

"CUARTA VIA" Y CAUSALIDAD EJEMPLAR

Empezaré pidiendo perdón, por tratar, después de cuanto se ha escrito, del argumento para probar la existencia de Dios que Santo Tomás propone como *cuarta vía*; excusándome, aparte de reconocer mi osadía, haré lo que parece haberse convertido en norma cuando se toca este punto, ya que es corriente en los autores comenzar a considerarlo diciendo que no debieran hacerlo. Y para alcanzar más fácilmente el perdón, procuraré hablar poco, dejando que hablen más otros.

Antes no fue la cuarta vía tema especialmente preferido por los filósofos; ha sido en los últimos tiempos cuando se ha puesto de actualidad.

El P. Francisco Pérez Muñiz señala lo primero y la razón de que así haya sido, cuando escribe: «Es cosa, a primera vista muy extraña, que, habiendo sido las vías de Santo Tomás blanco de tantos ataques venidos de muy diversos campos, la cuarta vía apenas haya suscitado recelo ni sospechas por parte de cuantos se empeñan en demoler todo camino que filosóficamente lleve a Dios. Este raro fenómeno tiene fácil explicación si pensamos que la cuarta vía ha sido preterida casi por completo por los mismos escolásticos, incluso tomistas. No es fácil determinar cuál haya podido ser el motivo de este silencio. Como no les preocupaba mayormente la cuestión de la existencia de Dios, verdad en su tiempo comúnmente admitida, no se detuvieron a hacer un estudio a fondo de las cinco clásicas vías de Santo Tomás, y, acaso, por esto mismo no vieron toda la riqueza de contenido que había encerrada en ellas, y muy particularmente en la que es objeto de nuestro estudio. En una palabra, si la cuarta vía no fue más impugnada, es porque fue casi desconocida» (1).

(1) FRANCISCO P. MUÑIZ, O. P.: *La «cuarta vía» de Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios*, en *Revista de Filosofía*, III (1944), 430. El artículo abarca pp. 383-433 y prosigue en IV (1945), 48-101.

Para que el lector no haya de creer, por nuestra palabra, que ahora es tema preferido, ni tenga que molestarse en consultar bibliografía, pondré el testimonio de algunos autores.

Empezaré por el de un monje, Dom Chambat: «Invitados a exponer nuestra opinión acerca de la «cuarta vía» de Santo Tomás... con gusto respondemos a la petición, a pesar de nuestro fundado temor de no aportar nada verdaderamente nuevo o luminoso a un tema tan controvertido» (2).

Otro autor bien conocido, Geny, dice: «De los cinco argumentos de la *Suma* para probar la existencia de Dios, el cuarto es probablemente el que ha sido más estudiado; su carácter estrictamente metafísico y su conexión con los principales principios de la ontología tomista atraen la atención de quienes se dedican con gusto a altas especulaciones» (3).

Oigamos a Bonamartini, del cual nos ocuparemos después ampliamente: «La *cuarta vía* ha alcanzado en estos últimos tiempos una especie de celebridad a causa de que, aunque Santo Tomás fué, como es sabido, seguidor de Aristóteles, y con Aristóteles desechó teorías fundamentales de Platón, esta vía es considerada generalmente de origen platónico. Por ello, algunos comenzaron a querer establecer la verdad, o parte de verdad, de ese origen; y, como suele ocurrir, detrás vinieron otros con artículos y tratados exponiendo su opinión, y discutiendo y confutando la de los anteriores» (4).

Por fin, el testimonio de un seglar y español, el catedrático de Metafísica de la Universidad Central, González Alvarez, que escribe: «Ninguna vía tomista de la existencia de Dios ha sufrido la tortura de tantas interpretaciones diferentes como la que estamos examinando. Es, tal vez, porque la cuarta vía presenta un carácter marcadamente metafísico. Casi todos sus puntos han sido objeto de fuertes controversias, sobre todo en la filosofía de nuestro siglo» (5).

(2) LUCIEN CHAMBAT, moine de Saint-Wrandille, *La «cuarta vía» de Saint Thomas*, en *Revue Thomiste*, 33 (1928), 412. El artículo ocupa las pp. 412-422. *Los textos no latinos los ponemos en lengua española.*

(3) PAUL GENY, S. J.: *A propos des preuves thomistes de l'existence de Dieu*, en *Revue de Philosophie*, 31 (1924), 591. El artículo comprende las pp. 575-601.

(4) UGO BONAMARTINI: *La «Cuarta Vía» di S. Tommaso d'Aquino*, en *La Scuola Cattolica*, III (1932), 17. El artículo está en las pp. 17-25. Otro trabajo, conferencia y debate, *De quarta via S. Thomae ad existentiam Dei demonstradam*, e. *Acta Pont. Academiae S. Thomae Aq. et Religionis Catholicae*, IV (1936-37), 108-132.

(5) ANGEL GONZALEZ ALVAREZ: *Teología Natural*. Tratado metafísico de la primera causa del ser. (Consejo Superior de Investigaciones Científicas), Madrid, 1949, pp. 292-293.

Fácil sería multiplicar las citas, pero no lo juzgamos necesario.

En cambio, es necesario manifestar la sorpresa de que, cuando tantos ingenios se dedican a exponer esa argumentación, en serio, sin ánimo de perder el tiempo o simplemente de pasarlo entretenido, venga un autor diciendo que todo eso no vale para nada, que están escribiendo en el agua, que buscan un tesoro inexistente, pues él ha descubierto que lo de la cuarta vía no tiene arreglo. Con este aire de iconoclasta se presenta Van Steenberghe, que (junto a otras muchas afirmaciones aventuradas) ha dicho: «La *cuarta vía*, por el contrario, es vulnerabilísima y no puede ser corregida sino modificando profundamente su estructura, hasta construir un argumento nuevo, que sólo lejanas analogías guarda con el texto de la *Suma Teológica*, y más lejanas aún con el texto paralelo de la *Suma contra Gentiles*» (6). Y como esto podría alguien entenderlo en el sentido de que algo se puede salvar, más adelante dice: «la *cuarta vía* est inutilisable» (7), no tiene arreglo posible, hay que sepultarla honrosamente.

Como no estoy de acuerdo con el canónigo belga, quiero advertir con toda claridad que voy a tratar precisamente de la cuarta vía de Santo Tomás, no de otros argumentos, más o menos parecidos, propuestos por algunos autores. Por consiguiente, hay que esforzarse por ver su pensamiento, poniéndose en «su caso», considerando sólo perfecciones puras, y entendiendo el ejemplo famoso del fuego y del calor como lo entendía él, aunque la física moderna no lo admita como realidad. Con lo cual está dicho que no dedicamos ni una palabra a interpretaciones como la de Le Roy, que no ha entrado en la mente del Angélico, o la de Descoqs, que para probar algo introduce la contingencia, o sea la tercera vía, con la cual ha abandonado ésta.

Será bueno recordar el texto, y ponerlo de modo que salte a los ojos la doble parte de que consta.

«Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile; et sic de aliis hujusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diver-

(6) FERNAND VAN STEENBERGHE: *Le problème philosophique de l'existence de Dieu*, en *Revue Philosophique de Louvain*, 45 (1947), 152. El artículo, que ocupa las páginas 5-20, 141-168, 301-313, reproduce las conferencias dadas en la Escuela de ciencias filosóficas y religiosas, de Bruselas, en 1946. En resumen, dice eso mismo en una *Comunicación* presentada al *III Congreso Tomista Internacional* y publicada en *Doctor Communis*, VII (1950), 237-241, con el título *Reflexions sur les «quinque viae»*. Y lo ha dicho en otras ocasiones.

(7) *Ibid.*, p. 168.

sis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est ; sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens ; nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur II Metaphys.

Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis ; sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur. Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cujuslibet perfectionis ; et hoc dicimus Deum». (*Summa Theologica*, I, q. 2. a. 3).

Queriendo exponer lo que ahí dice Santo Tomás, se presenta una extraordinaria variedad de opiniones ; la cuarta vía ha sufrido por esa razón una larga serie de torturas, de modo que se ha podido escribir : «A decir la verdad, si la *mente* de Santo Tomás ha sido otras veces mal captada por los neoescolásticos o neotomistas, a causa de prejuicios o por otra razón, aquí es absolutamente alterada. Se ha dicho y escrito sobre la *cuarta vía* lo que a todo trance se quería decir, resultando que el pensamiento sencillo y claro de Santo Tomás ha sido oprimido por el no sencillo ni claro de los comentaristas. Hay quien en esta vía ve a Platón sin Aristóteles, y quien encuentra a Aristóteles, pero no a Platón ; algunos introducen la causalidad donde no la hay, y no la consideran donde se encuentra ; éste la juzga de ejemplaridad, sin eficiencia, y aquél de eficiencia, sin ejemplaridad ; se han confundido las partes de la argumentación, que son dos, o se ha identificado la primera con la segunda, negando la importancia y el valor propios de cada una ; se ha confundido la materia de esta vía, ciertamente platónica, con el sentido aristotélico con que Santo Tomás tuvo que animarla ; e incluso se ha dado prueba de ignorar la naturaleza del silogismo científico, y, por ello, de la diversidad de sus premisas, de su conjunción y de su síntesis en la conclusión» (8).

Por todo eso es difícil clasificar las opiniones, pues mientras varias coinciden en algunos puntos, en otros hay divergencias ; sin contar con las contradicciones, más o menos explícitas, que en alguna ocasión se puede encontrar.

Aquí, dado el intento de considerar hasta qué punto interviene la causalidad ejemplar en la primera parte del argumento de Santo To-

(8) BONAMARTINI, art. cit. *La Cuarta Vía...*, *La Scuola Cattolica*, p. 17.

más (única que vamos a examinar), dividimos las posiciones en dos categorías principales, según que la afirmen como exclusiva o principal, o concedan mayor valor a la eficiencia.

Y como vamos a oponernos a los primeros, desde ahora se advierte clara y tajantemente que *no se niega la ejemplaridad; por el contrario, se afirma explícitamente*. Se niega su exclusividad y su principalidad, es decir, que la causa ejemplar sea la única o la principalmente usada y en virtud de la cual prueba el argumento en su primera parte.

No pretendemos examinar todos los autores, cosa imposible y que además sería inútil; veremos algunos, como representantes de las diversas posiciones. Serán modernos, pues ya está dicho que los antiguos no estudiaron mucho este argumento.

Sin embargo, ya en ellos se encuentra el germen de la diversidad, al dejar obscuro qué género de causalidad es el que ha de intervenir formalmente. Cayetano, por ejemplo, decía así: «Esse causam contingit in proposito dupliciter: scilicet effectivam proprie, vel exemplarem. Hoc in loco confuse assumitur esse causam; quoniam ad propositum non refert quali causalitate maxime ens, bonum, et verum sit causa esse, bonitatis, et veritatis ceterorum; esse enim causam sive exemplarem omnium horum, sive effectivam, proprium est Dei» (9).

La razón de la obscuridad es clara; nacía de una confusión o mala intelección, como nota el P. Muñiz: «Y ¿cómo se ha de entender el principio aristotélico: *Quod dicitur maxime tale in aliquo genere est causa omnium quae sunt illius generis*, que Santo Tomás hace suyo? Los Tomistas, ya desde Cayetano, se veían bastante embarazados para poder salvar la *universalidad* de este principio. Tomaban la palabra *genere* en todo su rigor, y de aquí nacían las dificultades. No veían cómo el hombre, por ejemplo, que es el más perfecto en el género animal, fuera causa de todos los demás animales. Para salvar el principio solían decir que era preciso entenderlo no sólo *de la causalidad eficiente sino también de la ejemplar*. *Quod est maxime in aliquo genere est causa eficiente o ejemplar, o eficiente y ejemplar al mismo tiempo, de las cosas que participan de ese género*» (10).

(9) *Commentaria in Summam Theologicam*, I, q. 2, a. 3, n. VII.

(10) *La cuarta vía de Santo Tomás...*, *Revista de Filosofía*, IV (1945), 75.

CUARTA VIA Y ARGUMENTO ONTOLOGICO

Nada diremos de quienes prueban la existencia de Dios sirviéndose de un argumento que, más o menos arreglado, es en el fondo el célebre «argumento ontológico» de San Anselmo, pero sin querer encontrarlo en la cuarta vía ; están fuera de nuestra cuestión y han tenido el acierto de no cargar su culpa al Angélico y de no intentar encontrar en él lo que no hay.

Pero otros, menos atentos, han hecho lo contrario y no se han dado por convencidos a pesar de cuanto se ha dicho para que no se cometa ese extravío. (Con lo cual ya puede justificarse el volver a insistir en lo mismo, y puede consolarse quien escribe pensando que quizá abra los ojos de alguno). Han visto en Santo Tomás una argumentación que va de los grados de perfección conocidos a un concepto de perfección suprema, su ejemplar, es decir, que llega a la idea de un ser perfectísimo, y, sin más, lo declaran existente, reproduciendo así fundamentalmente la argumentación anselmiana.

La reacción ante tal panorama no ha sido unánime, pues mientras unos han negado validez probativa a esa cuarta vía, como la negaban al argumento ontológico, otros han creído que todo va bien y que se llega a buen fin, y, en consecuencia, además de interpretarla mal en el proceso, han marchado hasta el final, admitiendo la conclusión que creían deducirse.

a) Dejando otros nombres, quizá más célebres, indiquemos para el primer caso a Amor Ruibal y a C. Ottaviano.

Decía el canónigo compostelano : «...Aparte de eso, el defecto capital del argumento del Aquinense está en reproducir la teoría platónica de los *grados* abstractos con valor objetivo, de que varias veces nos hemos ocupado, aunque Santo Tomás está lejos de aceptarlos. Los grados de perfección en las cosas, aunque no suponen más realidad que las cosas mismas sobre que recaen, no pueden menos de originar en el entendimiento un concepto supremo en su orden, que por su naturaleza prescinde de los grados reales y sirve de tipo a todos los grados posibles... Mas ¿podemos lógicamente deducir del tipo supremo ideal y subjetivo la realidad objetiva del mismo? Ya sabemos que para eso sería necesario admitir que las ideas tienen por sí mismas objetividad, lo cual es reconocer verdadero el realismo platónico. Sin esto, tal deducción es evidentemente un sofisma, y manifiesto el tránsito del orden ideal al orden real, según atrás queda expuesto. Si el argumento se

apoyase... Pero como derivado de las gradaciones de perfección, en cuanto por sí mismas acusan la existencia de un tipo absoluto, no prueba cosa alguna, sino la existencia de la idea abstracta con que se miden aquellas gradaciones. Si fuera válido el argumento aludido de Santo Tomás, sería igualmente el argumento ontológico de San Anselmo, que Santo Tomás no acepta, porque tiene la misma base e idéntica razón de ser» (11).

Un juicio certero de esta exposición ha dictado González Álvarez, y de él tomamos estas dos frases: «la crítica de Amor Ruibal, hilvanada con doctrina exacta, en nada afecta a la exposición de la cuarta vía ni a la explicación que dejamos hecha... Tampoco aquí necesitamos insistir en la réplica a Amor Ruibal; con haber denunciado que sus ataques se dirigen a un blanco en el que no se encuentra el argumento de Santo Tomás, es suficiente» (12). O sea, todo muy bien, excepto el creer que Santo Tomás hace ese argumento en la cuarta vía y el atacarle por ello.

El otro filósofo que hemos señalado, Ottaviano, dice entre otras cosas: «La primera proposición, que describe el paso de lo más o menos bueno al Ser óptimo, es platónica». (En nota añade): «Se ha de notar que el proceso que parte de lo más o menos bueno, verdadero, noble, etc., se refiere sí a un *maxime bonum, maxime verum, maxime nobile, etc.*, indispensables para juzgar el más o menos en cada uno de esos géneros; pero no son entes, sino ideales abstractos: la bondad, la verdad, la nobleza o excelencia, etc., es decir, meros criterios subjetivos destituídos de realidad objetiva. Apoyándose en ellos, la prueba no concluiría. Por no decir que bondad, nobleza, verdad, etc., son simples referencias o relaciones, por lo cual una cosa es buena, noble o excelente relativamente o otro ser, verdadera con respecto al entendimiento, etc. Por consiguiente, la ilación implícita en la frase: «*Est igitur aliquid, quod est verissimum, et optimum; et nobilissimum, et per consequens maxime ens, nam quae sunt maxime vera sunt maxime entia, ut dicitur 2 Metaph.*», no es lícita, porque no tiene sentido hablar de relaciones como de entes en sí mismos. Los *maxime vera* son *maxime entia* cuando... ya se sabe que existen, porque son *vera* en cuanto son *entia*, y no viceversa» (13).

(11) ANGEL M.^a AMOR RUIBAL: *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*, Santiago, 1914-1936, tomo 6.º, pp. 608-609.

(12) *Teología Natural*, pp. 294 y 295.

(13) CARMELO OTTAVIANO: *Metafisica dell'essere parziale*, 2.ª ed., Padova, 1947, p. 444 y nota 7 en esa página.

Es también una interpretación que tiene el defecto de hacer decir a Santo Tomás lo que él no piensa, pero se juzga rectamente al negar la conclusión a que ese falso proceso conduce.

Antes de pasar a ver la otra interpretación, vamos a recordar una que es algo así como intermedia, la de Gisquière; este autor es difícil de clasificar (en ésta y en otras cuestiones) por su eclecticismo. Señala tres formas de proponer la argumentación; la tercera es rechazada sin más. La primera, que se funda en causalidad eficiente, la declara válida, pero «*quaedam principia introduxit quae aliena videntur a linea considerationum quas attulit Angelicus in elaborando quartam viam*». En cambio, la segunda «*multo pressius inhaeret litterae S. Thomae, et melius assequi videtur ejus mentem... Verum, videtur processus sub hac forma propositus vix effugere posse vitium latens in argumento metalogico... vel in argumento ontologico*» (14).

Es decir, prueba la forma que modifica la argumentación de Santo Tomás, y no prueba la forma que sigue de cerca la letra y el espíritu del Angélico, porque se reduce al argumento ontológico.

b) Veamos ahora otra posición más desacertada; la que interpreta la cuarta vía en el sentido del argumento ontológico y admite con toda tranquilidad la conclusión.

Puede servir de ejemplo Maquart, que razona de esta manera. (*Magis et minus dicuntur de diversis...*) «*Haec propositio arguit ex conceptione rerum de quibus magis et minus dicuntur ad concludendum ad conceptionem entis quod maxime est, id est, cujus natura est maxime ens. Adverte hanc propositionem non concludere ad existentiam maxime entis; in linea maxime entis ut concepti remanet, nam transit mens de mensuratis ad mensuram...*». (*Est igitur aliquid quod est verissimum...*) «*Conclusio affirmat ens maximum, non quidem ut existens in rerum natura, sed ut pertinens ad ordinem conceptuum transcendentalium; haec enim conclusio sequitur, non ex existentia in rebus aliquorum quae sunt magis et minus, sed ex hoc quod conceptus transcendentales magis et minus patiuntur. Ex existentia vero eorum in quibus inter transcendentalia magis et minus inveniuntur, habet conceptus entis maximi valorem objectivum, sicut habent valorem objectivum, ea quae magis et minus inveniuntur in rebus*» (15).

(14) EMMANUEL GISQUIERE: *Deus Dominus*, tomo 1.º, París, 1950, pp. 207-208, 202-203, 205.

(15) F. X. MAQUART: *Elementa Philosophiae*, Parisiis, 1937-1938, III-2, pp. 313-315.

La cosa está clara ; porque son objetivos los conceptos de los seres en que vemos el más y el menos, también lo es el del Ser máximo. Pero ¿qué es lo que nos asegura esto ? La objetividad de lo más o menos bueno nos consta porque vemos cosas más buenas y menos buenas, vemos que existen las cosas teniendo mayor o menor bondad (*invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum*) ; pero no vemos que exista el Ser óptimo, pues si lo viéramos no plantearíamos la cuestión acerca de su existencia ; que nos hayamos formado concepto que lo representa, si es que nos lo hemos formado, no basta para declararlo existente. Decía Amor Ruibal que «las gradaciones de perfección no prueban sino la existencia de la idea abstracta con que se miden aquellas gradaciones». Y Ottaviano, que «lo más y lo menos bueno, verdadero, noble, etc., se refiere a un *maxime bonum, maxime verum, maxime nobile*, etc., indispensables para juzgar el más o el menos en cada uno de esos géneros ; pero no son entes, sino ideales abstractos : la bondad, la verdad, la nobleza o excelencia, etc., es decir, meros criterios subjetivos, destituidos de realidad objetiva».

¡ Pero qué tendrá el argumento ontológico, que así fascina y deslumbra !

CUARTA VIA Y CARTESIANISMO

Si la identificación de la cuarta vía con el argumento ontológico no cuenta con muchos seguidores, muchos son, en cambio, los que siguen una línea interpretativa que quiere ser tomista y es más bien agustiniana o cartesiana, y que se acerca obscuramente a la posición anterior.

Aquí la ejemplaridad brilla en todo su esplendor, como que se trata de colocar en el primer puesto el modelo, tipo, ejemplar, máximo, de cada orden. Si se tratase del orden ontológico, estábamos en lo justo y no había más que decir ; pero es que se le da precedencia en el orden del conocer, y esto ya es otra cosa.

Veamos unos cuantos autores, que quieren seguir a Santo Tomás y tienen la convicción de que lo están siguiendo.

Abrirá el desfile un canónigo italiano, Amado Masnovi, que advierte cómo sea finalidad de sus comentarios «exponer con la máxima exactitud posible el genuino pensamiento de Santo Tomás». Dice así : «En un *primer momento* Santo Tomás, restringiéndose al orden ideal, declara que no se puede concebir, ni por consiguiente afirmar, el más o el menos sin referencia a un *concepto* verificante de modo indeficiente

(*maxime*) aquello que declaramos aquí más y allí menos, es decir, sin concebir en forma bastante concreta la esencia de aquello que apostillamos con un más o un menos. Lo cual encontrarán todos perfectamente justo. Por consiguiente, *concebir el magis et minus supone concebir un quod maxime est*. Admitido esto en el primer momento, Santo Tomás reconoce en un *segundo momento* que la *realidad* verificante «esta misma propiedad...» (16).

Oigamos ahora a Lemaître, que hace largas consideraciones criteriológicas sobre el juicio de existencia y otros temas, muy interesantes, pero que para exponer la cuarta vía de Santo Tomás quizá no sean necesarias, por lo cual es muy probable que el Angélico no pensase en ellas. Como el autor mismo presenta un resumen, basta con copiarlo: «Nos atenderemos, pues, a la interpretación propuesta. Se resume en muy pocas palabras. Hay evidentemente grados de perfección ontológica, grados de ser (denotados por el *magis et minus*). Pero el grado de ser sólo es inteligible como tal, si el maximum absoluto de ser es inteligible (no contradictorio); la inteligibilidad de todo grado de ser es consiguiente a la inteligibilidad del maximum absoluto de ser, por lo cual éste es, en sí, el supremo inteligible. Pero sólo si existe es inteligible. Luego el *maxime ens*, el Absoluto, el Perfecto, existe» (17).

Bonamartini, ya más de una vez citado y que ha de volver a aparecer, dice la parte que nos interesa en pocas palabras: «Por lo cual esta vía ha de entenderse así: el más y el menos de bondad, verdad, nobleza, etc., y por consiguiente de ser, que se encuentra en las cosas, no puede decirse ni entenderse sino en relación con un máximo. Existe, pues, este Máximo; y como lo Máximo en cualquier género es causa de lo más y lo menos dentro de ese género, existe un Ser Máximo, causa de todos los seres diversos; y este Máximo es Dios» (18).

Muy parecido es el modo que usa Boyer para decir lo mismo, cuando escribe en su conocido manual: «Etenim perfectio aliqua concipitur in minore vel in maiore gradu, in quantum concipitur aliquis gradus supremus, per appropinquationem ad quem alii gradus minores vel maiores dicuntur et sunt» (19).

(16) AMATO MASNOVO: *Commenti alla Somma Teologica di S. Tommaso. La dimostrazione dell'esistenza di Dio*, en *La Scuola Cattolica*, 13 (1917) 28-43, 313-321. Sobre la 4.ª vía, pp. 313-316; las palabras citadas en p. 315.

(17) CH. LEMAITRE, S. J.: *Quarta vía. La preuve de l'existence de Dieu par les degrés des être*, en *Nouvelle Revue Théologique*, 54 (1927) 321-339, 436-468. Las palabras citadas en p. 460.

(18) Art. cit. *La Quarta Vía... La Scuola Cattolica*, p. 24.

(19) CAROLUS BOYER, S. J.: *Cursus Philosophiae*, Parisiis, 1936, II, p. 326.

Y ya no citamos sino el dominico Daffara: «El más y el menos —prosigue la prueba— se dicen de diversas cosas según su diversa proximidad a lo máximo... Es un principio indubitable. Viene a decir sencillamente que es incomprendible la multitud ascendente en grados, en la línea de una misma perfección, si no se admite como real un principio hacia el cual se sube y por cuya mayor o menor proximidad se califican las cosas más o menos perfectas. *No se podría hablar de un más y un menos perfecto, sin concebir al mismo tiempo un perfectísimo...* Es evidente que *este Ser perfectísimo tiene razón de causa ejemplar* respecto de todos los seres. Es modelo, según su ilimitada perfección, de todas las cosas, cuyo fin es asemejarse a él. Las cosas, en todo lo que tienen de positivo, son *imitaciones* más o menos remotas de su excelencia» (20).

Ateniéndonos a la única afirmación que ahora nos interesa: *la inteligibilidad del más y menos exigen tener idea de lo máximo*, es fácil ver dónde quiere fundarse. Más y menos dicen comparación, indican algo relativo; pero la comparación se hace con otra cosa por razón de tal o cual realidad, que abunda más o menos; y lo relativo pide esencialmente el término de la relación.

Todo lo cual está muy bien; sin embargo, hay que negar que aquello por razón de lo cual se hace comparación, y el término de la relación, sean los que ahí se dice. Querer explicar así las palabras de Santo Tomás es falsear su pensamiento, porque es contra su doctrina clara y constante acerca de nuestro conocimiento y el origen de nuestras ideas. Esa doctrina tiene sabor agustiniano y cartesiano.

San Agustín y Descartes afirman nuestro conocimiento natural (o parte de él) desde arriba, pero Santo Tomás dice que empieza desde abajo: «*omnis nostra cognitio a sensu initium habet*» (I, 1, 9); son modos muy distintos.

Decía el gran Doctor de Hipona: «*Neque enim in his omnibus bonis, vel quae commemoravit, vel quae alia cernuntur vel cogitantur, diceremus aliud alio melius cum vere judicamus, nisi esset nobis impressa notio ipsius boni secundum quod et probaremus aliquid, et aliud alii praeponeremus*» (21).

Descartes, que vino algunos siglos después y se había enterado de cómo se explicaba la noción de infinito que tenemos en la mente, em-

(20) MARCOLINO DAFFARA, O. P.: *Dio. Esposizione e valutazione delle prove*, Torino, 1938, p. 193.

(21) *De Trinitate*, lib. 8, cap. 3 (PL., 42, 949).

pieza por negar la explicación, sin aducir una razón convincente, por supuesto, y vuelve a la impresión o algo parecido. Dice así: «Nec putare debeo me non percipere infinitum per veram ideam, sed tantum per negationem finiti, ut percipio quietem et tenebras per negationem motus et lucis; nam contra manifeste intelligo plus realitatis esse in substantia infinita quam in finita, ac proinde *priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti*, hoc est, Dei quam mei ipsius. Qua enim ratione intelligerem me dubitare, me cupere, hoc est, aliquid me deesse, et me non esse omnino perfectum, *si nulla idea entis perfectioris in me esset, ex cuius comparatione defectus meos agnoscerem?*» (22).

Los autores que hemos citado, y otros con ellos, no hablan de ideas innatas, ni de iluminación o impresión o algo semejante, pero no advierten que vienen a admitir implícitamente algo parecido, cuando escriben frases como éstas: «concebir el más y el menos *supone* concebir un máximo»; «el grado de ser sólo es inteligible como grado si el maximum absoluto de ser es inteligible; *la inteligibilidad de todo grado de ser es consiguiente a la inteligibilidad del maximum*»; «el más y el menos que se encuentra en las cosas *no puede decirse ni entenderse sino en relación con un máximo*»; «perfectio aliqua concipitur in minore vel in maiore gradu, *inquantum concipitur aliquis gradus summus*»; «no se podría hablar de un más o un menos perfecto, *sin concebir al mismo tiempo un perfectísimo*».

Lo cual es grave, pero aun se agrava más por la consecuencia que acarrea de ir a parar, desde este «ontologismo» más o menos declarado, al «argumento ontológico» anselmiano; malo el principio y mala la conclusión.

Ya lo advirtió Muñiz, diciendo: «Los que de esta manera arguyen de los grados de una perfección al *summum* de la misma perfección *por razón de la inteligibilidad* vienen a caer, *velis nolis, en el argumento ontologista*, pues de que nosotros entendamos los diversos grados de una perfección en orden a un *summum*, a un ideal, quieren concluir la existencia de dicho ideal» (23).

Y lo advirtió también, según parece, Geny, que proponiendo un argumento parecido al de esos autores, tiene sin embargo cuidado de no caer en tal defecto, que encuentra en Platón y Descartes (por lo

(22) *Oeuvres de Descartes*, Adam et Tannery, vol. VII: *Meditationes de Prima Philosophia*, París, 1904, pp. 45-46.

(23) Art. cit. *La cuarta vía de Santo Tomás...*, pp. 81-82.

cual, exagerando la nota, quiere excluir todo platonismo de la cuarta vía, contra el común sentir). Donde no está exagerado es en la explicación de cómo el más y el menos los podemos *entender* sin poner ese *summum* ejemplar o tipo de imitación: «Volvamos ahora a la acusación de platonismo hecha a Santo Tomás. ¿Es fundada? No se puede dudar que es desmentida por numerosos textos del Angélico, más todavía, por toda su doctrina sobre los universales; el más y el menos no exigen para ser percibidos como tales sino el concepto de la perfección *absolute considerata*, es decir, la naturaleza considerada en el estado puro, sin aquello que la concreta en los individuos, y, si es susceptible de grados, le asigna el suyo, y también sin lo que la universaliza en la mente; ahora bien, para obtener eso, basta la *abstracción*, que es el procedimiento normal y elemental del conocimiento humano» (24).

Basta esa abstracción para entender los grados; teniendo idea de bondad, fácilmente vemos que se realizó con mayor perfección aquí y con menor allí.

Incluso la idea de infinito nos viene así, por abstracción. «Evidentemente, el concepto de infinito pertenece a la reflexión y no a la experiencia directa», dice Cornelio Fabro (25). Y no vamos a insistir aquí en ello, pues es cosa bien sabida y admitida por los escolásticos, incluso por los que en este caso, inadvertidamente, vienen a decir lo contrario.

Quizá algún lector piense: el texto mismo dice «*magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est*»; parece que aquí se está diciendo que no hace falta el *quod maxime est* y, por consiguiente, negando tanto la mayor o menor proximidad a él, como lo que de allí se deduce.

Sin embargo, no es así, no se niega nada de eso, todo ello se afirma, pero de un modo muy distinto. En lugar de insistir en la ejemplaridad, más o menos causal, nos apoyamos sobre todo en la causalidad eficiente. Es lo que ahora vamos a tratar y lo que principalmente nos interesa.

EXPOSICION DE TRES ACTITUDES

Primero veremos cómo algunos filósofos insisten en afirmar la causalidad formal extrínseca o ejemplar, negando la eficiente o admitiéndola como muy secundaria; cómo hay quien pone una ejemplaridad no causal, negando así toda causalidad en esa primera parte de la vía;

(24) Art. cit. *Les preuves thomistes...*, pp. 592-593.

(25) *Enciclopedia Filosófica*, artículo *Infinito*, vol. II, col. 1.397.

y, por fin, cómo se procede de ese modo por la convicción de que se puede llegar a Dios sin usar el principio de causalidad y de que sólo un prejuicio hace pensar lo contrario. A continuación intentaremos demostrar, con palabras de Santo Tomás, que su cuarta vía pide también y principalmente eficiencia en esa primera parte; que no usa ejemplaridad exenta de causalidad; que sólo mediante el principio de causalidad eficiente llega a demostrar la existencia de Dios.

Para no alargar demasiado estas notas nos contentaremos con reproducir unas cuantas frases de sólo tres autores; los tres han aparecido al principio, diciendo que el tema «cuarta vía» es muy de actualidad. El comentario que a lo dicho por éstos hagamos, vale también para lo que sostienen otros que están en la misma línea.

Así expone Chambat su sentencia, en cuanto a los puntos esenciales: «Creemos que estas comparaciones bastan para determinar el significado de la «cuarta vía». El santo Doctor distingue (in actu exercito), una vez más, la línea de ejemplaridad y la de causalidad eficiente, el orden de la forma y el orden del ser. En la primera parte sigue la vía de la ejemplaridad, tomando como punto de partida los diversos grados de perfección formal y poniendo de relieve la imitación actual que acusan de una perfección suprema... En la segunda parte Santo Tomás acaba el curso de su pensamiento siguiendo la vía de la causalidad eficiente, pero en sentido descendente, no ascendente».

Pero la segunda parte es accesoria, no necesaria. (Es un problema que siempre se presenta a estos intérpretes, como se podrá apreciar viendo también los siguientes; les sobra la segunda parte de la vía, lo cual es grave, porque sólo al terminar esa parte dice Santo Tomás: *et «hoc» dicimus Deum*). Veamos lo de la segunda parte: «El texto de Santo Tomás tiene dos partes bien distintas y dotadas cada una de caracteres propios; la primera concluye la existencia (est igitur aliquid) de una realidad sumamente verdadera, buena, noble, y también sumamente ser, todo ello sin mención expresa de ninguna causalidad. Si se la confronta, como ha hecho el P. Geny, con *C. Gent.* I, 13, se advierte que, en el pensamiento de su autor, *esta parte de la argumentación es por sí misma suficiente para probar la existencia de Dios, y, por ello, sustancialmente independiente de lo que sigue*. «Por consiguiente, la primera parte deberá interpretarse de modo que no se haga intervenir una causa, o que se limite a la causalidad final o ejemplar, cuya mención expresa (in actu signato) se impone menos» (26).

(26) Art. cit. *La «cuarta vía» de saint Thomas...*, pp. 416-417, 413, 413-414.

Geny, a quien cita el anterior y suelen citar otros que siguen esta línea, merece más amplio espacio; además expone la doctrina con claridad y sencillez. «El más y el menos arguyen un maximum, no tienen sentido sino en relación a un summum, no son conocidos como tales más que en su relación con un maximum: ¿Cómo se prueba esto? *Descartemos en seguida una solución falaz, que consiste en invocar el principio de causalidad eficiente: el más y el menos sólo tiene su causa adecuada en un maximum; por consiguiente este maximum existe. Este razonamiento es, sin duda, justo y Santo Tomás lo emplea con frecuencia; suministra un excelente argumento para probar la existencia de Dios. Pero no es el de la cuarta vía. Aquí, en efecto, Santo Tomás, de la existencia del más y del menos, concluye directamente la existencia de un maximum, y solamente después, en la proposición (e), introduce la consideración de la causalidad para concluir que el Ser Supremo es también Causa suprema de todos los seres*».

«En los ejemplos estudiados hemos visto intervenir, *no la causa eficiente, sino la formal, precisamente la formal extrínseca o ejemplar. Esta causa puede ser considerada en su relación con la eficiente, a la cual dirige en la ejecución de la obra emprendida con vistas a un fin, pero puede también ser considerada absolutamente, como prototipo que da su sentido a las formas derivadas, determina su naturaleza y las hace inteligibles, como perfección pura de la cual participan formalmente las perfecciones concretas y limitadas. Y así llegamos a lo que se podría llamar el «principio de causalidad formal extrínseca», cuya fórmula sería: Toda perfección, pura en su concepto, limitada en su realidad, supone la existencia de un prototipo que es esa misma perfección ilimitada, subsistente; «Omne relative perfectum est secundum aliud absolute perfectum». Este principio es también auténtico platonismo, pero purgado del error de un conocimiento tenido por intuición de ideas subsistentes*».

Y más adelante: «Santo Tomás no enuncia esta última inferencia, que sin embargo es absolutamente indispensable. Ello es para nosotros una nueva razón para creer que no pensó en ella, que *su argumento, independiente de la eficiencia, está completo una vez establecida la existencia de un maxime ens. Lo que sigue: «Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis», no es más que un apéndice, puesto para aumentar el alcance del argumento, para hacerlo concluir con la existencia de un Ser, no sólo absolutamente perfecto, sino también causa de todas las cosas; este concep-*

to de Dios es, por otra parte, el más común, y así el argumento se hace más accesible a todos» (27).

Es interesante que, queriendo interpretar a Santo Tomás, se encuentre con que le sobra la mitad de la argumentación tomista, y que encuentre en el Angélico una prueba completa dejando de lado la causalidad eficiente.

Llegamos al tercero y último autor que vamos a considerar, Bonamartini. Es acérrimo enemigo de poner en la primera parte causalidad eficiente, y excluye incluso la ejemplar, a pesar de lo cual la prueba es completa con esa sola parte y no es necesario añadir la segunda; sin embargo, difiriendo algo de los demás, reconoce que, en el plan que se propuso Santo Tomás, hay que ponerla. Veamos sus mismas palabras. «Comienzo confirmando, sin más, la sentencia más común de que la materia o, mejor, el origen primero de las ideas de la cuarta vía, es platónico». Después viene lo interesante: «La palabra *appropinquant* dice evidentemente una relación de *medida* y de *comparación*, no de *causalidad*; o sea, Santo Tomás quiere decir que el *comparativo*, que es necesariamente *relativo*, es imposible sin el *superlativo*, el *absoluto*, porque el comparativo es tal en cuanto se aproxima más o menos a la perfección del *superlativo*, por lo cual es *medido* por éste. Se puede discutir sobre la verdad de este principio, pero el principio es éste y nada más que éste... Santo Tomás buscaba en las cinco vías una conclusión real, la existencia de Dios, y por eso en todas partió de un hecho, y de un hecho sensible... Así la *premisa menor* de la cuarta vía es la enunciación de un hecho conocidísimo que es el *más* y *menos* de perfección en las cosas; por eso, la conclusión deducida, en virtud del principio que el Máximo Ser es *término* y por ello medida del *más* y del *menos*, es real; es decir, *en la primera parte la demostración de la existencia de Dios está ya hecha*; hecha, nótese bien, no como demostración de Dios *causa primera*, sino de Dios *máximo de los seres*».

Otra cosa digna de atención: «Real, como he demostrado, es la conclusión del primer silogismo, pero de ninguna manera casual; sin embargo, no es accesorio o explicativo el segundo, en que Santo Tomás pasa al *Máximo Ser* como *causa primera* de todos los seres, sino necesario para el fin que se había propuesto: 1.º, porque la *causalidad*, sea *eficiente* o *ejemplar*, de ninguna manera entra en el primer silogismo, y 2.º, porque la causalidad del segundo silogismo engendra

(27) Art. cit. *A propos des preuves thomistes...*, pp. 592-593, 598-599, 599-600.

la nueva, concreta y positiva conclusión de la existencia de Dios, que él, como he dicho, deseaba en la cuarta vía en armonía con la conclusión de las otras» (28).

Lo mismo expuso en la Pontificia Academia Romana de Santo Tomás de Aquino y de la Religión Católica, diciendo: «Neque, secundo, dicatur verbum illud *appropinquant*, quo usus est S. Thomas platonice locutus, idem esse quod *esse causatum*; etsi enim verum est hujus *approximationis* rationem in eo esse quod Maximum Ens, seu Deus, est omnium entium causa, nulla ratione tamen est cum sua causa confundenda *approximationis* ratio, cui nulla omnino alia quam mensurae et comparationis subjecta notio est. Quod est adeo verum ut alibi, de dissimilitudine rerum a Deo locutus S. Thomas, verbo utitur distare, quod verbo appropinquare est omnino contrarium; dicuntur tamen *«res distare a Deo per dissimilitudinem naturae vel gratiae; sicut et ipse est super omnia per excellentiam suae naturae»*. Jamvero si distare est per dissimilitudinem, ergo appropinquare est per similitudinem; ac, quidquid sit de similitudinis et dissimilitudinis causa, quae quidem extrinseca est, eae secundum sui intrinsecam rationem intelliguntur, nisi etiam *Deum esse super omnia per excellentiam suae naturae significare dicatur Deum esse omnium rerum causam*». En la discusión que siguió al discurso, responde así al P. Garrigou-Lagrange, O. P., que había mostrado no estar conforme con algunas afirmaciones hechas: «Dixi jam in dissertatione de praejudicio quod demonstrari existentia Dei non possit nisi *ex principio causalitatis*, scilicet *ex effectibus formaliter sumptis*. Jamvero prima pars quartae viae est quidem a posteriori, scilicet *ab effectibus ad causam, sed non ab effectibus ut sunt effectus, ad causam ut est causa*» (29).

Tenemos, pues, lo siguiente: 1.º *En la primera parte de la cuarta vía hay causalidad ejemplar (formal extrínseca), y no hay causalidad eficiente.* («La primera parte deberá interpretarse de modo que no se haga intervenir una causa, o que se limite a la causalidad final o ejemplar»). Chambat.—«Descartemos en seguida una solución falaz, que consiste en invocar el principio de causalidad eficiente. Este razonamiento no es el de la cuarta vía». «Así llegamos a lo que se podría llamar «principio de causalidad formal extrínseca, cuya fórmula sería: toda perfección, pura en su concepto, limitada en su realidad, supone

(28) Art. cit. *La «Cuarta Vía» di S. Tommaso...*, pp. 19-20, 20, 24.

(29) *De quarta via S. Thomae...*, en *Acta Pont. Academiae...*, 1936-1937, pp. 111, 131.

la existencia de un prototipo que es esa misma perfección ilimitada, subsistente». Geny).

2.º) «*Appropinquare*» dice evidentemente relación de medida y comparación, no de causalidad. («Nulla ratione tamen est cum sua causa confundenda approximationis ratio, cui nulla omnino alia quam mensurae et comparationis subjecta notio est». Bonamartini).

3.º) *Es un prejuicio pensar que la existencia de Dios sólo se puede probar mediante el principio de causalidad, o sea, partiendo de los efectos considerados formalmente como tales, para llegar a su causa en cuanto causa.* («Real, como he demostrado, es la conclusión del primer silogismo, pero de ninguna manera causal». «Dixi jam in dissertatione de praeejudicio quod demonstrari existentia Dei non possit nisi ex principio causalitatis, scilicet ex effectibus formaliter sumptis», Bonamartini).

¿CAUSALIDAD EJEMPLAR SIN EFICIENCIA?

Antes de considerar cada uno de los puntos, y dado que el insistir en la ejemplaridad, con detrimento de la eficiencia, tiene su origen en el platonismo que se encuentra en la cuarta vía (más o menos abundante, según las distintas tendencias) y en argumentos anteriores al Angélico, usados ya por S. Agustín, nos parece oportuno recoger unas cuantas frases de un autor que ha estudiado seriamente las fuentes de la doctrina tomista, Fabro.

«Podemos observar desde ahora que Santo Tomás ha desarrollado ampliamente la noción de participación, pero que es un grave error confundir su cuarta vía con la prueba noética de S. Agustín» (30).

«Digamos en seguida que el platonismo, como nos puede hoy ser conocido, no es el que podía conocer Santo Tomás» (31).

«En *De Potentia* (q. 3, a. 5) es bastante clara esta diferencia entre la «*ratio Platonis*» y la «*ratio Aristotelis*»; de lo cual se puede argüir que el fundamento literal de la cuarta vía tomista es de inspiración más bien aristotélica que platónica» (32).

Y pasamos ya al examen de la primera posición o actitud, que se expresa en esta doble proposición: *En la primera parte de la cuarta*

(30) CORNELIO FABRO: *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino 1950, pp. 8-9.

(31) *Ibid.*, p. 46.

(32) *Ibid.*, p. 71, nota 1.

via hay causalidad ejemplar (o formal extrínseca), y no hay causalidad eficiente (al menos como formalmente probativa).

En lugar de hacer largos razonamientos, dejaremos que hable el Angélico; él mismo diga qué sentido encierra y, por tanto, cómo se ha de entender lo del más y menos y su aproximarse a lo máximo. Para captar en todo su valor los textos de Santo Tomás que vamos a citar, oigamos antes una explicación suya: «*Istae praepositiones a et per in hoc differunt, quia «a» designat tantum habitudinem principii per modum efficientis, sed «per» designat habitudinem principii secundum quodlibet modum causae; unde omne illud quod est ab aliquo est per illud, sed non convertitur*» (33).

Veamos ya algunos textos, a los cuales añadiremos una breve glosa:

«*Omnis natura quae invenitur in pluribus secundum prius et posterius oportet quod descendat ab uno primo, in quo perfecte habeatur. Unitas enim principii attestatur unitati principii, sicut omnis calor originatur ab uno calidissimo, quod est ignis*» (34).

«*Bonum et melius dicuntur per comparisonem ad optimum. Sed in substantiis invenimus corpus bonum, et spiritum creatum melius, in quo tamen bonitas non est a seipso. Ergo oportet esse aliquod optimum a quo sit bonitas in utroque*» (35).

«*Quodcumque in diversis invenitur aliquid unum, oportet quod illa diversa illud unum ab aliqua una causa recipiant, sicut diversa calida corpora habent calorem ab igne*» (36).

«*Oportet enim, si aliquid unum communiter in pluribus invenitur, quod ab aliqua una causa in illis causetur; non enim potest esse quod illud commune utrique ex seipso conveniat, cum utrumque, secundum quod ipsum est, ab altero distinguatur, et diversitas causarum diversos effectus producit... Et ista videtur ratio Platonis qui voluit, quod ante omnem multitudinem esset aliqua unitas, non solum in numeris, sed etiam in rerum naturis*» (37).

Cuando hay más y menos en el orden de una perfección (el caso de la cuarta vía), es seguro que esa perfección se encuentra en diversas realidades; y entonces, según los textos, reciben la perfección de una causa eficiente. Además, encontramos en las palabras de Santo Tomás (y lo veremos también en sucesivos textos) que el famoso ejemplo

(33) *In I Sent.*, d. 32, q. 2, a. 2, sol. 1.^a.

(34) *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 1, Contra.

(35) *In I Sent.*, d. 3, Div. primae partis textus.

(36) *Summa Theologica*, I, q. 65, a. 1.

(37) *De Potentia*, q. 3, a. 5.

del calor y el fuego hay que entenderlo en el orden de eficiencia, contra la interpretación dada expresamente por algún autor (38) en el sentido de causalidad ejemplar. Y seguimos con palabras del Doctor Común, bajo un aspecto algo distinto.

«Omne imperfectum a perfecto trahit originem» (39).

«Constat enim quod omne quod est in aliquo genere imperfectum, oritur ab eo in quo primo et perfecte reperitur natura generis, sicut patet de calore in rebus calidis ab igne» (40).

«Omne quod est imperfectum derivatur ab aliquo perfecto; nam perfecta naturaliter sunt priora imperfectis, sicut actus potentia» (41).

«Quod alicui convenit ex sua natura et non ex aliqua causa, minoratum in eo et deficiens esse non potest». «Imperfecta a perfectis sumunt originem» (42).

«Imperfecta naturaliter a perfectis procedunt» (43).

Alguna imperfección, la no absoluta perfección, se da sin duda en los seres que se dicen perfectos en éste o en aquel grado, más y menos, como todos admiten y como dice el texto, al afirmar además el máximo (*quod maxime est*); pues bien, según los textos citados, Santo Tomás enseña que esos seres con perfección sólo relativa en determinado orden la poseen porque en ellos la ha causado eficientemente lo que es perfecto en ese orden.

Después de considerar los seres más y menos perfectos bajo el aspecto multitud-unidad y bajo el de imperfecto-perfecto examinémoslos bajo otro muy interesante, el de la participación, que entra en esta vía muy de lleno. Dice un especialista en la materia: «...participation par limitation, domaine de la *cuarta vía*» (44).

(38) BONAMARTINI, que dice así: «Quibus positis, dico Maximi Entis ad minora eiusdem nominis relationem causalem in quarta via, prout ex intrinseca eius ratione exurgit, necessario esse secundum ipsorum originem ab eo, *participativam*, ideoque causam, «primo», saltem, «et per se», ut *exemplarem* esse accipiendam. Quod quidem patet terminorum omonimia, eiusdem rationis significativa, de qua supra S. Thomas; et confirmari etiam potest exemplo frequentissimo S. Thomae de *maxime calido, seu igne, cuius participatio, seu communicatio, quod est omonimice calefacere et calefieri, analoga est causalitati exemplari, cuius effectus proprius est essentia rerum*. (De quarta via..., Acta Pont. Ac., p. 118).

(39) In I Sent., prologo.

(40) In II Sent., d. 1, q. 1, a. 2, sol.

(41) Contra Gentes, I, 44 (Amplius).

(42) Contra Gentes, II, 15 (Amplius. Item).

(43) Summa Theologica, I, 77, 7, ad 3.

(44) L. B. GEIGER, O. P.: *La participation dans la Philosophie de S. Thomas d'Aquin* (Bibliothèque Thomiste, 23). Paris, 1942; p. 176, nota 1.

Y, ante todo, recordemos qué significa participación metafísica en el lenguaje tomista, cediendo la palabra a otro filósofo que la ha estudiado seriamente. Escribe Cornelio Fabro: «La etimología tomista de participar nos es bien conocida. «*Est autem participare quasi partem capere*» (Comm. in 1. Boeth. de Hebdom., lect. 2; Comm. in Epist. ad Heb., c. VI, l. 1, P. XIII, 715b). Se dice «*quasi partem capere*», porque propiamente sólo en el orden de la cantidad—por ejemplo, participar de una herencia—se realiza la participación por comunicación de una parte, ya que sólo en ese orden se pueden tener partes de un todo realmente distintas entre sí (*después* de la división) y que, por eso, pueden ser distribuidas con independencia de las otras. Pero en el orden metafísico, o sea, de la cualidad y del acto en general, participar no puede tener ese sentido tan material. El acto y la cualidad (formalidad) como tales son simples; o se poseen o no se poseen; si, pues, a ellos se aplica el participar, esto no puede significar tener una parte, porque ahí no hay partes; sino el tener de un modo *particular, limitado, imperfecto*, un acto y una formalidad que en otro ser se encuentran de modo total, ilimitado y perfecto. «*Et ideo quando aliquid particulariter accipit id quod ad alterum pertinet universaliter, dicitur participare illud*» (in 1. Boeth. de Hebdom., lect. 2); «*nam participare nihil aliud est quam ab alio partialiter accipere*» (Comm. in 1. de Coelo et Mundo, l. II, lect. 18, P. XIX, 123b). (45).

Queremos notar también lo que dice en otro lugar, exponiendo lo que podríamos llamar propiedades o características de la participación, después que hemos visto lo que sería su naturaleza: «El texto expresa, pues, que el «participare» tomista abraza tanto la causalidad formal-ejemplar como la eficiente... Si nuestra investigación ha sido afortunada, Santo Tomás no ha optado por la causalidad aristotélica *contra* la ejemplaridad platónica; el estudio de las Fuentes y del desarrollo de los problemas de la estructura de lo concreto, tanto en el orden natural como en el de la gracia, ha mostrado que el Angélico ha querido y sabido fundir las dos tendencias en que se había escindido el pensamiento clásico» (46).

Ahora, a la luz de estas explicaciones y sin olvidar lo dicho antes, pasemos a leer algunas frases en que Santo Tomás habla de participación.

(45) *La nozione metafisica di partecipazione...*, p. 316.

(46) *Ibid.*, p. 360, nota 1.

«Unumquodque bonum quod non est sua bonitas, participative dicitur bonum. Quod autem per participationem dicitur, aliquid ante se praesupponit a quo rationem suscipit bonitatis» (47).

«Quod per essentiam dicitur est causa omnium quae per participationem dicuntur, sicut ignis est causa omnium ignitorum in quantum hujusmodi» (48).

«Posuit enim Plato inferiores omnes substantias immateriales esse unum et bonum per participationem primi, quod est secundum se unum et bonum. Omne autem participans aliquid, accipit id quod participat ab eo a quo participat; et quantum ad hoc, id a quo participat, est causa ipsius» (49).

«Cum aliquid invenitur a pluribus diversimode participatum, oportet quod ab eo in quo perfectissime invenitur attribatur omnibus illis in quibus imperfectius invenitur» (50).

«Supra animam intellectivam humanam necesse est ponere aliquem superiorem intellectum, a quo anima virtutem intelligendi obtineat. Semper enim quod participat aliquid, et quod est mobile, et quod est imperfectum, praeexigit ante se aliquid quod est per essentiam suam tale, et quod est immobile et perfectum» (51).

«Omne imperfectum est quaedam participatio perfecti» (52).

Todos estos distintos modos de expresar la misma idea, la de que los seres de alguna manera imperfectos, limitados en determinado aspecto, tienen razón de efecto y exigen causa eficiente, encuentran perfecta aplicación en lo que afirma la primera parte de la cuarta *via*. De todo lo cual se deduce que el orden de eficiencia no puede dejarse de lado, sino que se ha de afirmar, y como primero y fundamental.

Para los que de todos los modos se empeñan en ver sólo ejemplaridad, fundados en el platonismo que Santo Tomás pone en juego al hacer su argumento, recordaremos que en el platonismo de Santo Tomás no queda excluida la eficiencia, ni siquiera puesta en lugar secundario: «Sciendum est autem quod platonici ponebant species esse causas generationis dupliciter: uno modo, per modum generantis, et alio modo per modum exemplaris» (53).

(47) *Contra Gentes*, I, 38 (Item).

(48) *Contra Gentes*, II, 15 (Item).

(49) *De substantiis separatis*, cap. 3 (Edición Mandonnet, S. Thomae Aquinatis *Opuscula Omnia*, Parisiis, 1927, I, pp. 79-80).

(50) *De Potentia*, 3, 5.

(51) *Summa Theologica*, I, 79, 4.

(52) *Summa Theologica*, I, 93, 2, ad 1.

(53) *In VII Metaphysicorum*, lect. 7 (n. 1427).

¿EJEMPLARIDAD NO CAUSAL?

Pasamos a examinar la segunda proposición: «*Appropinquare*» dice evidentemente relación de medida y comparación, no de causalidad.

Sobre la primera parte no vamos a discutir; es claro que *appropinquare*, cuando no se trata del orden puramente local, dice semejanza, y el distar, desemejanza. Admitimos el discurso de Bonamartini, cuando dice: «De dissimilitudine rerum a Deo locutus S. Thomas, verbo utitur distare, quod verbo appropinquare est omnino contrarium: dicuntur tamen *res distare a Deo per dissimilitudinem naturae vel gratiae; sicut et ipse est super omnia per excellentiam suae naturae*. Jamvero si distare est per dissimilitudinem, ergo appropinquare est per similitudinem».

Todo eso es verdad; pero añadir que Santo Tomás no incluye también causalidad, es otra cosa, y que me parece no ser verdadera. En el Angélico la aproximación dice comparación e implica medida y semejanza, pero a la vez expresa causalidad, eficiente y ejemplar. Vamos a recurrir también ahora a algunos textos que harán ver cómo la aproximación, la medida y la semejanza llevan en *su lenguaje filosófico*, que es algo más que el gramatical, una carga significativa de la causalidad. Veamos por orden frases en que se trata del *appropinquare*, de la *mensura* y de la *similitudo*.

«In quibuscumque est invenire magis et minus speciosum, est invenire aliquod speciositatis principium, *per cujus propinquitatem* aliud alio dicitur speciosius. Sed invenimus corpora esse speciosa sensibili specie, spiritus autem speciosiores specie intelligibili. Ergo oportet esse *aliquid a quo utraque speciosa sint*, cui spiritus creati magis appropinquant» (54).

«Quanto aliqua sunt propinquiora moventi, tanto efficacius impressionem moventis assequuntur; nam et *quae propinquiora sunt igni magis ab ipso calefiunt*» (55).

«Cum aliquid invenitur a pluribus diversimode participatum oportet quod ab eo in quo perfectissime invenitur attribuaturn omnibus illis in quibus imperfectius invenitur. Nam ea quae positive secundum magis et minus dicuntur, hoc habent ex accessu remotiori vel propinquiori ad aliquid unum; si enim unicuique eorum ex seipso illud conveniret,

(54) *In I Sent.*, d. 3, q. 1, Div. primae partis textus.

(55) *Contra Gentes*, III, 95 (Item).

non esset ratio cur perfectius in uno quam in alio inveniretur; sicut videmus quod ignis, qui est in fine caliditatis, est caloris principium in omnibus calidis» (56).

Esto se diría la explicación directa del texto de la cuarta vía. En la frase que ponemos a continuación, aparece una aplicación, de las muchas que hace Santo Tomás, de esa doctrina, que es como un principio: la mayor proximidad entraña mayor influjo recibido de la causa eficiente, y, como consecuencia, también mayor semejanza con ella: «Quanto aliquid magis appropinquat principio in quolibet genere, tanto magis participat effectum illius principii. Unde Dionysius dicit quod angeli, qui sunt Deo propinquiores, magis participant de bonitatibus divinis quam homines» (57).

Ahora un texto que habla de *medida*; después de lo visto acerca de la participación, su sentido causal es manifiesto: «Manifestum est autem quod id quod est per se, est mensura et regula eorum quae dicuntur per aliud et per participationem» (58).

Y por fin veamos cómo la *semejanza* está mezclada con la causalidad, tanto eficiente como ejemplar.

«Omnis bonitas refertur ad bonitatem Dei, a qua fluit et cujus similitudinem gerit» (59).

«Cum similitudo sit quaedam unitas in forma, oportet quod in omni assimilatione, vel unum similitudinis sit causa alterius, vel utrumque ab una causa deducatur» (60).

«Deus non ordinat creaturas in finem bonitatis suae quasi per eas bonitatem suam assequatur, sed ut ipsae creaturae divina operatione similitudinem divinae bonitatis acquirant, quod esse non potest nisi eo volente et faciente» (61).

«Effectus non potest esse simplicior quam causa. Unde oportet quod in quibus invenitur una natura sit reducere in unum primum illius naturae, sicut omnia calida reducuntur ad unum primum illius naturae, scilicet, ad ignem, qui est causa caloris in aliis, ut dicitur in II Metaphys. Et ideo cum omnis similitudo attendatur secundum aliquam convenientiam alicujus formae, oportet quod quaecumque sunt

(56) *De Potentia*, 3, 5.

(57) *Summa Theologica*, III, 27, 5.

(58) *In Epist. ad Romanos*, cap. 1, lect. 3.

(59) *In I Sent.*, d. 1, q. 2, a. 1, Contra.

(60) *In I Sent.*, d. 38, q. 1, a. 1, obj. 2.

(61) *In I Sent.*, d. 45, q. 1, a. 2, ad 4.

similia ita se habeant quod vel unum sit causa alterius, vel ambo ex una causa causentur) (62).

«Si prima bonitas sit efectiva omnium bonorum, oportet quod similitudinem suam imprimat in rebus effectis» (63).

«Ad divinam bonitatem pertinet quod suam similitudinem *communicet* creaturis... Ad perfectionem autem divinae bonitatis pertinet et quod in se bonus sit, et quod alia ad bonitatem reducat. *Utrumque igitur creaturae communicat: et quod in se bona sit, et quod una aliam ad bonum inducat...* Nam quod participat *ab aliquo agente* similitudinem formae et actionis, perfectius est eo quod participat similitudinem formae et non actionis» (64).

«Assimilatio motum ad similitudinem dicit, et sic competit ei *quod ab alio accipit unde simile sit. Creatura autem accipit a Deo unde ei sit similis*; non autem e converso. Non igitur Deus creaturae assimilatur, sed magis e converso» (65).

De lo dicho se desprende que los diferentes modos de hablar: participación, imperfección, unidad de perfección en varios seres, ser más o menos, estar más o menos próximo, medir y ser medido, ser semejante, etc., vienen siempre a incluir la causalidad; el mismo ejemplo del fuego y el calor se repite en las diversas exposiciones, indicando con ello que estamos ante la misma realidad. De todo ello se deduce que lo expuesto es el pensamiento de Santo Tomás; querer suprimir ahí la causalidad es disminuir el sentido pleno de todas esas variadas expresiones del Angélico. Y causalidad, *primero* eficiente y *después* ejemplar, si nos colocamos en el «*a posteriori*» que es el verdadero punto de vista en que nos hemos de poner al tratar de probar la existencia de Dios. Con razón decía Urráburu: «quamvis finita sint quodammodo speculum et imago Dei, hanc tamen rationem imaginis non deprehendes in ente finito, donec cognoveris hoc esse illius effectum» (66).

También ahora dejamos que hagan más amplio comentario dos autores que han tratado expresamente estos temas.

Dice el P. Giardini: «En términos más filosóficos, diremos que hay en el universo, en correspondencia con la «plurificación» que procede de la causalidad eficiente, un maravilloso concierto de muchos

(62) *De Veritate*, 2, 14.

(63) *De Veritate*, 21, 4.

(64) *Compendium Theologiae*, cap. 124.

(65) *Contra Gentes*, I, 29.

(66) JOANNES J. URRÁBURU, S. J.: *Institutiones Philosophicae*, VII, p. 81.

efectos en unidad de orden «ejemplar». Este orden lo forman las múltiples relaciones de semejanza que, desde la ínfima creatura, suben hacia Dios, confluyendo todas en El, que es—según la conocida expresión platónica—el «Metro», el Sumo Ejemplar de todos los seres. En efecto, como El está siempre inmediatamente «presente» a sus creaturas, porque sin su perenne influjo y sostén no durarían un instante, así todos los seres creados, desde el primer momento de existencia en la naturaleza y el ser propios, a modo de correspondencia por sus amorosos cuidados tienden a aproximarse a Dios en el orden «ejemplar», en cuanto imágenes orientadas hacia la infinita perfección de su inigualable Ejemplar. «Retornan», pues, «exemplariter» a su Supremo Hacedor desde el primer momento de la «salida» eficiente de sus manos» (67).

Terminamos cediendo la palabra a Geiger: «La distinción entre *participatio*, *participare*, es decir, aspecto existencial y dinámico, y *similitudo*, *repraesentatio*, *imitatio*, esto es, el aspecto quiditativo, es bastante firme para que se deba dar toda su precisión a giros como estos: «participare et repraesentare divinam bonitatem» (I, 47, 1, c.); «participare divinae essentiae similitudinem» (I, 15, 2, c.); «participativa similitudo» (I, 12, 2, c.); «participare similitudinem» (I, 9, 1, ad 2) o «de similitudine» (I, 14, 9, ad 2; 33, 3, ad 1; 44, 3, c.); «derivari per similitudinem» (I, 19, 2, c.); «procedere per imitationem» (I, 9, 1, ad 2); «participare per modum assimilationis» (I, 6, 4, c.). A la luz de esta distinción aparecen en todo su relieve algunos textos, como el siguiente: «Deus per *essentiam* suam, per quam omnia *causat*, est *similitudo* omnium, et per eam omnia cognoscit» (I, 57, 2, c.) y, sobre todo, éste: «Omnis bonitas refertur ad bonitatem Dei a qua *fluit* et *cujus similitudinem gerit*» (I Sent., d. 1, q. 2, s. c. 1). La noción de «causalidad eficiente ejemplar» es la síntesis de estos dos aspectos, participación y semejanza. Véase, por ejemplo, I, 6, 4; I Sen., d. 19, q. 5, a 2, ad 3. Véase también la expresión «exemplariter procedere ab ipso Deo» (ibid., d. 3, q. 1, a. 3, sol.). Este último texto hace explícitamente la equivalencia entre los dos puntos de vista: «Cum creatura *exemplariter procedat* ab ipso Deo sicut a *causa quodammodo simili per analogiam*» (68).

(67) FABIO GIARDINI, O. P.: *Gradi di causalità e di similitudine*, en *Angelicum*, 36 (1959), 49-50.

(68) *La participation dans la...*, p. 370, nota 1, que sigue en p. 371.

¿DEMOSTRACION DE DIOS SIN PRINCIPIO DE CAUSALIDAD?

La tercera proposición que prometimos examinar dice así: *Es un prejuicio pensar que la existencia de Dios sólo se puede probar mediante el principio de causalidad, o sea, partiendo de los efectos considerados formalmente como tales para llegar a su causa en cuanto causa.*

Lo primero, a la vista de esto, es maravillarse de que haya sido afirmado en la Academia de Santo Tomás, y como doctrina tomista, mientras resulta muy natural que encontrase opositores. Desde uero, estamos con los opositores. Porque sostener esa doctrina equivale a decir que Santo Tomás, cuando habla de causa y efecto, toma los términos materialmente y no según su significación formal; y, si procede de ese modo al tratar de temas tan serios como la existencia de Dios y al usar nociones tan importantes como las mencionadas, con más razón habrá que suponerlo en otras ocasiones, menos comprometidas; con lo cual, de un plumazo, hemos reducido a menos de la mitad la densidad de pensamiento en cualquiera de sus frases, si no es que las hemos vaciado de todo sentido. Si causa y efecto no se toman formalmente, queda excluído el nexo llamado causal por el cual se unen; quitado éste, no se ve cómo se pueda probar «a posteriori» (que es el único camino viable) la existencia de Dios.

Siempre hemos creído, y parece que es sentencia común, que Santo Tomás entiende formalmente causa y efecto cuando habla de ellos en el artículo que precede y prepara aquel en que expone las cinco vías; decir que, cuando las expone, no aplica la doctrina del artículo precedente, vale tanto como decir que habla por hablar, en el artículo segundo, y que nada prueba en el tercero (de la segunda cuestión, primera parte, de la *Suma Teológica*).

Lo del artículo segundo dice así: «Duplex est demonstratio. Una... per causam. Alia est per effectum... 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».

Y en la respuesta a las objeciones segunda y tercera no es menos claro. «Ad secundum dicendum quod cum demonstratur causa per effec-

tum...»). «Ad tertium dicendum quod *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*».

Eso, y la interpretación que comunmente se le da, sería más que suficiente para poder decir que, según el Angélico, no es un prejuicio, sino una verdad (y una necesidad), sostener que la existencia de Dios sólo se prueba haciendo uso del principio de causalidad, y precisamente de la eficiencia, hablando con más precisión, por si alguno quiere tomarlo en otro sentido.

Pero todavía tenemos más, y es que Santo Tomás mismo, que sabía bien cómo se han de interpretar las pruebas por él propuestas, dice que se ha de tomar efecto en cuanto efecto, y causa en cuanto causa, formalmente, reduplicativamente. Oigamos.

«Sed visis sensibilibus non devenimus in Deum nisi procedendo, *secundum quod ista causata sunt, et quod omne causatum est ab aliqua causa agente*, et quod primum agens non potest esse corpus; et ita in Deum non devenimus nisi arguendo; et nullum tale est per se notum» (69).

«Creaturae autem ducunt in Dei cognitionem, *sicut effectus in causam*. Hoc igitur *solum* ratione naturali de Deo cognosci potest, quod competere ei *nesse est secundum quod est omnium entium principium*» (70).

Sin querer decir que el Concilio Vaticano o el Juramento antimodernístico de San Pío X son interpretación de la doctrina de Santo Tomás, me parece que no están contra ella, sino en conformidad; por eso, no creo fuera de lugar recordar cómo se expresan al referirse al modo en que nos es posible conocer naturalmente la existencia de Dios.

Dice el Concilio Vaticano: «Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, *Deum, rerum omnium principium* et finem, naturali humanae rationis lumine *e rebus creatis certo cognosci posse*; invisibilia enim *ipsis*, a creatura mundi, *per ea quae facta sunt*, intellecta, conspiciuntur» (71).

Del Juramento antimodernístico son estas palabras: «*Deum, rerum omnium principium* et finem, naturali rationis lumine *per ea quae facta*

(69) *In I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 2.

(70) *Summa Theologica*, I, 32, 1.

(71) *Constitutio Dogmatica de fide catholica*, cap. 2. (Denzinger, 1785).

sunt, hoc est, per visibilia creationis opera, *tamquam causam per effectus*, certo cognosci, adeoque demonstrari etiam posse, profiteor» (72).

Muchas otras cuestiones se presentan en el estudio de la cuarta vía : cuánto tiene de platónica, de aristotélica, etc. ; la duplicidad de partes ; comparación con lugares paralelos (especialmente *C. Gentes*, I, 13) ; por qué no pone la perfección de ser junto con verdad, bondad y nobleza ; si en la primera parte se llega a un supremo absoluto o sólo relativo, etc. ; no las consideramos porque están fuera del tema propuesto y porque sería tentar demasiado la paciencia del lector.

Terminamos tomando unos párrafos al P. Norberto del Prado, O. P. : «Haec enim via est via perfectionum cunctarum rerum ; atque argumentum pro Dei existentia ostendenda ex hac via quarta desumptum, abs dubio pulcherrimum. Tangit radices rerum ; a visceribus Philosophiae Primae originem trahit...».

«...Supradicta principia habent veritatem in ordine causae efficientis, et causae formalis seu exemplaris, et causae finalis. Veritas autem ex eo ostenditur quod inferiora in aliquo genere perfectionis hanc perfectionem non habent a natura sua ; aliter non daretur magis et minus in hujusmodi perfectione. Quod alicui convenit minus quam aliis, non convenit ei ex natura sua tantum, sed ex alia causa. Et e contra, quod convenit alicui ex natura sua, et non ex aliqua causa, minoratum in eo et deficiens esse non potest» (73).

FR. FELIX FZ. DE VIANA, O. P.

(72) Denzinger, 2145.

(73) *Praelectiones in Summam Theologicam* (edición ciclostilada, Marietti, Roma, sin año), p. 185. *De Veritate Fundamentali Philosophiae Christianae*, Friburgi Helvetiorum, 1911, p. 232.