tierra. Los dos brotes son, al parecer, idénticos, pero ellos se encargan de mostrar su diversidad. Póngase la semilla con la célula germinativa hacia arriba; en cuanto brote, la raíz torcerá su rumbo. Tómese una maceta y colóquese de lado o boca abajo; pasado algún tiempo, veremos que las ramas se tuercen violentamente y se dirigen en sentido vertical hacia el cielo, mientras las raíces comienzan a querer salirse del tiesto para clavarse en la tierra. Y parecido fenómeno puede observarse respecto de la humedad; si se arranca un árbol plantado junto a un arroyo o un lugar húmedo, veremos que todas las raíces se habían dirigido hacia él, incluso las que debían ir en sentido opuesto.

El tronco. Tiene la doble finalidad de elevación consistente, para que las hojas y flores conquisten el aire, el calor y la luz, y de conducción de los líquidos nutritivos. La elevación se realiza en todos, aunque aparece con mayor claridad en los árboles que alcanzan alturas

fabulosas, como las Secoias, de California, con sus 150 metros; el *Eucaliptus regnans*, de Australia, con 165, etc. En algunos casos se tiene una torre prodigiosa, que los hombres admiran como construcción arquitectónica. Por ejemplo: la caña de trigo, hueca y con sólo tres milímetros de base, alcanza la altura de 1.500 y sostiene en su cumbre un peso que excede al de todo el resto de la planta. Si es atacada por el impulso del viento, se torcerá, pero para volver en seguida a su posición normal; en una palabra, es elástica. Solidez y elasticidad a la vez; la primera se obtiene gracias a un tejido abundante en sílice y a la ingeniosa disposición de las células, que forman bandas, estrías y vainas, con intersecciones y nudos; la segunda, por los cordones que se vuelven hacia el exterior (de los dos de que constan las haces fibrovasculares) que son tenaces, flexibles en el más alto grado, mientras los que van hacia el interior se hacen rígidos y duros.

La segunda finalidad del tronco, llevar los jugos hasta los extremos, está plenamente comprobada. Al cortar una rama joven, la superficie del corte se llena de una especie de agua: la savia. Si se riega una planta con alguna solución de sustancias colorantes, el agua es de ese color; y si observamos una planta de tallo transparente (como la *nicaragua*) regada de ese modo, veremos cómo se va coloreando poco a poco toda ella. ¿Cómo circulan los jugos? Por multitud de conductos que hay en el interior del tronco. Pero no todo queda así explicado. Si se tratara de descenso, en la gravedad estaba la explicación suficiente; y aún tratándose de ascensión, podría la capilaridad explicarla, si no se pasase de escasas alturas, de unos decímetros. Sin embargo, ello ocurre en árboles de muchísimos metros de altura, a lo cual hay que añadir la enorme extensión que algunos tienen, con lo cual se complica el problema, pues no sólo se ha de subir la savia a gran altura, sino también en gran cantidad. La *Viña* llamada de «La Misión», de Los Angeles, cubre 1.000 pies cuadrados; el *Convolvulus*, de Caracas, mide 300 metros de circunferencia; un bosque, más que un árbol, parece el *Ciprés de Hernán Cortés*, en Méjico, donde se cobijó en la famosa «Noche Triste» el conquistador con todo su ejército. El *Baobab*, del Senegal y Cabo Verde, tiene una altura de 24 metros y un ramaje de 200 metros de contorno. El *Drago*, de Orotava, en Canarias, tenido por el árbol más viejo del mundo, contemporáneo de las Pirámides, de unos 5-6000 años antes de Cristo, durante todo ese tiempo ha elevado un torrente de savia a 40 metros de altura. Muchas son las ex-

plicaciones que se han propuesto, pero el problema sigue en pie, no se sabe cómo ello ocurre; sin embargo, el hecho de que la savia llega a los extremos, está perfectamente comprobado.

Las hojas. Son el órgano de la respiración de los vegetales y el laboratorio en que se fabrican sus alimentos. Si ponemos ramas recién cortadas bajo un campana de vidrio, veremos que se empañan las paredes del interior y que cuajan en ellas diminutas gotas de agua: póngase ramas secas y nada de eso ocurre. Metamos una planta bien conservada, incluso con su maceta, bajo la campana neumática, extraigamos el aire y veremos que la planta muere en poco tiempo. Si en un recipiente ponemos un manojo de plantas acuáticas a la luz, veremos cómo del vegetal se desprenden burbujas que van hacia la superficie; recogidas en un tubo, las aplicamos a una brasa y veremos que se produce llama; el gas expelido por las plantas era oxígeno. Todo esto quiere decir que las plantas respiran, absorben y descomponen ácido carbónico y exhalan oxígeno; es lo que se llama «función clorofílica» de las plantas. ¿Cómo se realiza este fenómeno? Las hojas están acribilladas por millones de pequeños orificios (estomas) regulares, idénticos, distribuidos por la superficie; por ellos entra el aire y sale el oxígeno. Son órganos sencillos, pero perfectos; constan de dos células, que pueden cerrarse como si fueran ventanas, y que, efectivamente, se cierran cuando el aire es frío, húmedo, demasiado seco. Son microscópicos; en una hoja mediana de col hay once millones. De ordinario están en el revés de las hojas, con lo cual evitan ser obstruidos por el polvo; pero en los árboles que tienen las hojas verticales (el narciso, el *Eucaliptus regnans* y otros) se encuentran los estomas en ambos lados. En las plantas acuáticas que viven en el interior del agua, no los hay; en las acuáticas que tienen hojas flotantes, se encuentran sólo en la parte superior.

Además de la respiración, hay que considerar en la hoja la alimentación. En parte se hace por la raíz, que absorbe jugos, pero éstos hay que convertirlos en sustancia vegetal. Tal función se efectúa en el interior de la hoja, por medio de una sustancia que reside a lo largo de toda su extensión, a modo de puntitos inapreciables; la clorofila. La clorofila, con el calor y la luz del sol, transforma la savia, que ha subido hasta las hojas por los vasos conductores, de mineral en almidones, azúcares, grasas, etc., es decir, en sustancias ya vegetales. No se conoce el procedimiento, pero las plantas y árboles lo saben y tienen

tan presente la importancia del hecho, que a él subordinan la forma y estructura de las hojas y su posición. Tienen una tendencia irreducible hacia la luz y el calor del sol; los mismos árboles que, en un bosque espeso, crecen esbeltos y rectilíneos buscando la luz, se ensanchan y alcanzan menos altura si están aislados.

Para terminar, notemos que la respiración de las plantas es opuesta a la de los animales. El anhídrido carbónico, nocivo para la respiración del animal y producido en enormes cantidades por su respiración, volcanes y combustiones, es lo que aspiran las plantas, descomponiéndolo para arrebatarse el carbono y dejando libre el oxígeno, lo que los animales necesitan inspirar.

Podríamos continuar recordando hechos que las ciencias naturales conocen y que resultan verdaderas maravillas; pero no se trata de exponer muchos, sino de otra cosa, a saber, de si comprueban la existencia de la finalidad en esos agentes. ¿Será lo científico decir que todos esos elementos, órganos, aparatos, no tienen ninguna razón de ser, ninguna misión especial, ninguna finalidad propia? ¿Será pura casualidad que lo encontrado en las hojas esté allí y lo mismo podría estar en la raíz? Escaparse por las ramas de la casualidad podrá ser, efectivamente, una... escapatoria, pero no una posición científica. Habrá quien prefiera recurrir a nuestra ignorancia, lo cual parecerá humildad; pero sería humildad falsa y mentirosa, pues precisamente estamos ante hechos que conocemos perfectamente.

2) *La existencia del orden consta «a priori».*

Ante todo, entiéndase bien qué se dice cuando se afirma que consta «a priori». Es un «a priori» una vez que se conoce el mundo y los fenómenos que en él tienen lugar; de modo que, en último término, la realidad existente es su fundamento, y no una idea o afirmación nuestra, al estilo de lo que se hace en el «argumento ontológico». Por eso, si alguno se empeña en ello, no tenemos inconveniente en decir que es también esto un probar «a posteriori»; de todos modos, con alguna distinción respecto de lo anterior. Bajo dos puntos de vista se puede proceder, atendiendo a dos realidades, o, si se prefiere, a dos modos de la realidad: a) existencia de acciones u operaciones; b) existencia de seres en potencia respecto de algo.

a) *Omne agens agit propter finem.*—Es cosa de la máxima evidencia que en el mundo hay aspecto dinámico, es decir, que hay ac-

ciones, operaciones ; que los seres, todos o algunos, obran. Pero si se prescinde de la dirección a un fin, no hay operación alguna. «Si agens non tenderet ad aliquem effectum determinatum, omnes effectus essent indifferentes. Quod autem indifferenter se habet ad multa, non magis unum eorum operatur quam aliud ; unde a contingente ad utrumque non sequitur aliquis effectus nisi per aliquid determinetur ad unum. Impossibile igitur esset quod ageret. Omne igitur agens tendit ad aliquem determinatum effectum, quod dicitur finis ejus» (60).

El fin no es sólo término de la acción (fin=efecto), sino también la razón de que se realice la acción, el «porqué» de la acción (cujus gratia aliquid fit), *principio de la acción*. Es una perfección determinada que, de suyo, conviene al agente, como bien propio. Porque es razón de ser de esa acción y bien propio del agente, se produce ésta y no otra acción, se tiende a ella y no a otra cualquiera. El bien o perfección de la vista es ver, y por eso el ojo ve, es decir, percibe colores y no olores o sonidos. Si la semilla de trigo produce una espiga de trigo y no una de cebada o un manzano, es porque tiene determinación a esa espiga ; esta determinación es la razón de ser de la germinación y crecimiento, de los cuales resulta la espiga. Y tiene esa determinación u orden; precisamente porque es trigo ; entre la germinación y crecimiento como espiga de trigo, y el grano de trigo-semilla, hay una relación íntima ; lo primero se contenía, de alguna manera, en lo segundo (effectus praexistit in causa). No se contenía siendo lo que después se tiene (formaliter), pues entonces no podría decirse que había una germinación y un crecimiento *nuevos* ; se contenía de otro modo (virtualiter), y así puede decirse que germinación y crecimiento provienen del grano, son del grano y también que hay algo nuevo, una germinación que un mes antes no existía. Ese grano contiene, de algún modo, la germinación, mientras que no contiene la visión, como el oído contiene la audición y no la digestión. (No se dará dentro de un mes, ni de un siglo, que el grano de trigo vea). Por esa tendencia, determinación, orden, se explica que siempre lo que se obtiene del grano de trigo sean espigas y nunca se presente el caso de que produzca la visión, un libro, un manzano. Y gracias a esa constancia, fruto de la tendencia, determinación u orden, se puede hacer clasificación de seres y hablarse de sus leyes, tener ciencia de ellos. Si se

(60) *Summa contra Gentes*, III, 2, Item segundo. Cf. *Summa Theologica*, I, 44, 4 ; I-II, 1, 2.

quita esa determinación, no hay ley ni hay conocimiento de leyes ; perece la ciencia.

Pero no parece eso sólo, porque tampoco habría acciones, pues la causa eficiente no produce en abstracto, en universal, sino éste o estos determinados efectos ; si no hay fin a que se refiera, no hay ninguna causalidad, porque la causa final es «causa causarum», «prima inter causas». Por tanto, podemos concluir : puesto que hay en el mundo dinamismo, acciones, hay que afirmar la existencia de tendencia al fin, finalidad, orden de los agentes al fin.

b) *Potentia est ordo ad actum.*—Bajo otro aspecto más amplio puede probarse «a priori» la existencia del orden. Es cosa manifiesta la existencia de potencia en el mundo (seres en potencia ; seres que tienen potencia ; partes en los seres que, respecto de otras, son potencia). Basta eso para afirmar la existencia del orden, porque potencia es «orden al acto». Todas las definiciones de potencia (y la definición expresa la naturaleza) enseñan que *potentia dicitur ad actum* ; «*potentia est capacitas actus*». Porque la potencia dice orden esencial al acto se especifica por él. No hace falta que haya acciones para afirmar el orden ; no se requiere que la potencia pase al acto ; no es necesario que se trate de potencias activas. Las anteriores nociones son generales y valen también para las pasivas. La potencia se actúa cuando colma su capacidad de producir o recibir un acto ; pero esto es un resultado de algo anterior, a saber, la determinación a ese acto. Está determinada a ese acto como a su perfectivo, como a lo absoluto ; ella es, por definición, imperfecta y relativa, y sólo lo perfecto y absoluto tiene en sí la razón de ser ; lo imperfecto y relativo lo tiene en otro ; el acto es toda la razón de ser de la potencia ; ésta no es ni puede ser más que por el acto y para el acto ; no es más que capacidad, tendencia, orden al acto. Decir potencia es decir orden al acto. Si, pues, decir potencia es decir orden, como en el mundo encontramos muchas cosas, y partes de cosas, potenciales, tenemos que afirmar la existencia del orden.

Que de este modo conste la existencia del orden, y tengamos base para construir la quinta vía, lo niegan muchos ; por ejemplo, Descoqs (61), y algunos tomistas, como De Munynck (62) y Buonpen-

(61) *Praelectiones Theologiae...*, p. 428.

(62) *Praelectiones de Dei existentia*, p. 61, 86.

siere (63). Esta posición no ha de preceder, sino seguir, a la demostración de la existencia de Dios, pues la supone. Oigamos al último. Refiriéndose al «argumentum psychologicum deductum ex potentiis animae humanae» (y es claro que otras potencias no han de tener mejor suerte) dice: «Argumentum hoc tamquam rem certam supponit *tendentiam naturalem* rerum mundanarum *non posse esse* nec versus *impossibile*, nec versus id quod est *pure possibile*. Haec autem suppositio non aliter potest ostendi, nisi dicendo, quod *si secus esset, opus naturae non esset opus intelligentiae*. Et sic patet quod praecedens argumentum supponit veritatem hujus principii: *Opus naturae est opus intelligentiae*, sive quod opus naturae sit causatum ab aliquo intelligente, quod dicimus Deum. Aliis verbis, argumentum istud psychologicum praesupponit tamquam certam Dei existentiam. Non habet, ergo, ut mihi videtur, vim concludendi hanc Dei realem existentiam». Más adelante examinaremos el valor de esta posición.

Contra la existencia del orden se ponen muchos argumentos, según antes se ha visto (tratando de la negación de este argumento, primer punto). Pero no tienen fuerza para hacer abandonar lo que el sentido común, la experiencia científica y la necesidad misma de las cosas nos llevan a afirmar.

Esas dificultades, contra la existencia del orden en la naturaleza, eran: 1) los medios ínfimos que, a veces, se emplean en la naturaleza, si se compara con los que el hombre emplea para hacer lo mismo; 2) la existencia del mal, que es decir desorden; 3) la inconstancia de tantas cosas, que no pueden predecirse por no estar sujetas a leyes; 4) la existencia de muchas cosas inútiles; 5) que es nuestro modo de ver las cosas ordenadas lo que nos hace creer que ellas en sí mismas estén ordenadas, mientras no hay más que un antropomorfismo transportado fuera del hombre; 6) que no conocemos todo el universo y todas sus partes, para afirmar que todo esté ordenado, etc.

A lo cual se responde: 1) dado, y no concedido, que la naturaleza emplease en algunas ocasiones medios no aptos, todavía quedan los casos en que emplea medios aptos. Aunque se empleen medios ínfimos, si verdaderamente son medios y tienen tendencia a un fin, todavía hay orden, si bien no podrá decirse óptimo. Hay que probar esos casos, y para ello se requiere conocer mejor la naturaleza, como dice

(63) H. BUONPENSIERE, O. P.: *Commentaria in I P. Summae Theologicae*, Romae, 1902, p. 131.

la última dificultad. Ese conocimiento que todavía se necesita se referirá siempre a lo desconocido o mal conocido ; nuestro argumento no se funda en ese sector, sino en el de lo conocido y tanto más cuanto mejor nos sea conocido.

2) La existencia del mal no se daría si no hubiese bien, ni conoceríamos el desorden si no conociéramos un orden, del cual es excepción y privación. Lo que llamamos mal, puede resultar bien bajo otro punto de vista, y no se ha demostrado que no haya que colocarse precisamente en ese otro. En último término, si de algunas cosas decimos que son malas, y están desordenadas, de otras afirmamos que son buenas, y a éstas tendremos que llamar ordenadas ; en todo caso habrá que afirmar juntamente el orden y el desorden evidentes.

3) Que algunas cosas no tengan constancia no es obstáculo para apreciar que otras la tienen. Hay que ver si la inconstancia tiene su explicación en causas que no conocemos o no tenemos presentes ; porque es posible que la variación de algunos fenómenos responda al cambio de causas o de circunstancias, y entonces, la constancia del cambio de fenómenos, siguiendo al cambio de causas o de circunstancias, será un nuevo caso de constancia, y no de inconstancia.

4) Que haya cosas inútiles es difícil de probar, pues lo que no es útil para el estómago o la economía, puede serlo para la vista o para la inteligencia ; hay que conocer mejor la naturaleza ; cada día encontramos aplicaciones que antes no se conocían. Aunque hubiese cosas inútiles, seguirá siendo verdad que también las hay útiles, como los ojos para ver o el estómago para digerir. El orden no se identifica con el utilitarismo o pragmatismo.

5) Si se admite la objetividad del conocimiento, hay que admitir que algunas cosas son o están ordenadas a otras, no que sólo las conocemos así ; es el ojo, en sí mismo, el que está ordenado a ver ; no que nosotros digamos que hay ese orden, mientras el ojo no tiene más inclinación a ver que a digerir o a ser motocicleta. (La objetividad del conocimiento se prueba en su lugar, sin que aquí haya que hacerlo).

6) Efectivamente, no conocemos bien todo el universo, pero conocemos suficientemente que en él hay cosas ordenadas a algo. El progreso en el conocimiento del universo se hace a base de leyes, teorías, experiencias de las cosas, etc., todo lo cual equivale a decir que se hace fundándonos en el orden. Los nuevos conocimientos no llevan a la negación del orden anteriormente conocido, sino a afirmarlo en

muchos otros aspectos ; conocer nuevas propiedades es conocer nuevamente determinaciones de un ser a algo.

B) EL ORDEN EXIGE UNA INTELIGENCIA SUBSISTENTE

Establecido, como punto de partida, que existe el orden, tenemos una afirmación que constituye la premisa mayor de un silogismo. Comienza ahora el recorrido mental o ascenso racional, a partir del hecho afirmado en esa premisa, con la adición de esta nueva proposición, a modo de premisa menor : el orden es causado por una inteligencia ordenadora, que es (o postula otra que sea) su misma intelección.

La proposición tiene dos partes, que vamos a considerar sucesivamente : 1) el orden (afirmado en la premisa mayor) tiene su razón de ser en una inteligencia (y no en el azar, ni en la necesidad inmanente, en la tendencia natural, en el instinto, en la evolución, etc.) ; 2) esa inteligencia, o es su misma intelección, o exige (dada la imposibilidad del proceso infinito en la subordinación de causas) otra que lo sea.

1) *El orden supone una inteligencia.*

Que la tendencia al fin no puede darse sin cierto conocimiento de orden intelectual, es verdad constantemente afirmada por el Doctor Común. Podemos leer, por ejemplo : «Ad hoc enim quod aliquid directe in finem debitum ordinetur, requiritur cognitio ipsius finis, et ejus quod est ad finem, et debitae proportionis inter utrumque, quod solum intelligentis est» (64).

En otro lugar empieza citando la autoridad de Aristóteles y prosigue con la misma doctrina : «Secundum Philosophum (Met., I, 2), ordinare sapientis est ; ordinatio enim aliquorum fieri non potest nisi per cognitionem habitudinis et proportionis ordinatorum ad invicem et ad aliquid altius quod est finis eorum... Cognoscere autem habitudines et proportiones aliquorum ad invicem, est solius habentis intellectum ; judicare autem de aliquibus per causam altissimam, sapientiae est ; et sic oportet quod omnis ordinatio per sapientiam alicujus intelligentis fiat» (65).

(64) *Summa contra Gentes*, II, 23, Adhuc segundo.

(65) *Ibidem*, II, 24, Amplius.

Y quizá sean más expresivas estas palabras de la *Suma Teológica* : «*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*» (66).

Decimos que quizá estas palabras sean más expresivas, porque en ellas encontramos la locución «*cognoscere rationem finis*»; que no se trata del conocimiento del fin, y de los medios, en cuanto cosas, o materialmente, sino de su conocimiento formal, según su naturaleza de fin o de medio. No se afirma la necesidad de conocer la cosa, que es fin, en cuanto a su imagen, lo cual puede hacerse con el conocimiento sensitivo (así el perro conoce aquella carne), sino de la razón de las cosas, de su naturaleza formal de medio o fin, lo cual no puede ser conocido más que por el entendimiento. El medio, en cuanto tal, guarda tal relación con el fin que en éste tiene su razón de ser; y esta razón de ser sólo puede percibirse por la facultad cuyo objeto es el ser, no por aquellas cuyo objeto es el color o el sonido o algo semejante (El perro no sabe la definición de la carne que conoce). Hay que conocer esencias, quiddidades; la «*quidditas medii*», la «*quidditas finis*», la «*quidditas relationis*».

Además, la percepción de esa razón de ser supone la reducción de medio y fin a la unidad de una sola representación, y sólo la representación intelectual reporta su contenido a la unidad, pasando así de una multitud ordenada a la unidad ordenadora (67).

Las objeciones a esta proposición, objeto de nuestro examen, están representadas por aquellas doctrinas que vimos antes, al tratar de los que niegan el argumento de la quinta vía, que, admitiendo la existencia del orden, no admiten, sin embargo, una inteligencia ordenadora porque juzgan que el orden existente se explica suficientemente de otro modo. Los diversos modos explicativos se vienen a reducir a estos dos: a) el azar; b) la necesidad, como destino, como tendencia natural, como inclinación espontánea, como fuerza inmanente, como evolución. Veamos la insuficiencia de ambas explicaciones.

a) *El azar*.—Empecemos por notar que para Santo Tomás (como para tantos otros filósofos), el azar no solamente no es suficiente explicación del orden, sino que se opone a él, como su negación o priva-

(66) I-II, 1, 2.

(67) Cf. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu...*, p. 334-335.

ción. Por eso, en el argumento lo excluye al dar por establecido el orden.

En verdad, si el azar es lo que ocurre sin ser intentado, fácilmente se comprende que no es la explicación de los hechos en que se afirma exactamente lo contrario: que hay tendencia o intención de algo; y de éstos se trata. Explicaba Aristóteles que cuando en el orden de los fenómenos encaminados a un fin, se produce un efecto diverso de este fin, dícese que este efecto viene del azar. De donde se deduce que el azar, lejos de suprimir la causa del orden, se apoya en ella, al apoyarse en su efecto; no habría efecto no intencionado si no hubiera intención de producir el otro. En el ejemplo que pone el Filósofo no ocurriría que tu esclavo se encontrase casualmente, al azar, con el de tu amigo, si ambos no hubieran emprendido un camino bien prefijado por sus amos; no habría el azar del encuentro si cada uno de los esclavos no hubiera emprendido el camino en esa determinada dirección.

Por experiencia se sabe que el azar se presenta como excepcional; lo que equivale a decir que los más de los casos, los normales, no tienen su explicación en él, pues allí no interviene.

Se dirá: de todos modos es cierto que en el mundo se da el azar y nunca se podrá decir cuándo ha ocurrido y cuándo no; por consiguiente, nunca se podrá tener seguridad de que sea necesario recurrir a la inteligencia, como a única explicación de aquel hecho. A lo cual se responde, dejando otras razones de tipo más especulativo, que la constancia de un hecho es suficiente para excluir el azar; no habría razón de ser de esa constancia. Y no sólo la experiencia común, sino también, con su correspondiente mayor profundidad, las ciencias naturales nos muestran la constancia en el obrar de los seres y en sus propiedades: constancia en el tiempo y en el espacio. Esta constancia, por una parte excluye el azar, que es lo sin norma, y por otra excluye que en esos seres haya inteligencia propia, que es decir libertad, posibilidad de cambio, de donde procede el progreso o perfeccionamiento.

Se insiste: el azar puede explicar la formación del mundo tal como lo vemos, pues la actual es una de las tantas combinaciones posibles de sus elementos. Podrá muy bien darse que esta combinación no sea la primera acaecida; otras habrán perecido por no ser estables y ésta persiste porque lo es. Echadas letras suficientes al alto, pueden caer ordenadas de modo que resulte la *Iliada* o *La Divina Comedia*; son

dos de tantas combinaciones posibles. Se arguye, pues, por la posibilidad matemática, que entraña alguna probabilidad.

La respuesta tendrá presente este aspecto matemático, sin olvidar que no se trata de un caso teórico, sino de explicar las realidades existentes. Pues bien; no hay que considerar el mundo como una combinación simple, sino complejísima, en que cada uno de sus seres implica otras combinaciones, todas las cuales hay que explicar. (Y si todo esto se tiene por azar, no hay razón para hablar de estabilidad, que significaría mayor tendencia a esta disposición que a otras, es decir, ir entrando en el campo de las tendencias o del no azar). El cálculo de probabilidades nos dice que la probabilidad es, en este caso, $\frac{1}{\infty}$, es decir, cero. Ocho letras del alfabeto, colocadas en un solo sentido, pueden combinarse de 40.320 modos distintos; pónganse todos los átomos del mundo y véase qué probabilidades hay de que se organicen de modo que formen el mundo como actualmente está. Añádase que, en el sucederse de las supuestas combinaciones casuales, muchas pudieron repetirse; que en la práctica hay que excluir muchísimas combinaciones teóricamente posibles, pues hay que contar sólo con las que son posibles a partir de las realizadas anteriormente. «Por otra parte, la verificación de estas posibilidades requeriría un proceso casual de tanteos, que no puede en absoluto caber en el período de tiempo que los actuales conocimientos científicos atribuyen a la existencia de nuestro universo» (68). Al contrario de lo que dice la posición casualista, decía Cicerón que el fortuito unirse de los átomos nunca ha producido una casa o un pórtico, y mucho menos basta para formar la *Iliada*; añadamos que todavía es mucho más lo que se requiere para producir a Homero. Y aunque por casualidad se produjese el pórtico o la *Iliada*, esto, que sería maravilloso por anormal, por raro, por tocar la zona de lo imposible, ¿habrá de ponerse como explicación de cuanto hay ordenado, sublime, corriente y normal, constante y natural, en el mundo? Si resulta difícil encontrar en el azar la explicación de un solo caso, considérese a qué dificultad se llega si se quieren explicar los infinitos casos que en cada instante se dan, dado que el orden es permanente y se halla en tantísimos seres. Y ya hemos advertido que dejábamos otros argumentos más especulativos, pero que prueban

(68) ROBERTO MASI, *La dimostrazione dell'esistenza di Dio attraverso il calcolo delle probabilità*, en «L'Osservatore Romano», 15 gennaio 1958.

la imposibilidad absoluta de que el orden tenga su causa en el azar, para considerar la imposibilidad práctica.

Podemos, pues, concluir que el azar es un hecho, pero no una explicación del orden. Recurrir a él para explicar el orden es querer permanecer en la ignorancia de su causa. Así lo han reconocido autores de ahora y de antes. Decía Poincaré: «le hasard est la mesure de notre ignorance»; y había dicho Ovidio: «et quia saepe latent causae, fortuna vocatur». Es, por consiguiente, inadmisibles la doctrina que pretende reemplazar la inteligencia ordenadora por el azar para explicar o justificar el orden.

b) *La necesidad, la fuerza inmanente, la naturaleza de las cosas que buscan su bien, la evolución, la tendencia de los seres, el instinto*: todas estas fórmulas se proponen como otro modo suficiente de explicar el orden. Veámoslo.

Que exista una tendencia en las cosas hacia lo que les conviene es cosa clara, ya vista en el estudio de la naturaleza, al examinar la existencia del orden o finalidad. Que esa tendencia provenga de su misma naturaleza, por necesidad, por instinto, por una fuerza inmanente que las impele a buscar su bien, ha aparecido también con suficiente claridad. Que esa continua tendencia a su bien produzca un progresivo perfeccionamiento, una evolución, no hay inconveniente en admitirlo si el estudio de los seres demuestra que ello es un hecho.

Pero aquí se plantea la cuestión de si eso es o no suficiente explicación del orden que se comprobó existente, de modo que ninguna necesidad haya de añadir una inteligencia ordenadora. Se trata, en otras palabras, de la causa del orden, y se quiere saber si eso es causa adecuada.

Hay que responder que no; puede decirse que ahí se indica la causa eficiente, lo que produce la acción, la conservación, la reproducción, etoétera; pero no basta indicar la causa eficiente, se requiere más, porque ya vimos que «omne agens agit propter finem». La tendencia natural, la necesidad de hacer *eso*, requieren también su razón de ser, su explicación. Precisamente de esto se trata. No se quiere saber por qué una vez que hay esa fuerza inmanente, por ejemplo el instinto animal, obra el perro de esa manera, que es la que le conviene; sino por qué el perro tiene ese instinto o determinación que le lleva a hacer eso y no lo contrario; por qué, si tiene sed, busca el agua y no el fuego; por qué, estando en la ventana, para ir a la calle da la vuelta por

la escalera y no se tira de la ventana. Nadie le ha dicho, y aunque se lo digan no es capaz de entenderlo, que le conviene ir por la escalera ; como tampoco sabe, ni puede saber, la planta que le es conveniente el sol, y sin embargo tiene tendencia a buscarlo y lo busca. No se trata, pues, de lo que puede llamarse causa eficiente inmediata o causa eficiente «qua», sino de la causa final ; de la razón de ser de esa causa eficiente como determinada a esto y no a lo otro, o sea, *de la determinación* de esas causas eficientes.

Respondiendo con la necesidad, la naturaleza, la evolución, estamos todavía en el orden de los hechos o, todo lo más, en el orden de la eficiencia ; pero queda por resolver la cuestión de por qué se dan esas tendencias o fuerzas, *esas* determinaciones. Y esto no encuentra respuesta en esas soluciones, mientras que la encuentra en la finalidad intencional. Por eso Santo Tomás, admitiendo las tendencias naturales, determinadas, como los que dan esa respuesta, no acaba ahí, al contrario de lo que hacen ellos, sino que prosigue afirmando la necesidad de algo más, para explicar la determinación. Dice así en una dificultad que opone a la afirmación de que se haya de admitir una providencia universal : «*Illud quod est de se determinatum ad unum, non indiget aliquo regente, quia ad hoc regimen alicui adhibetur, ne in contrarium dilabatur. Res autem naturales per propriam naturam sunt determinatae ad unum*» (69). La respuesta a la objeción no niega lo que dicen esas palabras, sino sólo la conclusión que de ellas se quiere deducir, de que ya no haga falta un ordenador superior. Responde : «*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, ut dictum est*». En las primeras se daba la razón de la acción determinada ; en las siguientes se indica la razón de la determinación de la acción.

No basta decir que vemos porque tenemos ojos, aunque eso sea verdad ; se desea saber por qué los ojos nos resultan aptos para ver, mientras los oídos o los pies no tienen esa aptitud. Hay quienes se contentan con indicar la necesidad natural, la fuerza que necesariamente lleva a ver. Pero, ante todo, la necesidad no es absoluta, porque no es absurdo no ver, ni es absolutamente necesaria esa conformación

(69) La quinta de art. 2, cuestión 5, *De Veritate*. Las palabras que vienen poco después son el «ad quintum». En el artículo que aquí consideramos (*Summa Theologica*, I, 2, 3) dice lo mismo respondiendo a la segunda objeción.

de los diversos elementos que integran la facultad visiva o la de los que producen la asimilación vegetal. Hay necesidad hipotética, es decir, es necesario eso si se supone algo. ¿Y qué se supone? La finalidad: que ese complejo de células, nervios, músculos, etc., se destine a la visión, o que aquellos órganos vegetales se ordenen a la asimilación. Aquí, en la finalidad está la ulterior explicación del ojo o de la asimilación. Vemos porque tenemos ojos, es verdad, pero tenemos ojos, es decir, *esta* combinación de elementos, *ésta y no otra cualquiera*, la del oído, por ejemplo, porque se trata de la visión, porque éste es el fin. Este fin está presupuesto, existe de alguna manera, no en su formal realidad de visión, porque ésta no viene sino después que hay ojos, pero sí en su ser intencional o cognoscitivo; hace falta un conocimiento de la visión, en cuanto fin de lo que se va a realizar en orden a ella.

Con esto se ha respondido también a la instancia del P. Descoqs. Admite que «si agens non tenderet ad aliquem effectum determinatum, omnes effectus essent indifferentes. Quod autem indifferenter se habet ad multa, non magis unum eorum operatur quam aliud; unde a contingente ad utrumque non sequitur aliquis effectus nisi per aliquid determinetur ad unum; impossibile igitur esset quod ageret» (III CG., 2); admite también que «omne agens agit propter finem; alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud» (I, 44, 4); pero prosigue: «Sed aliud est *necessario agere propter finem*, secundum hunc sensum determinationis in causa, aliud *arguere necessario intellectum*. Porro dubitatur, imo negatur ab omnibus adversariis causarum finalium solam finalitatem istam manifestare intentionem et volitionem; potest enim haberi ut mera *resultantia*. Unde contra eos ostendendum est explicationem per resultantiam imparem esse factis explicandis et invalidum ergo est aestimandum principium supra enunciatum ad thesim praesentem stabiliendam. Non hoc sensu pleno (hoc est, qui exigit intellectum) poterit intelligi, nisi quando existentia Dei summe sapientis probata fuerit» (70).

Estamos completamente de acuerdo en que se ha de distinguir bien entre determinación del agente a obrar de tal modo, y causa (inteligente o no inteligente) de que proviene la ordenación. Es lo que ahora distinguíamos, al decir que no basta el hecho del orden, sino

(70) *Praelectiones Theologiae...*, p. 427 (tratando de «argumenta minus valida»).

que se ha de plantear nueva cuestión acerca de su causa. Por eso hemos puesto dos cuestiones diferentes, constituyendo dos premisas: una referente a la existencia del orden, la otra relativa a su causa. Continuaremos distinguiendo.

Preguntamos: ¿todo agente obra o no hacia un fin determinado? Damos por cierto que la respuesta es afirmativa; el autor dice que el principio es «verissimum» y da a entender que lo admiten los mismos negadores de las causas finales, si sólo se quiere significar una determinación de la causa agente a obrar en tal dirección. Pues bien, esto nos basta por ahora; a la cuestión que proponíamos, si hay o no orden, o relación, entre operante y fin, se responde que sí. Pero en este caso hay que negar lo de la «mera resultancia», si ello significa exclusión de causas finales y admisión de sola eficiencia. En cuanto a si ese orden es impuesto o no por un ser intelectual, bien claro está que nada se dice por ahora, es otro problema. Pero precisamente por eso, por ser *dos cuestiones*, cuando se pone «omne agens agit propter finem», no se ha de presuponer la inclusión del entendimiento (el «sensus plenus», que dice Descoqs), pero *tampoco se ha de excluir positivamente*.

Entremos ya en la segunda cuestión y veamos si es verdadera también la premisa menor, de la cual estamos tratando: «ea quae non habent cognitionem non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente (sicut sagitta a sagittante)». Nótese que desde el principio se ha planteado esta cuestión, lo cual es tanto como decir que no se supone en la afirmación anterior («omne agens agit propter finem»), pues se trata de probarlo.

Para probarlo tendríamos que empezar por repetir y explicar todas aquellas frases de Santo Tomás: requiritur cognitio finis; et ejus quod est ad finem; et debita proportio inter utrumque; quod solum intelligentis est. Ordinare sapientis est (secundum Philosophum)... Continuaríamos notando que, no poniendo esa solución, hay que recurrir a otra, a la «resultancia», que se entenderá como azar o como fuerza inmanente (necesidad, instinto, etc.). Del azar ya dijimos cómo no explica el orden, ni siquiera es orden, aunque lo supone. De la necesidad, instinto, fuerza inmanente, tendencia natural, etc., se ha admitido que son causa, pero del orden de eficiencia; mas la causa eficiente sólo obra movida por la final, que es «prima inter causas», «causa causarum». Como si dijéramos: la causa eficiente explica la existencia del hecho, pero queda por explicar por qué precisamente *ese*

hecho, *esa determinación* en la causa. Vemos porque tenemos ojos ; pero ¿ no tenemos los ojos *para* ver ? Si no hubiese ni pudiese haber la realidad «visión», ¿ qué significaría tener ojos ? Supuesto que, en ese caso, aún existiesen, ¿ qué harían ? Estaríamos en presencia de una realidad que no era lo que llamamos ojo ; estaríamos jugando con el nombre, en pura equivocidad.

Si los adversarios no admiten esto, habrá que explicárselo o probarse, pero sin declarar que el principio «*omne agens agit propter finem*» sólo se ha de entender en el sentido de necesidad o determinación a obrar en tal dirección, *excluyendo* a la vez *positivamente* toda intencionalidad. Como hace el P. Descoqs (págs. 371 sgs.), se prueba que la causa del orden es una inteligencia ; antes no se afirmaba ni negaba, pero ahora se ha de afirmar porque se ha demostrado que así tiene que ser.

La evolución, mediante el progreso y la persistencia de sólo los seres más aptos, ha sido para algunos la explicación de todo, y excelente pretexto para rechazar lo que no agrada. Y todavía queda quien cree que con decir esa palabra ha dicho la última de la ciencia y que se ha colocado en situación de poder negar todo lo demás. En realidad, no cambia la posición del problema ; indica la causa eficiente próxima, pero queda por explicar lo de la final. Como dice el Padre Sertillanges (71), la evolución es un procedimiento y no una causa ; es un caballo tal vez muy bien cebado, pero se discute quién es su propietario ; acerca de ella se puede preguntar por qué lleva al progreso y no al retroceso, a la armonía y no al caos. A quien responda que la evolución procede así en virtud de sus propias leyes, preguntaremos de nuevo : ¿ de dónde proceden esas leyes ? Las leyes de la evolución son un hecho, pero hay que ascender hasta el derecho. Se podrá recurrir a la necesidad de esas leyes ; pero ya hemos visto qué hay que decir acerca de esa necesidad. Las leyes, aunque sean necesarias, no son causa ; no se modifica el problema llamando necesarias a las leyes de la evolución ; las leyes no son la causa de las cosas, sino la expresión del modo de hacerse.

Inútil sería continuar poniendo cuestiones particulares sobre el instinto ciego, la idea que se busca a sí misma y otras amenidades que se han dicho, para decir todo menos que la causa del orden sea una

(71) *Las fuentes de la creencia en Dios*, traducción de A. Carbonell, Barcelona, 1943, pp. 94-96.

inteligencia ; serían variaciones sobre el mismo tema. Podemos, por consiguiente, concluir que ni el azar, ni la necesidad (o fuerza inmanente, naturaleza, tendencia, ley, instinto, evolución...) son suficiente causa del orden ; que la única respuesta suficiente es la que pone como causa del orden la inteligencia. Podemos, por tanto, siguiendo a Santo Tomás en su quinta vía, decir : que habiendo orden en el obrar de los agentes naturales o no cognoscitivos, hay también necesariamente un ser inteligente que los ordena ; que fuera de ellos existe una inteligencia ordenadora ; que existe una inteligencia causa del orden.

2) *Esa inteligencia ordenadora es, o exige otra que sea, su misma intelección.*

Probada la necesidad de que exista una inteligencia, pues sólo ella puede ser suficiente razón del orden existente, y de una inteligencia extrínseca a las cosas o distinta del mundo (desde el momento en que la argumentación se base sobre la finalidad de los agentes no intelectivos (72), que es tanto como decir agentes en que de antemano está excluido que intrínsecamente haya inteligencia), queda por probar la segunda parte ; esa inteligencia, o ella es su misma intelección, o exige (dada la imposibilidad del proceso infinito en la subordinación de causas) otra que lo sea.

Es decir, hay que subir hasta poner una inteligencia muy alta, porque hay que probar que se trata de la divina ; de lo contrario, va a tener razón Kant (y otros con él) cuando dice que el argumento prueba la existencia de un Arquitecto del mundo, pero no que sea precisamente «Dios» ; será el Demiurgo, algo muy alto, pero siempre más bajo que Dios.

Dos caminos pueden seguirse para hacer esa prueba : a) considerar el orden como *natural, intrínseco a las cosas, identificado con su naturaleza* ; b) aplicar la doctrina de la imposibilidad de un proceso infinito en la subordinación de causas.

(72) Si en la base de la prueba entrasen también los intelectivos, entraría el hombre. Pero es evidente que el hombre encuentra muchos casos de orden o finalidad en que no ha intervenido lo más mínimo ; no hace el orden, sino que conoce el que encuentra ya establecido ; queda, pues, la necesidad de poner una causa distinta o extraña a todas las cosas del universo para justificar ese orden. Cómo, además de no imponer en muchos casos el orden a él extrínseco, tampoco puede imponer el hombre el orden intrínseco de su propio intelecto a la intelección, lo vamos a ver en seguida.

a) El orden que aparece en los seres no es algo añadido extrínsecamente, es algo que se identifica con la realidad operante; por eso, sólo puede ser explicación suficiente de ese orden aquello que sea suficiente explicación de las naturalezas, del ser mismo. (Se tiene así necesidad, no de una inteligencia cualquiera, sino de una inteligencia productora, creadora, que explique a la vez el orden natural y la cosa con que ese orden está identificado.

Este procedimiento, válido sin duda alguna, tiene el inconveniente de que mezcla la quinta vía con otras. Lo cual conviene evitar, especialmente desde el momento en que hay quienes afirman la insuficiencia de la quinta, aislada, para probar la existencia de Dios; sería admitir implícitamente esa afirmación, mientras lo que se debe hacer es afirmar, y probar, la suficiencia.

Un autor tomista de nuestros días se refiere a este punto del siguiente modo: «Hay que cuidarse, empero, de no precipitar el movimiento racional y, puesto que hablamos de dirección, dirigirlo bien: quiero decir, dirigirlo por la quinta vía tomista. Porque se ve uno tentado a seguir este razonamiento: la ordenación de la vid a la producción de la uva se explica por la naturaleza de la vid, y ésta por Dios. Y la tentación no ha sido rechazada por algunos autores. De esta manera la quinta vía concluye en la tercera y por ella sigue. Sin negar la validez de un argumento así construído, sí ha de decirse que no es el razonamiento que sigue Santo Tomás para llegar a Dios por la quinta vía. Tenemos que mostrar que la dirección al término es causada, y no precisamente por la naturaleza del ser sujeto del movimiento, acción u operación cuya dirección consideramos, sino por otro. Esta mostración es fácil cuando se trata de seres que carecen de conocimiento, *scilicet corpora naturalia* (y tal vez por eso partió de ellos Santo Tomás); algo menos, pero no imposible, cuando se trata de seres cognoscentes e inteligentes» (73).

Algunos, no contentos con marcharse hacia otras vías, introducen la noción de creación (pues creen que mientras no se muestre el Creador bajo su propio aspecto, no se ha demostrado la existencia de Dios). Pero nos parece que eso desnaturaliza aún más el proceso tomista; la creación es noción que viene después, en un segundo tiempo; el primero es de subida a Dios desde las cosas creadas; el segundo, de

(73) ANGEL GONZALEZ ALVAREZ, *Teología Natural*, p. 304.

descenso desde Dios a las cosas ; en el primero se tienen las vías, y en el segundo está la creación. Santo Tomás, en el artículo anterior al de la demostración de la existencia de Dios, advierte que «ex quocumque effectu potest manifeste nobis demonstrari causam esse». Si el efecto es que haya orden, la causa aparecerá como ordenadora, o sea como productora del orden, no de la cosa.

b) Vamos, pues, a seguir el segundo camino, que no encontrará en su término inmediato a Dios como creador, ni como inteligencia productora de las cosas, sino como inteligencia ordenadora y no ordenada por otra (74), identificada con su intelección, permaneciendo así en las nociones empleadas hasta ahora. Que no se llegue explícita e inmediatamente a Dios como creador o como omnipotente o como óptimo, no interesa, porque aquí no se trata de la naturaleza (de «quid sit»), sino de la existencia (de «an sit»); y basta que se demuestre la necesidad de que haya un ser con un atributo divino, para poder afirmar que ese ser que debe existir es Dios. Por eso, añade Santo Tomás a las palabras poco antes citadas: «Sic ex effectibus Dei potest demonstrari Deum esse; licet per eos non perfecte possimus eum cognoscere secundum suam essentiam».

Esa inteligencia, demostrada única causa posible del orden existente en algunos seres, ¿es su misma intelección, es inteligencia subsistente? No hay todavía por qué afirmarlo, pues sólo se ha probado la necesidad de que exista una inteligencia extrínseca al mundo y productora de su orden; ésta sí podemos y debemos afirmarla.

Pero he aquí que eso no basta. Una inteligencia que no se identifica con el acto de entender, es potencial para entender y está, por consiguiente, transcendentamente ordenada a ese acto, en lo cual tenemos otra vez un orden que explicar. Según consta, sólo una inteligencia puede ser su causa. ¿Lo será, en este caso, la misma inteligencia que es potencia para entender? No, es absolutamente imposible; el ordenar a un fin (en este caso, al acto de entender) no se puede hacer sin el conocimiento actual de ese fin, la ordenación ya supone acto de entender. Pero cuando en un mismo sujeto hay acto y potencia

(74) GUIDO MATTIUSI, S. J., *Sulle «cinque vie» di S. Tomaso*, en «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», V (1913), p. 71, dice: «Nuestro crítico reduce la prueba quinta a la tercera, porque también la quinta supone que la disposición de las cosas es contingente. No importa... De suyo, el concepto de necesidad no lleva directamente a la inteligencia; en cambio, el orden conduce a ella ante todo y de suyo. Por consiguiente, es errada y fuera de lugar la idea de reducir las cinco vías».

de ese acto; la potencia precede al acto; por eso, antes de que esa inteligencia esté en acto de entender y pueda hacer algún orden, tiene que estar en potencia; es decir, sólo conoce y puede poner algún orden después que ella está ordenada a entender, o sea, en potencia para entender. Si ella misma se ordenase a entender, tendríamos el absurdo de que antes de llegar al acto de entender ya entendía, pues ponía un orden (que es acto de inteligencia); o sea, antes de ser acto, era acto. Luego una inteligencia que no se identifica con la intelección, sino que se distingue realmente del acto de entender, importa un orden que, como todo orden, es producido por una inteligencia. Pero no por la misma de cuyo orden se trata; luego por otra distinta de ella.

De ésta vuelve a ponerse la cuestión: ¿es idéntica a su entender, se identifica con su intelección? Si la respuesta es afirmativa, esa inteligencia es divina, ya tenemos la existencia de Dios como inteligencia ordenadora. Si la respuesta es negativa, de nuevo estamos en presencia de una potencia para entender, tenemos otra vez un caso de orden que explicar: el de esa inteligencia-potencia al acto de entender. No pudiendo ser esta misma inteligencia la causa de ese orden, habrá que poner otra. Y surge una vez más la cuestión.

Y otras veces más podrá ponerse, pero no infinitas veces; poner un proceso infinito es tanto como negar toda explicación; con él quedan sin explicar todas las inteligencias-potencia, desde la primera que apareció. Porque cada una de ellas sólo ha podido ordenar en virtud de la ordenación que antes hubo en ella por otra inteligencia precedente, de modo que ésta tiene razón de causa o principio. Poner proceso infinito es decir que, por ese lado, no hay fin o límites; o sea, que *no hay* una inteligencia que sea *principio*. Y decir que no hay principio o causa es, a estas alturas, un absurdo, puesto que estamos tratando de inteligencias en que hay razón de efecto (y también la había en el orden que a ellas nos llevó); *es negar la causa de algo que es efecto*. Siguiendo, pues, ese camino del proceso infinito, nos quedamos sin explicación.

Luego hay que poner proceso finito. Pero tampoco podemos detenernos en una causa o principio que sea inteligencia-potencia, pues quedaría ésta sin explicación y, consiguientemente, tampoco la tendrían las anteriores, ni la tendría el orden de que se había comenzado.

Luego habremos de llegar, y ahí detenernos, a una inteligencia en que no haya orden a entender o potencia de intelección, es decir,

a una inteligencia que sea acto, a una inteligencia-intelección. Y si no queremos volver a encontrarnos con el problema de tener que explicar un ordenamiento, habrá que identificar ese obrar intelectual con todo el ser a que se atribuye, y así tendremos que ese ser es el mismo acto de entender, lo cual es tanto como decir que estamos en presencia de una inteligencia subsistente, de un acto puro.

En resumen: la existencia del orden exige, inmediata o mediata-mente, la existencia de una inteligencia-intelección, de una inteligencia subsistente. Luego existe esa inteligencia subsistente, puesto que existe el orden.

C) ESA INTELIGENCIA ES DIOS

¿ Hemos llegado al final de la vía? Puesto que el objetivo propuesto era probar la existencia de Dios, la respuesta será negativa si negamos que la inteligencia subsistente, cuya existencia se ha demostrado, se identifica con Dios y será afirmativa en el caso de que haya identificación.

1) *Identidad de inteligencia subsistente y Dios.*

Pues bien; afirmamos que esa inteligencia es Dios. El fundamento para hacer la afirmación es que los atributos o propiedades que a esa inteligencia corresponden son tales que conducen a hacer esa identificación.

a) *Única, infinita.* Una inteligencia que no es sino entender, es decir, subsistente, sin mezcla de potencia, tiene que ser única e infinita, pues no se da lo que podría multiplicarla y limitarla, la potencia, como lo indica el decir que es subsistente. Es doctrina clarísima en el sistema aristotélico-tomista, expresada en la segunda tesis de las veinticuatro fundamentales tomistas: «Actus, utpote perfectio, non limitatur nisi per potentiam, quae est capacitas perfectionis. Proinde, in quo ordine actus est purus, in eodem non nisi illimitatus et unicus existit; ubi vero est finitus ac multiplex, in veram incidit cum potentia compositionem» (75).

b) *Infinitamente inmaterial y cognoscitiva.* La potencia más propiamente tal es la materia; por eso, la materia es lo primero que se

(75) Cf. *De ente et essentia*, cap. 5. (En edición Roland-Gosselin, Paris, 1948, p. 38-39).

ha de excluir en lo que sólo tiene razón de acto. Esa inteligencia es, por tanto, absolutamente inmaterial. Y siendo la inmaterialidad raíz del conocimiento, por esta parte nada se opone a que éste sea infinito. Pero no sólo excluimos la materia, sino toda potencialidad. Luego hemos de afirmar que esa inteligencia conoce actualmente todo. Si algo no conociese de hecho, lo más que podríamos decir es que podía conocerlo; o sea, afirmaríamos que tenía potencia para conocerlo, lo cual está en contradicción con carecer de toda potencia.

c) *Trascendente*. Lo que tiene esos caracteres es trascendente y realmente distinto del mundo. Esa subsistencia, esa cualidad de acto puro, esa infinitud, son propiedades que no convienen a los seres mundanos; tenerlas es colocarse sobre estos seres por la elevación de la propia naturaleza. Porque hay que afirmar la excelencia y subsistencia de una naturaleza, no sólo de una inteligencia, desde el momento en que se ha probado que ésta es subsistente; la subsistencia en el obrar supone la subsistencia en el ser. Si no se identifican ambas subsistencias, el entender sería como propiedad o facultad del ser, como perfección en él recibida; y entonces el ser se comportaría como potencia y sería razón de limitación; así, no habría inteligencia subsistente, independiente, sino recibida y dependiente; ni habría acto puro, sino acto con potencia; ni conocimiento infinito y perfectísimo, sino finito y con alguna imperfección.

d) *Providente*. Esa inteligencia suprema dirige, al menos mediatamente, todos los seres a sus respectivos fines, pues ya hemos visto cómo aparece en la cumbre de las inteligencias, de modo que éstas son las primeras ordenadas, aunque después también ellas ordenen, en virtud de su propia ordenación a entender. Ahora bien, ordenar y dirigir las cosas a sus propios fines es lo que se significa cuando se dice providencia; luego hemos de concluir que otro carácter de esa inteligencia es ser providente.

e) *Hacedora de las cosas*. Estando las inclinaciones de las cosas o tendencias a sus respectivos fines, identificadas con ellas, ya que esas tendencias se hallan en lo más íntimo y el orden a los fines es conatural y espontáneo, lo que es causa y tiene dominio de las tendencias, es causa y tiene dominio de las cosas; lo que pone las tendencias, pone la cosa. Por consiguiente, de la inteligencia productora del orden hay que afirmar que es creadora de las cosas ordenadas, pues las ordena por medio de los mismos principios naturales e intrínsecos

de las cosas, no de modo violento ni extrínseco, sino connatural y suavemente.

Llegamos, pues, también nosotros a afirmar en el término de la vía al Hacedor de las cosas; pero no recurriendo a otra vía, a la mitad del camino, ni tampoco como *la formalidad* directa e inmediata que se alcance *examinando el orden*.

f) De esta inteligencia hay que afirmar los atributos que aparecen en el término de las otras vías con que se demuestra la existencia de Dios. Ya hemos visto cómo insensiblemente se ha identificado con el término de la segunda; fácilmente se hace lo mismo con el término de las otras. Pero vamos a dejarlo, pues nos interesa más considerar otro punto.

2) Valor de la prueba.

Llega así la quinta vía a probar la existencia de una inteligencia a la que convienen atributos divinos. (Kant, y los que le siguen o imitan, se detienen demasiado pronto, sin ningún examen; no recorren todo el camino, no llegan al término de la vía; no es extraño que, a lo más, encuentren un arquitecto o demiurgo). Se trata de explicar el orden y hace falta una inteligencia; pero se dice que no basta una inteligencia-potencia, precisamente porque no es suficiente explicación del orden existente; por eso hay que llegar a una inteligencia-intelección. Y ya no se sale de aquí; examinar qué implica una inteligencia de esa naturaleza no es salir, es entrar más en ella, es profundizar en el conocimiento de lo mismo. Este examen es el que lleva al conocimiento filosófico de Dios; para Santo Tomás, el no hacerlo es quedarse en un conocimiento vulgar, del hombre de la calle. Dice así el Doctor Común: «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. Quis autem vel qualis vel si unus tantum est ordinator naturae, nondum statim ex hac communi consideratione habetur; sicut, cum videmus hominem moveri et alia opera agere, percipimus in eo quandam causam harum operationum quae aliis rebus non inest, et hanc causam animam nominamus, nondum tamen scientes quid sit anima, si est corpus, vel qualiter operationes praedictas efficiat» (76).

(76) *Summa contra Gentes*, III, 38, prologo.

Y quede bien claro que es este examen del término de la vía el que nos manifiesta que la inteligencia, cuya existencia se ha demostrado, es Dios. No hay que salir de la vía para ello. Por eso no pueden admitirse aquellas palabras de Descoqs, que antes vimos, y que, en definitiva, no son otra cosa que la posición kantiana y negar validez a esta vía: «*terminus ad quem*: primo supremus erit ordinator, hoc est, causa per se intelligens, non vero immediate Creator, ens infinitum perfectionè, scilicet Deus. Hunc, ut Ens necessarium, affirmabimus mediante recursu ad argumentum ex contingentia»... «*Libenter conceditur prior, nempe, dialecticam finalitatis non aptam esse quae demonstrationem Dei apodicticam per se solam supeditare valeat*» (77). Las últimas palabras nos dan la razón de cuanto antes afirmábamos: esta posición niega validez a la quinta vía.

Y estando así las cosas, de ningún modo pueden admitirse las palabras que poco después añade: (haec positio) «*ea est certo certius quam S. Thomas in sua quinta via supponit et quidem legitime*». Véase cómo un autor tomista dice exactamente lo contrario, y cómo fundamenta su doctrina: «No falta quien piense que no todas las vías del Angélico Maestro tienen valor propio e independiente para demostrar la existencia de Dios. Algunos negaron valor demostrativo a tres de estas vías (1.^a, 2.^a y 4.^a); otros afirman lo propio de la cuarta vía; y tal hay que llega al extremo de decir que ninguna de las vías, por sí sola, es concluyente, sino que son como partes integrales de un argumento total, sólo el cual tiene fuerza demostrativa. Los que se expresan de esta manera, demuestran no haber llegado al fondo del pensamiento de Santo Tomás. Sin ningún género de duda, para el Angélico Doctor todas y cada una de las vías son apodícticamente demostrativas; lo cual no sólo se infiere ser así del examen de los principios en los cuales se funda cada una de ellas, sino también de un hecho que nos complacemos en registrar aquí, y es que Santo Tomás, en el resto del tratado de Dios Uno y en el de Dios Creador, hace uso indistintamente de una u otra vía, según mejor le convenga para lo que intenta demostrar. Decir que alguna de las cinco vías no es concluyente o demostrativa equivale a dejar en el aire parte de la Teodicea tomista» (78).

(77) *Praelectiones Theologiae...*, p. 353.

(78) FRANCISCO P. MUÑIZ, O. P., *Introducción a la 2.^a cuestión de la Suma Teológica*, edición bilingüe B. A. C., Madrid, 1947, p. 114-115.

Y a oponerse, no sólo a eso que diríamos el espíritu de la doctrina del Angélico, sino también a su expresión literal: «*Deum esse quinque viis probari potest*». Es contra sus afirmaciones tajantes, puestas al fin de cada vía (empezando por la primera, cuando aún no habló de contingencia y necesidad), de que lo demostrado es Dios. Concretamente, en la quinta, sin hablar de contingencia, creación, etc., concluye: «*ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem; et hoc dicimus Deum*».

Prosigue Descoqs afirmando que su doctrina, además de ser la del Doctor Común, «ab innumeris scholasticis admittitur, inde a Cajetano». Examinemos también esta segunda afirmación. Las palabras de Cayetano, en el lugar que Descoqs cita, son éstas: «*Circa has rationes in communi, advertendum est diligenter quod possunt afferri ad duo. Primo, ad concludendum illud ens incorporeum, immateriale, aeternum, summum, immutabile, primum, perfectissimum, etc., quod et quale Deum tenemus esse. Et sic istae rationes habent plurimum disputationis, eo quod prima via, ut in I Contra Gentes, c. 13, dicitur, non ducit ad motorem magis immobilem quam sit anima intellectiva; secunda autem, ut dicit Averroes, non ducit nisi ad corpus caeleste et ejus motorem; reliquarum quoque nulla magis sursum ducere videtur. Et ad hoc intentum non afferuntur hoc in loco hae rationes, ut nunc nunc patebit. Alio modo afferri possunt ad concludendum quaedam praedicata inveniri in rerum natura, quae secundum veritatem sunt propria Dei, non curando quomodo, vel qualiter sint, etc. Et ad hoc intentum hic afferuntur; et sunt fere nihil difficultatis habentes secundum philosophiam. Et ut melius intelligatur quod dicimus, singulatim explanando dicitur... Et similiter quintae viae, ex gubernatione, sat est ducere ad primum gubernatorem per intellectum, quicumque sit ille. Omnia enim haec praedicata, scilicet movens immobile, primum efficiens, necessarium non ex alio, maxime ens, et primum gubernans intelligendo, sunt secundum veritatem propria Deo; et ideo, concludendo haec inveniri in rerum natura, concluditur directe, quasi per accidens, quod Deus est, idest, Deus, non ut Deus, sed ut habens talem conditionem, est; et consequenter ipsum substratum, scilicet Deus, ut Deus, est» (79).*

Es de suponer que las locuciones de Cayetano en que el P. Descoqs ha creído encontrar su doctrina, son aquellas en que dice: «sat

(79) In I, 2, 3, n. 3.

est ducere ad primum gubernatorem per intellectum, quicumque sit ille»; «concluditur directe, quasi per accidens, quod Deus est, idest, Deus, non ut Deus, sed ut habens talem conditionem, est».

No parece la cosa tan clara. Puede muy bien interpretarse diciendo que por estas vías no se llega a demostrar la existencia de Dios en su íntima naturaleza, sino sólo bajo un aspecto determinado, bajo una formalidad propia de cada vía, bajo un predicado o atributo especial, aquel que corresponde al punto de partida de la vía y a su proceso, pero esos atributos o predicados demostrados son en verdad divinos: «sunt secundum veritatem *propria Deo*»; y, por consiguiente, lo que se ha demostrado existir realmente es Dios y sólo Dios.

Cayetano, que en ese pasaje distingue dos objetivos que pueden intentarse en la demostración, es también el que distingue entre «cognoscere quidditatem» y «cognoscere quidditative», cuando dice: «Nota quod aliud est cognoscere quidditatem seu cognitio quidditatis, et aliud est cognitio quidditativa seu cognoscere quidditative. Cognoscit enim leonis quidditatem quicumque novit aliquod ejus predicatum essenziale. Cognoscit autem quidditative non nisi ille qui omnia praedicata quidditativa usque ad ultimam differentiam novit» (80).

Nótese, además, que Cayetano dice eso de las cinco vías; si no se llega a Dios con ellas, está más avanzado que el P. Descoqs, pues habría que decir, sencilla y llanamente, que con ninguna de ellas probaba Cayetano la existencia de Dios, mientras el ilustre filósofo suabeciano admite una (a la cual quiere reducir las demás, para hacerlas probativas), la de la contingencia a un Ser necesario. ¿Será ese el pensamiento del Cardenal? Por nuestra parte, tenderíamos a negarlo y a decir que Cayetano demuestra la existencia de Dios por las cinco vías, sin requerir que el término «ad quem» sea «immediate creator», pues sería hacer en cada vía toda la teodicea y confundir el «an sit» con el «quid» y el «quomodo sit».

Esta interpretación nos parece estar conforme con la que dan otros autores. Por ejemplo, Buonpensiere escribe: «Per argumenta praeposita nos nolumus demonstrare *quid sit Deus*, nec quod Deus sit *solummodo* ornatus illis quinque attributis, aut quod sit unus et non multiplex. Nec etiam intendimus demonstrare quod *exstat realiter Deus acceptus sub ratione propriissima Deitatis*. Haec omnia sunt omnino

(80) In «*De ente et essentia*», c. VI, q. 15, n. 124 (edit. Laurent, Taurini, 1934).

aliena a praesenti nostra investigatione. Sed *intendimus concludere quod existat realiter Deus*, qui analogice ex creaturis a nobis cognoscitur sub ratione *minus propria* primi motoris immobilis, primi efficientis, absolute necessarii, primi entis, et rectoris totius mundi; infra autem videbimus ceteras perfectiones divinitatis. *Audiatur Cajetanus...*» (81). Y esto no es negar que se pruebe verdaderamente la existencia de Dios; si hubiese duda, de ella sacarán estas palabras que el mismo autor escribe dos páginas más adelante: «illa argumenta invictissima adhuc sunt pro vere philosophantibus, ut jam exposuimus, ad demonstrandum Deum realiter existere. Ceterum *nota temeritatis* non careret ille philosophus, qui quinque superiora argumenta despiceret pro demonstranda reali Dei existentia» (82).

No es en ese modo de hablar donde Cajetano queda corto. Es otra expresión suya la que ha resultado menos aceptable y ha sido reprendida, a saber: «concluditur, directe, *quasi per accidens*, quod Deus est». A ésta se opone Báñez, diciendo: «Cajetanus in hoc articulo dicit rationes istas quasi per accidens concludere Deum esse, scilicet quod invenitur primus motor, quod est praedicatum Dei secundum veritatem. Haec tamen sententia falsa est. Et *probatur primo*: nam vel praedicata quae hic de Deo concluduntur, sunt propria Deo, vel communia sibi, et corpori caelesti, vel motori ejus. Si primum, ergo male dicit Cajetanus per has rationes non concludi motorem magis immobilem, quam anima intellectiva vel forma caeli. Si secundum, ergo non concludunt aliqua praedicata, quae secundum veritatem sunt propria Deo; siquidem communia non sunt propria. Confirmatur: nam si hoc commune tantum concluditur, sequitur, neque etiam per accidens istas rationes probare Deum esse... *Secundo*: nam praedicata quae in ceteris rationibus probantur de Deo, non possunt alteri ab ipso competere; v. gr., esse primum efficiens, ens non ab alio, ens omnium perfectissimum; ergo directe istis rationibus probatur Deum esse. Ita sentiunt Capreolus, in I, dist. 3, q. 1, et Ferrariensias, I Cont. Gent., cap. 13, circa secundam rationem D. Thomae» (83).

Cual sea el valor que Báñez, por su cuenta, concede a la quinta vía del Angélico, aparece en estas palabras: «Haec autem tria sunt quae D. Thomas hic demonstrat de Deo... in quinta vero, Divinitatem

(81) *Commentaria in I P. Summae Theologiae*, p. 127.

(82) *Ibidem*, p. 129.

(83) *Scholastica commentaria in I Partem Summae Theologiae Sti. Thomae Aquinatis*, q. 2, a. 3 (p. 114-115 en edic. Luis Urbano, Madrid-Valencia, 1934).

per viam excellentiae... Ad primum argumentum itaque respondetur, quod licet omnes illae rationes simul sumptae non probent immediate et explicitè, Deum esse, et multo minus Deum esse illud ens perfectissimum, quo perfectius quid excogitari nequit (hoc enim reservatum ad probandum in sequentibus quaestionibus) nihilominus rationes illae efficacissime probant quod in rerum natura reperiuntur perfectiones quaedam, et proprietates, quae alteri quam Deo nequeunt competere; et ex consequenti virtualiter et implicite probant Deum esse» (84).

Parece que podemos concluir, pues, que según Santo Tomás y Cayetano (y otros), la quinta vía demuestra la existencia de Dios, aunque Descartes crea que opinan de otro modo. Para penetrar mejor en el pensamiento del Aquinate y apreciar a qué término quiere llevar sus pruebas, será bueno comparar el texto de las vías con el contexto. Pues bien; en el artículo precedente ha escrito: «Cum (enim) effectus aliquis nobis est manifestior quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causae. Ex quolibet autem effectu potest demonstrari propriam causam ejus esse (si tamen ejus effectus sint magis noti quoad nos); quia, cum effectus dependeant a causa, posito effectu necesse est causam praexistere. Unde Deum esse, secundum quod non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos». Es de suponer que esto lo tiene presente en el artículo siguiente, cuando pone las cinco vías; de hecho, comienza por los efectos, en cuanto nos son conocidos (certum est enim et sensu constat aliqua moveri in hoc mundo; invenimus... videmus...). Al concluir: et hoc omnes intelligunt Deum... quod omnes dicunt Deum... et hoc dicimus Deum... habrá de entenderse que, en efecto, es Dios lo que ha probado, y en cuanto causa de aquello que se presentó como efecto; es decir, que habrá realizado lo que, y como, se proponía realizar. En cambio, que se haya de demostrar sin más que es creador, no lo afirma. Más todavía, se ve que no lo exige cuando dice que basta con menos, si sólo se trata de probar la existencia: «Per effectus non proportionatos causae, non potest perfecta cognitio de causa haberi; sed tamen ex quocumque effectu potest manifeste nobis demonstrari causam esse, ut dictum est. Et sic ex effectibus Dei potest demonstrari Deum esse; licet per eos non perfecte possimus eum cognoscere secundum suam essentiam» (85).

(84) Ibidem (p. 114 y 115 de la citada edición).

(85) I, 2, 2, ad tertium.

Habla Santo Tomás de causa propia. Causa propia, como puede verse en el mismo Angélico (86), y según la concepción corriente en los escolásticos, interpretando a Aristóteles, es la que causa *per se primo*; es decir, la esencial o necesariamente requerida (por oposición a la *per accidens*) y además inmediatamente requerida (por oposición a causa *communis seu universalis*). Pues, cuando se trata de explicar o justificar el orden, la causa propia (necesaria e inmediata) no es el creador o el ser necesario o algo semejante; eso será la última causa (mediata—*secundum rationem*—y universal). El P. Garrigou-Lagrange ha escrito a este propósito: «Muchos autores, cuando exponen la prueba de la existencia de Dios, se remontan a una causa no inmediata; su demostración no concluye con rigor. ¿Se trata, por ejemplo, de explicar la existencia del orden en el mundo? No hace falta afirmar ya la existencia de un ser sumamente perfecto, sino solamente la de una inteligencia ordenadora o causa propia de ese orden» (87). A continuación cita a Cayetano, lo cual parece decir que su interpretación coincide con la que propusimos antes.

Después se puede hacer mucho más; tanto se puede hacer, que el paso de la cuestión «an sit» a la «quid sit» resulta insensible en muchos casos. Es aleccionador a este propósito considerar cómo los autores proponen de modos tan distintos la división de la teología natural. El mismo Garrigou-Lagrange escribe un poco más adelante: «Queda todavía por mostrar que esos cinco predicados no pueden tener por sujeto un cuerpo (q. 3, a. 1), ni tampoco un ser compuesto de esencia y existencia, como lo es un espíritu finito, sino que sólo pueden pertenecer a quien es el *Ser mismo, Ipsum esse subsistens* (q. 3, a. 4). Las pruebas de la existencia de Dios sólo acaban con este artículo, clave de todo el tratado de Dios uno y del de la creación. De que Dios es el Ser subsistente se deducirán todos los atributos divinos...» (88).

No hace falta, según eso, que al final de la quinta vía aparezca un ser creador, como pretende Kant, con el pretexto de que si no, habremos de declararlo sólo arquitecto o demiurgo; ni el ser necesario, como exige el P. Descoqs, alegando que sin ello no habrá prueba. En el primer caso, tendríamos ya la noción de creación cuando aún nos faltaba la clave para entenderla; en el segundo, estábamos confundiendo

(86) Cf. I, 8, 4; 45, 5; 104, 1.

(87) *Dieu...*, p. 81.

(88) *Dieu...*, p. 82.

la quinta vía con la tercera. Y en ninguno de los dos aparecía la causa propia del orden, que es lo que había que probar. Cuando aparezca la causa propia, aunque parezca poco, habrá rigurosa demostración.

En cambio no la habrá si no aparece clara la condición de efecto o causado que tiene aquello tomado al principio de la vía, o si no se insiste en la necesidad de que haya causa adecuada de ese efecto. No hace falta considerar muchos hechos, o hechos grandes, muchas cosas o cosas grandes; basta un hecho o una cosa, todo lo pequeña que se quiera, con tal de que tenga, y veamos que tiene, carácter de causada. Aplicando el principio de causalidad, llegaremos a su causa. Esto es lo que da valor a la prueba, lo que la hace rigurosamente filosófica.

Hay quien tiene que andar usando superlativos y haciendo suposiciones, porque si no la argumentación no le da lo suficiente, para poder llegar a la conclusión de que la inteligencia requerida por el orden del mundo es Dios. Pero es por haberla seguido mal. Véanse estas frases: «Argumenta physica imprimis id spectant, ut, qui disquisitiones metaphysicas ob earum indolem universalem et abstractam minus capere valent, quaedam habeant intellectu facillima et sensibus proxima, quibus ad aliqualem Dei scientiam perducantur... Is, igitur, est specialis fructus argumenti teleologici, ut constet mundum non casu et temere, sed intellectu et consilio esse ordinatum... Hoc unum si effecimus, reliqua, quibus natura Dei accuratius describitur, nullam *practice* difficultatem habent... Sapientia, quae res hujus mundi ordinavit, est omnino magna et excellentissima... Quis non mirabitur summum illum mathematicum, *perfectissimam illam scientiam*? Praeterea architectus mundi peritissimus erat in chimia, physica, biologia, omnibus scientiis... Quis non miretur *tantam mentis capacitatem*?... Quis non venerabitur hanc *eximiam sagacitatem*?... Justa est praesumptio intellectum hunc esse omniscium. Nulla enim ratio affertur, cur ulla ab eo, qui tam multa novit, scientia excludatur. Intellectus autem omniscius, quum sit infinitus, non potest esse nisi in ente, quod est infinitum et a se. Sapientia illa summa mundum gubernare et disponere non potuit, nisi ejusdem fuit creatrix» (89). Se propone una prueba que diríamos «el argumento para pobres», no capaces de argumentos auténticos; resuelve dificultades prácticas; presume que debe tratarse de un intelecto omnisciente y, por tanto, infinito; sin

(89) JOSEPHUS HONTHEIM, S. J., *Institutiones Theodicae*, Friburgi Brisgoviae, 1893, p. 177-178.

duda, es un intelecto creador, es Dios. Todo lo cual, como lectura espiritual, es edificante ; como argumento filosófico, deficiente ; como exposición de la quinta vía (el libro está escrito «secundum principia S. Thomae Aquinatis», al decir del título), absolutamente inadecuado.

Nos parece que todas estas posiciones tienen el defecto de no seguir por la quinta vía, por la cual habían comenzado, porque o se quedan a mitad de camino o se marchan por otro ; y que, siguiendo hasta el final por la quinta, se llega a un atributo divino, suficiente para afirmar que el ser de que se trata es Dios. Porque no hace falta, lo diremos una vez más, para poder afirmar esa identidad, conocer, en ese término a que se ha llegado, todos los atributos, o conocer al menos el de creador o el de ser necesario. Lo declarábamos antes doctrina del Angélico, exponiendo cómo exige sólo llegar a la causa propia de lo presentado como causado.

La misma idea se encuentra, indicada bajo otro aspecto, en el siguiente pasaje del Doctor Común : «Deus non solum cognoscitur in effectu justitiae, sed etiam in aliis suis effectibus ; unde, dato quod ab aliquo non cognoscatur, ut justus, non sequitur quod nullo modo cognoscatur» (90). Paralelamente podríamos decir : aunque todavía no sepamos si un ser es creador, si conocemos de él que es el acto puro de entender, ya podemos afirmar que es Dios. Porque se trata de un atributo divino, y además de un atributo en que vemos estar otros implícitamente. Y eso sí conocemos por la quinta vía, bien seguida y llevada hasta el final.

FELIX FDEZ. DE VIANA, O. P.

(90) *De Veritate*, q. 10, a. 12, ad decimum in secunda serie responsionum.