

## LAS PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS EN EL TOMISMO

Esclarecer el misterio del ser es el cometido de la Metafísica ; pero ante todo, la atención del metafísico se dirige hacia el ser finito o *ens commune* (1), único que la experiencia nos ofrece, tratando de explicar su finitud, dinamismo y multiplicidad, condiciones existenciales en que se manifiesta. La racionalización y explicación de este ser no queda completa si no investigamos su causa extrínseca : «Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum» (I, 12, 1).

Por esta razón la consideración metafísica es anhelo y sed de transcendencia, ansias de superación de los límites angostos de lo finito, para solazar el espíritu en la contemplación del ser «per se» que lo explica y justifica. Los seres naturales son el camino regio para llegar a Dios, voces que invitan a alzar los ojos de nuestra investigación y a fijarlos en la fuente de donde ellos provienen y que los sostiene en la existencia : «creaturae, quantum est de se, non retrahunt a Deo, sed in ipsum ducunt» (I, 65, 1 ad 3). Justamente observa Santo Tomás que el ser finito no puede ser comprendido si no recurrimos al ser infinito que lo forjó : «esse, quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino» (De Pot. 3, 5 ad 1).

Es esta la naturaleza propia del problema teológico : en el filosofar humano la teología o teodicea es la coronación y el remate del problema ontológico, la respuesta última y justificante de las interrogaciones que los seres presentan. Basta que nos empeñemos en hacer explícito cuanto implica el *ens commune* para encontrarnos frente a frente con Dios ; en el conocimiento del ser finito está incluido implícitamente el del ser infinito que lo creó y sostiene en la existencia : «omnia cognoscuntia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito» (De Ver. 22, 2 ad 1). Si no se lograra entrar en el reino de la Teología natural, se privaría a la Metafísica de una base sólida y el ser finito no sería tan sólo un misterio, sino algo absurdo y contradictorio.

El *ens commune* en la Metafísica tomista es una puerta abierta hacia el ser infinito, el trampolín que hace ascender nuestro espíritu desde

---

(1) Cfr. C. G. II, 54.

el ámbito de lo finito, limitado, contingente y temporal, a las regiones de lo eterno, de lo increado y necesario, de la causa última de todos los entes :

«Ducitur... ex sensibilibus intellectus noster in divinam cognitionem ut cognoscat de Deo quia est, et alia huiusmodi quae oportet attribui primo principio» (C. G. I, 3).

El ser finito puede ser considerado desde puntos de vista diversos y todos son aptos para la ascensión a Dios. Santo Tomás ha aprovechado todos y cada uno de estos aspectos de lo finito y ha trazado una dialéctica ascendente hacia el Ser Supremo de gran riqueza de líneas y matices. En este trabajo pretendemos presentar esta dialéctica tomista, que de lo finito y creado, con el auxilio de diversos principios metafísicos, eleva al espíritu humano a la contemplación de Dios.

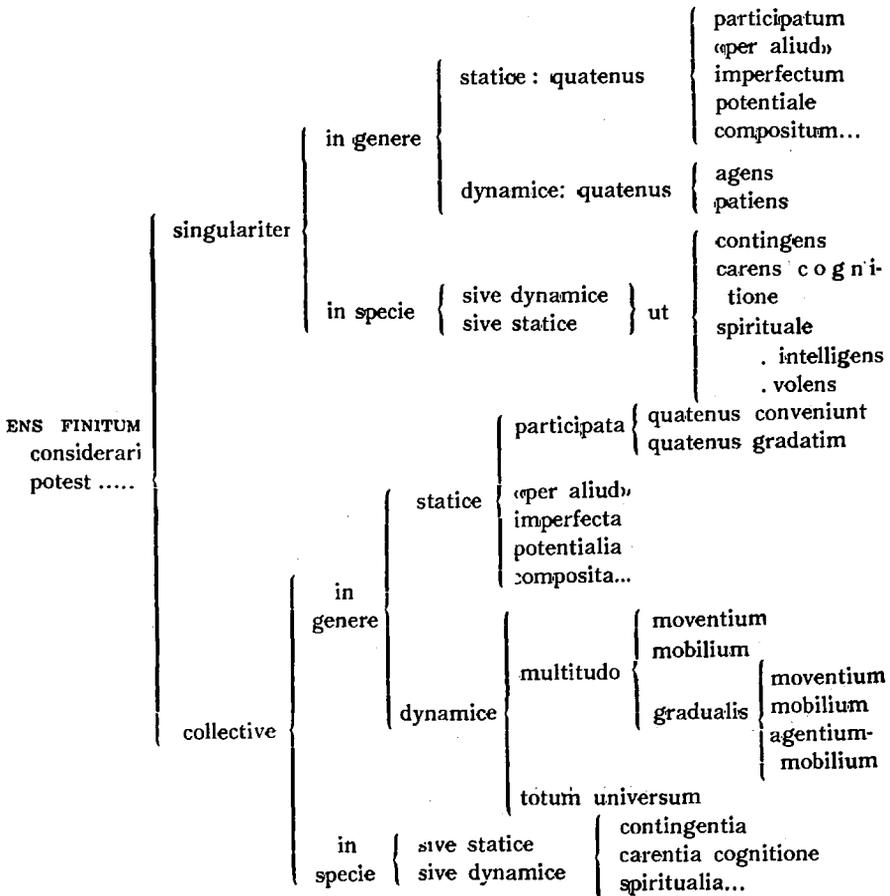
#### EL PUNTO DE PARTIDA DE LAS PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Un elenco de los argumentos tomistas para probar la existencia de Dios podría prospectarse usando dos criterios distintos. Por una parte es necesario tener presente el principio metafísico que sostiene y rige toda la argumentación ; además hay que tener en cuenta el aspecto particular de lo finito, aprovechado como punto de partida en cada argumento.

Un ser finito lo podemos considerar aisladamente o en comunidad con otros, con los que constituye una multiplicidad ; en ambos casos puede ser considerado en cuanto finito, es decir, desde una perspectiva esencial y totalmente metafísica y entonces podemos poner de manifiesto las diversas facetas implicadas y exigidas por su finitud, cuales son su potencialidad, participación, imperfección, composición, movilidad, «peralidad», «abalidad», etc... Además de esto, pueden ser considerados los grandes sectores o géneros de seres finitos ; y así podemos partir del ser finito material o contingente, o del ser finito desprovisto de conocimiento, o desde el ser finito espiritual, ya sea en cuanto dotado de conocimiento o en cuanto capaz de querer... Según señalamos, paralelos a estos argumentos pueden forjarse otros que tendrán como fulcro esos mismos seres en cuanto partes de una multitud ; pero hay que observar que partiendo de una multitud de seres, ciertos aspectos del ser finito, pueden ofrecer el flanco a dos o más argumentos ; así el ser finito participado, considerado individualmente, tan sólo sirve como punto de partida para un argumento ascen-

sional a Dios ; una multiplicidad de seres participados puede ser considerada en cuanto cada uno de estos seres participan de la misma perfección o también, en cuanto se da en esos seres una mayor o menor participación de ese acto, es decir, en cuanto hay una graduación de participaciones : ambos aspectos de la multiplicidad pueden ser aprovechados para construir dos diversas vías demostrativas de la existencia de Dios. Esta rica catalogación, sucintamente enumerada, aumenta notablemente si tenemos en cuenta que muchas de estas facetas del ser finito, punto de partida de la ascensión racional a Dios, pueden ser consideradas además de estáticamente, en su aspecto dinámico, y en este último caso, activa o pasivamente, es decir, en cuanto el ser finito puede ser y es agente o paciente.

En el cuadro adjunto presentamos esquemáticamente cuanto acabamos de decir :



Es claro que esta enumeración no pretende ser completa; los matices y aspectos variados de lo finito que podemos ir poniendo de relieve son innumerables; los argumentos que se pueden forjar desde estos puntos de vista son aún más numerosos, ya que a cada una de estas facetas de lo finito pueden aplicarse diversos principios metafísicos, lo que hace que el número de pruebas metafísicas para llegar a Dios se multipliquen indefinidamente.

## LOS PRINCIPIOS DE LA ARGUMENTACION

Todo razonamiento supone uno o varios principios que lo sostienen; entre estos principios racionales, base y fulcro de todo raciocinio, existe una jerarquía de más a menos evidencia, de mayor a menor inmediatez y fecundidad (2).

El principio más usado en nuestro argumentar para descubrir a Dios a través de las creaturas, es el de causalidad. Este principio lo encontramos formulado con términos diversos y desde los puntos de vista más variados. A lo largo de este trabajo iremos viendo cómo Santo Tomás va adaptando a las diversas facetas e involuciones de lo finito su exigencia congénita de una causa extrínseca.

Santo Tomás formula a veces este principio incluyendo en él elementos teleológicos; baste traer aquí estos enunciados: «ex multis non fit coordinatio nisi per aliquem ordinantem» (*De Pot.* 3, 6); «Impossibile est aliqua contraria et dissonantia in unum ordinem concordare semper vel pluries nisi alicuius gubernatione» (*C. G.* I, 13); en estas fórmulas se trata de establecer la causa extrínseca del dinamismo o coordinación existente entre muchos seres.

El principio de causalidad lo formula Santo Tomás muy a menudo poniendo de relieve las semejanzas formales que unen al efecto con su causa; así, por ejemplo, cuando dice que «omne illud quod esto secundum participationem, reducitur ad aliquid quod sit illud per suam essentiam, sicut ad primum et ad summum» (*In Jo.*, Prol. n.º 5) no hace sino establecer la dependencia eficiente-ejemplar existente por parte de la perfección participada, del ser cuya perfección es infinita y suma.

Pero no faltan lugares, como veremos a su tiempo, en los que Santo Tomás usa tan sólo el principio de finalidad o sólo el de ejemplaridad, para escalar el conocimiento de Dios.

(2) Cfr *In Poster. Analit.* I, 43 (edic. Spiazzi—Marietti—, n.º 391-394).

A veces construye estas pruebas, echando mano del principio de la prioridad del acto respecto de la potencia, aplicándolo al ser finito en cuanto es potencial; aunque casi siempre justifica y explica este principio recurriendo al de causalidad.

Otro principio que encontraremos es el siguiente: «*natura nihil facit frustra*»; ya veremos cómo Santo Tomás lo emplea para llegar a Dios.

\* \* \*

En las páginas que siguen queremos presentar un cuadro de los argumentos tomistas para demostrar la existencia de Dios. De los dos criterios enunciados nos atenemos preferentemente al del punto de partida del argumento, es decir, al aspecto del ser finito que es considerado y analizado para descubrir a Dios; dentro de cada uno de estos aspectos o sectores de lo finito, si hemos encontrado que Santo Tomás aplica diversos principios, tenemos también éstos en cuenta en la exposición de estos argumentos.

Nuestra intención no es exponer todos los argumentos que en el Tomismo pueden construirse para llegar a Dios; queremos más bien mostrar cómo en Santo Tomás se encuentran explícitamente muchas de las innumerables pruebas de la existencia de Dios que son posibles en su *Metafísica*; de aquí sacaremos como conclusión de nuestro trabajo algunas consecuencias interesantes sobre las cinco vías de la *Suma Teológica* (I, 2, 3).

## 1.ª Parte.—DIALECTICA TEOLOGICA TOMISTA

### A.—DEL SER FINITO, SINGULARMENTE CONSIDERADO, A DIOS

En esta sección analizaremos brevemente los argumentos que tienen como punto de arranque el ser finito en cuanto tal, considerado bajo el punto de vista más universal y extensivo, es decir, desde una perspectiva estrictamente metafísica.

#### I. Ex ente participato ad Deum.

Es una prueba de inspiración netamente platónica.

*Terminus a quo* del argumento son los seres en los cuales se encuentra una perfección, no en toda su pureza y virtualidad, sino amonada, en un grado inferior, es decir, participada (3).

Principio que sirve para columbrar desde esta perspectiva al Ser Imparticipado es el de causalidad, enunciado bajo el punto de vista de la participación: «*Quod minoratum et deficiens in aliquo ente invenitur, convenit ei non ex sua natura tantum, sed ex alia causa*» (C. G. II, 15). Y la justificación de este principio la trae Santo Tomás en diversos lugares; siempre repite que lo que compete esencialmente a una naturaleza no puede encontrarse en ella en grado reducido, pues en este caso sería otra naturaleza distinta.

La formulación más clara y precisa de esta prueba la encontramos en el Comentario al Evangelio de San Juan. Se parte de que todos los seres son participaciones del *esse* y se llega a Dios, como *esse* imparticipado y puro del que todos los demás seres participan:

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

Consideraverunt enim quod omne illud quod est secundum participationem, reducitur ad aliquid quod sit illud per suam essentiam, sicut ad primum et ad summum; sicut omnia ignita per participationem reducuntur ad ignem, qui est per essentiam suam talis. Cum ergo omnia quae sunt, participant esse, et sint per participationem entia, necesse est esse aliquid in cacumine omnium rerum, quod sit ipsum esse per suam essentiam, idest quod sua essentia sit suum esse: et hoc est Deus, qui est sufficientissima, et dignissima, et perfectissima causa totius esse, a quo omnia quae sunt, participant esse» (*In Jo.*, Prol.; edic. Cai, n.º 5).

En la *Summa Contra Gentiles* (II, 15 Amplius) encontramos este mismo argumento que, aunque expuesto para probar que Dios es la causa universal del existir de todas las cosas, sirve también para probar la existencia de Dios, a partir de la existencia de seres cuyo existir es tan sólo participado. He aquí las palabras de Santo Tomás:

«*Quod alicui convenit ex sua natura, non ex alia causa, minoratum in eo et deficiens esse non potest. Si enim naturae aliquid essenziale subtrahitur vel additur, iam altera natura erit:*

(3) Sobre el concepto tomista de participación, ofr. C. FABRO: *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, 2.<sup>a</sup> ed., Torino SEI 1950; GEIGER L.-B., O. P.: *La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, París, Vrin 1942.

sicut et in numeris accidit, in quibus unitas addita vel subtracta speciem variat. Si autem, natura vel quidditate rei integra manente, aliquid minoratum inveniatur, iam patet quod illud non simpliciter dependet ex illa natura, sed ex aliquo alio, per cuius remotionem minoratur. Quod igitur alicui minus convenit quam aliis, non convenit ei ex sua natura tantum, sed ex alia causa. Illud igitur erit causa omnium in aliquo genere cui maxime competit illius generis praedicatio: unde et quod maxime calidum est videmus esse causam caloris in omnibus calidis, et quod maxime lucidum causam omnium lucidorum. Deus autem est maxime ens...».

En este mismo capítulo, algunos párrafos más adelante, se vuelve a repetir este mismo razonamiento; en pocos renglones Santo Tomás muestra que el ser que es tal «per essentialiter» es causa del ser participado. Lo que a la inversa quiere decir que el ser participado exige para su completa inteligibilidad el ser infinito e imparticipado. Véase el conciso argumentar del Doctor Angélico:

«Quod per essentialiter dicitur, est causa omnium quae per participationem dicuntur: sicut ignis est causa omnium ignitorum in quantum huiusmodi. Deus autem est ens per essentialiter suam: quia est ipsum esse. Omne autem aliud ens est per participationem: quia ens quod sit suum esse, non potest esse nisi unum, ut in Primo ostensum est...» (C. G., II, 15 Item).

En la cuestión disputada *De Malo* (3, 2) vuelve Santo Tomás a repetir este argumento; el principio está enunciado más claramente: «Omne autem quod per participationem dicitur tale (está hablando del ser), derivatur ab eo quod est per essentialiter»; se recurre al ejemplo del fuego tan adaptado a la mentalidad de la física medioeval: «sicut omnia ignita derivantur ab eo quod est per essentialiter ignis». Lo dicho sirve para justificar nuestra ascensión a Dios a partir de esta constatación: «omnia dicuntur entia per quamdam participationem».

Tanto en este paso como en los de la *Summa contra Gentiles* se trata más bien que de llegar a Dios, de probar que es el Creador de todo cuanto existe; pero los elementos que estructuran el argumento son los mismos que componen un argumento para probar la existencia de Dios; más aún, creemos que se trata del mismo argumento, pero expuesto inversamente: en un caso se trata de probar que Dios, por ser el *esse* perfectísimo e imparticipado, es causa de todos los seres existentes, cuyo existir o *esse* es tan sólo participado; en los argumentos de la existencia de Dios se prueba que los seres participados

exigen como causa última y justificación completa de sí mismos un ser cuyo *esse* es infinito. Es la misma prueba vertical, en el primer caso vista de arriba hacia abajo, mientras en el segundo expuesta en forma ascendente.

## II. Ex ente quod est per aliud et ab alio ad ens quod est per se.

Parecidos a los argumentos precedentes son los que tienen como punto de partida el ser cuyo existir es *per aliud*. Santo Tomás distingue en un ser dos clases de perfecciones, teniendo en cuenta el origen de éstas. Hay perfecciones que son exigidas por la esencia de un ser, porque partes de ella o concomitantes; en cambio otras perfecciones provienen al ser de un principio extrínseco. Este es el caso del *esse*, que no puede ser efecto de la esencia, ya que siendo el principio que confiere al ser el existir, sería absurdo que le fuera dado por uno de sus elementos constitutivos: se daría el caso de un ente que se daría el ser a sí mismo. Por tanto, hay que recurrir a un ser cuyo existir coincida con su propia esencia: que sea un *ens per se*; ya que *ens dicitur ab esse*. Para dar este salto del *ens per aliud* al *ens per se*, se apoya Santo Tomás en el principio «omne quod est per aliud reducitur sicut ad causam primam ad id quod est per se»; fórmula que no es sino el principio de causalidad eficiente desde la perspectiva de una perfección no exigida por la esencia de un ser.

Esta es la prueba predilecta en las primeras obras del Doctor Angélico. En el Comentario de las Sentencias la expone brevísimamente: el ser que tiene su existir *ex nihilo* necesariamente es *ab alio*, del que recibe su existir; Santo Tomás recurre a la potencialidad e imperfección de las creaturas para dejar asentado que lo creado es *ex nihilo*:

«Omne quod habet esse ex nihilo, oportet quod sit ab alio, a quo esse suum fluxerit. Sed omnes creaturae habent esse ex nihilo: quod manifestatur ex earum imperfectione et potentialitate. Ergo oportet quod sint ab aliquo uno primo, et hoc est Deus» (*In I Sent.* d. 3, div. textus).

Esta misma prueba la desarrolla el Angélico en el capítulo quinto del opúsculo *De Ente et Essentia*.

«Omne autem quod convenit alicui, vel est causatum ex principiis naturae suae, sicut risibile in homine, vel advenit ab aliquo principio extrínseco, sicut lumen in aëre ex influencia solis. Non autem potest esse quod ipsum esse sit causatum ab ipsa

forma vel quidditate rei, dico sicut a causa efficiente; quia sic aliqua res esset causa sui ipsius, et aliqua res seipsam in esse produceret, quod est impossibile. Ergo oportet quod omnis talis res, cuius esse est aliud quam natura sua, habeat esse ab alio. Et quia omne quod est per aliud reducitur ad id quod est per se, sicut ad causam primam, oportet quod sit aliqua res, quae sit causa essendi omnibus rebus, eo quod ipsa est esse tantum: alias iretur in infinitum in causis, cum omnis res quae non est esse tantum, habeat causam sui esse, ut dictum est. Patet ergo quod intelligentia est forma et esse; et quod esse habet a primo ente quod est esse tantum; et hoc est causa prima, quae Deus est» (*De ente et essentia*, cap. 5; edic. Boyer, pág. 41-42; edic. Spiazzi, «Opuscula philosophica, n.º 27»). (4).

Diez años más tarde Santo Tomás vuelve a desarrollar este argumento en la cuestión disputada *De Potentia*. Está probando la imposibilidad de que exista un ser que no haya sido creado por Dios; pero la observación que hicimos hace un momento, sirve también aquí: tenemos todos los elementos para construir la prueba inversamente y dejar asentado que todo cuanto existe *per alterum* está dentro del ámbito de lo existente en virtud del ser cuyo existir es *per se*:

«Illud quod est per alterum, reducitur sicut in causam ad illud quod est per se. Unde si esset unus calor per se existens, oporteret ipsum esse causam omnium calidorum, quae per modum participationis calorem habent. Est autem ponere aliquod ens quod est ipsum suum esse: quod ex hoc probatur, quia oportet esse aliquod primum ens quod sit actus purus, in quo nulla sit compositio» (*De Pot.* 3, 5).

(4) Fernand Van Steenberghen, en un artículo titulado *Le problème de l'existence de Dieu dans le 'De ente et essentia' de Saint Thomas* (en *Mélanges Joseph de Ghellinck*, S. J. Musseum Lessianum, Section historique, n.º 14, vol. II, Gembloux, Duculot 1951, pág. 837-847) critica esta prueba, ya que según él se funda en la distinción entre dos sentidos muy diversos del ser: «Lorsqu'on attribue l'être à un objet, ce prédicat peut avoir deux sens très différents: ou bien il désigne la perfection de l'être, c'est-à-dire la valeur transcendente commune à toutes les catégories d'êtres, ou bien il désigne le fait constaté de l'existence de cet objet hic et nunc» (pág. 841). Santo Tomás habría querido asentar la distinción entre la esencia y la existencia en este opúsculo—distinción que sirve de punto de partida a este argumento—partiendo del ens verum o lógico, que es ese predicado común a todas las categorías (Cfr. *Quodl.* IX, 3; *In Met.* V, 9, n.º 895; I, 3, 4 ad 2...) y aplicando sus conclusiones al ens reale, hic et nunc existens. No nos parece exacta esta observación de Van Steenberghen; Santo Tomás se refiere al esse por el cual una cosa es existente en acto: «omnis autem essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo...» (*De ente et essentia*, cap. 5): esta afirmación, que sirve de punto de arranque al argumento para demostrar la composición de esencia y esse en lo íntimo de todo ser finito, sólo es posible si el esse del que aquí habla Santo Tomás es el esse real, no el esse lógico, pues de ningún modo es posible pensar una esencia sin conferirle al mismo tiempo una realidad al menos lógica.

### III. Ex ente imperfecto ad Ens perfectissimum.

Santo Tomás, en la lección 18.<sup>a</sup> del libro quinto del Comentario de la Metafísica aristotélica, nos traza las grandes líneas de su concepción de lo perfecto e imperfecto. De los diversos sentidos en que este vocablo se puede tomar, nos interesa tan sólo uno: el de lo absolutamente perfecto, que se distingue de lo perfecto en un género determinado, porque encierra en sí, en perfecta armonía, todas las perfecciones desparramadas en los diversos géneros y especies (5).

Todo cuanto abarca en sí solo una perfección genérica—aunque la contenga en toda su plenitud y pureza, y en perfecto equilibrio, término medio entre la indigencia y la extralimitación—, en cuanto se contrapone y distingue de lo absolutamente perfecto, es en este sentido imperfecto y limitado: razón de esta imperfección es el hecho y el modo de participación al *esse*; el *esse* se encuentra en todo ser en la medida y según la capacidad de su esencia, conteniendo en sí eminentemente las perfecciones esenciales (6); ahora bien, es claro que si éstas se encuentran limitadas o en número reducido, el *esse* las actualiza en esta medida y por tanto no explaya todas las perfecciones que en sí tuviera, si la esencia fuera más rica o el *esse* se encontrara en estado puro:

«Illa vero quae tantum sunt, non sunt imperfecta propter imperfectionem totius esse absoluti: non enim ipsa habent esse secundum suum totum posse, sed participant esse per quandam particularem modum et imperfectissimum» (C. G. I, 28).

De esto se deduce que el ser finito, por su limitación y por el número determinado de perfecciones que en sí incluye, es un ser imperfecto; y también bajo este punto de vista es un magnífico trampolín para dar el salto hacia Dios. Principio que sostiene y alimenta esta ascensión, es el de causalidad, que enunciado con ropajes y términos de perfecto e imperfecto, suena así: «In quocumque autem genere invenitur aliquid imperfectum, oportet praeexistere aliquid perfec-

(5) «Alia quidem universaliter perfecta, quia nihil omnino deficit eis absolute, nec aliquam habent 'hyperbolem', idest excedentiam, quia a nullo videlicet penitus in bonitate exceduntur, nec aliquid extra accipiunt, quia nec indigent exteriori bonitate. Et haec est condicio primi principii, scilicet Dei, in quo est perfectissima bonitas cui nihil deest de omnibus perfectionibus in singulis generibus inventis» (In Met. V, 18, n.º 1040).

(6) Cfr. por ej. De An. 6 ad 2; De Pot. 7, 2 ad 9; I, 52, 4; C. G. II, 43; De Spir. Creat. art. 1, etc...

tum in genere illo» (I, 51, 1); o más explícitamente: «Imperfecta a perfectis sumunt originem» (C. G. II, 15).

Con esto ya tenemos todos los elementos necesarios para entender la argumentación tomista. En el Comentario al *De Sententiis* se encuentra esta prueba; se trata de una exposición poco concisa y que no posee la fuerza lógica de las obras de la madurez. Es interesante hacer notar cómo el vínculo causal vigente entre lo perfecto e imperfecto, en esta formulación queda bastante impreciso y cómo parece más bien que Santo Tomás desarrolle esta vía desde una perspectiva tan sólo ejemplar:

«Ultra omne imperfectum oportet esse aliquod perfectum, cui nulla quidem imperfectio admisceatur. Sed corpus est imperfectum, quia est terminatum et finitum suis dimensionibus et mobile. Ergo oportet ultra corpora esse aliquod quod non est corpus.

Item, omne incorporeum mutabile de sui natura est imperfectum. Ergo ultra omnes species mutabiles, sicut sunt animae et Angeli, oportet esse aliquod ens incorporeum et immobile et omnino perfectum, et hoc est Deus» (*In I Sent.* d. 3, div. textus).

Hemos encontrado expuesto este argumento otras veces, pero siempre a la inversa: de Dios a lo creado o imperfecto, más bien que de lo imperfecto al Ser Perfectísimo. Pero las observaciones precedentes encajan también aquí cabalmente; tanto más que la cuarta vía es un argumento idéntico a éste, con la única diferencia que se parte de una multiplicidad de seres imperfectos.

He aquí dos textos de la *Summa Contra Gentiles*:

«Omne imperfectum ab aliquo perfecto necesse est ut praecedatur: semen enim est ab animali vel a planta. Igitur primum ens oportet esse perfectissimum. Ostensum est autem Deum esse primum ens. Est igitur perfectissimus» (C. G. I, 28 Item).

«Imperfecta a perfectis sumunt originem: ut semen ab animali. Deus autem est perfectissimum ens et summum bonum, ut in Primo ostensum est. Ipse igitur est omnibus causa essendi: praecipue cum ostensum sit quod tale non possit esse nisi unum» (C. G. II, 15 Item).

#### IV. Ex ente potentiali ad Actum Purum.

Argumentos análogos a los precedentes son los que vamos ahora a considerar. El ser potencial es el ser imperfecto: son matices diversos del ser finito los que vamos poniendo de relieve para alcanzar a

Dios. En el fondo se trata de la indigencia congénita a lo finito y de su apelación a Dios para una completa inteligibilidad de sí mismo. Desde cualquier visual que se le contemple, siempre brotan de él los mismos rayos ascendentes que dirigen e iluminan el camino de nuestra razón hacia Dios.

Partiendo de que el acto es el principio que nos da razón de las perfecciones que se encuentran en un ser, es claro que el ser imperfecto no puede ser tan sólo acto; es necesario admitir en su seno un principio distinto al que sea atribuído cuanto en él hay de imperfecto: este principio se llama potencia (7). Teniendo presente que los seres finitos poseen un *esse* recibido y participado según las dimensiones de sus esencias, y que éstas desempeñan el papel de potencia respecto del *esse*, queda bien claro que ser finito o común viene a coincidir con ser potencial (8).

Este ser es considerado frecuentemente por Santo Tomás para llegar a Dios. El principio que sostiene este argumento es el de prioridad del acto respecto de la potencia.

Este principio lo encontramos a veces aplicado en toda su pureza: la mayoría de las veces, sin embargo, está expuesto mezclado al principio de causalidad: el movimiento, que es paso de una potencia al acto, no es explicable sin la intervención de un ser en acto; en último análisis hay que admitir un ser que sea puro acto.

Reseñamos aquí algunos de los textos tomistas en los que hemos encontrado este raciocinio.

En la *Contra Gentiles* (I, 16; II, 16) este argumento está referido usando el principio de la prioridad del acto respecto de la potencia; este principio está justificado con el de causalidad:

«Videmus aliquid esse in mundo quod exit de potentia in actum. Non autem educit se de potentia in actum: quia quod est potentia, nondum est; unde nec agere potest. Ergo oportet esse aliquid aliud prius, quo educatur de potentia in actum. Et iterum, si hoc est exiens de potentia in actum, oportet ante hoc aliquid aliud poni, quo reeducatur in actum. Hoc autem in infinitum procedere non potest. Ergo oportet devenire ad aliquid quod est tantum actu et nullo modo in potentia. Et hoc dicimus Deum» (C. G. I, 16 Item).

(7) «Unumquodque perfectum est in quantum est actu; imperfectum autem secundum quod est potentia cum privatione actus. Id igitur quod nullo modo est in potentia sed est actus purus, oportet perfectissimum esse» (C. G. I, 28); «Secundum hoc enim dicitur aliquid esse perfectum, secundum quod est actu» (I, 4, 1).

(8) «Potentia et actus dividunt ens commune» (C. G. II, 54).

«Inter actum et potentiam talis est ordo quod, licet in uno et eodem quod quandoque est potentia quandoque actu, potentia sit prior tempore quam actus, licet actus sit prior natura; tamen, simpliciter loquendo, oportet actum potentia priorem esse; quod patet ex hoc, quod potentia non reducitur in actum nisi per ens actu. Sed materia est ens in potentia. Ergo oportet quod Deus, qui est actus purus, sit simpliciter ea prior: et per consequens causa ipsius» (*C. G. II, 16 Adhuc.*).

Casi idéntica estructura y proceder tiene este argumento en el Comentario de la *Metafísica* aristotélica:

«Si potentia sit simpliciter prior actu, sequitur quod aliquando nihil sit: contingens est enim id quod potest fieri, sed nondum fit. Et ita, si prima entia sunt in potentia, sequitur quod non sunt actu: et sic nihil aliorum erit...

Illa enim quae sunt in potentia tantum, sive sint omnino sub privatione, sive sint in quadam confusione, non poterunt moveri, ut reducantur in actum, nisi sit aliqua causa movens in actu existens...

Quo ordine necesse est pervenire ad primum ens, cuius substantia est actus» (*In Met. XII, 6; n.º 2501; 2503; 2518*).

Las mismas razones las encontramos expuestas repetidas veces para demostrar que Dios es acto puro o que en Él no se da potencia alguna. Así por ejemplo, en la *I, 3, 1*:

«Licet enim in uno et eodem quod exit de potentia in actum, prius sit potentia quam actus tempore, simpliciter tamen actus prior est potentia: quia quod est in potentia, non reducitur in actum nisi per ens actu. Ostensum est autem supra quod Deus est primum ens. Impossibile est igitur quod in Deo sit aliquid in potentia».

Y en la misma obra, algunas cuestiones más adelante, se vuelve a tocar esta misma razón:

«Primum ens oportet esse purum actum absque permixtione alicuius potentiae, eo quod potentia simpliciter est posterior actu» (*I, 9, 1*) (9).

(9) Cfr. también *C. G. I, 16*: «Quamvis id quod quandoque est in potentia quandoque in actu, prius sit tempore in potentia quam in actu, tamen simpliciter actus est prior potentia. Quia potentia non educit se in actu, sed oportet quod educatur in actum per aliquid quod sit in actu. Omne igitur quod est aliquo modo in potentia, habet aliquid prius se».

### V. Ex ente composito ad Ens simplex.

Los argumentos precedentes pueden ser expuestos desde el punto de vista de la composición: un ser se dice potencial porque en él encontramos potencia y acto; lo que quiere decir que estos dos principios, uniéndose entre sí, lo constituyen y realizan mediante su composición.

Principio que sostiene el argumento es el de causalidad, que aplicado al caso de la composición, se formula así:

«Omnis compositio indiget aliquo componente: si enim compositio est, ex pluribus est; quae autem secundum se sunt plura, in unum non convenirent nisi ab aliquo componente unirentur... Componens autem est causa efficiens compositi» (C. G. I, 18, Amplius),

o más concisamente: «Omne compositum causam habet» (I, 3, 7).

Con estas explicaciones es claro el conciso raciocinio de Santo Tomás en la cuestión disputada *De Potentia*:

«Est autem ponere aliquod ens quod est ipsum suum esse: quod ex hoc probatur, quia oportet esse aliquod primum ens quod sit actus purus, in quo nulla sit compositio» (*De Pot.* 3, 6).

En la cuestión *De Malo* (16, 1), al demostrar que los demonios carecen de cuerpo, trae otro principio que puede servir también de base para pasar del ser compuesto a Dios:

«Semper enim ubi invenitur aliquid alicui conjunctum, non secundum propriam rationem, sed secundum aliquid aliud, sine illo invenitur; sicut ignis invenitur sine permixtione aliorum elementorum, quae non pertinent ad propriam eius rationem. Non autem invenitur accidens sine substantia, quia hoc pertinet ad propriam rationem accidentis».

Si aplicamos este principio al ser compuesto y tenemos presente cómo Santo Tomás describe su estructura interna, explicada por la participación de la esencia al *esse* (10), queda patente en virtud del principio referido que ha de darse un ser cuyo *esse* se encuentra en la pureza y simplicidad de su perfección. Este razonamiento se

---

(10) «Res ergo composita non est suum esse: et ideo dicit quod in omni composito aliud est esse et aliud ipsum compositum, quod est participatum ipsum esse» (*In Hebdom.* lect. 2; edic. Calcaterra, n.º 32).

halla tal cual en el *De Potentia*, cuando Santo Tomás trata de la simplicidad divina :

«Secunda ratio est quia cum compositio non sit nisi ex diversis, ista diversa indigent aliquo agente ad hoc quod uniantur. Non enim diversa inquantum huiusmodi, unita sunt. Omne autem compositum habet esse, secundum quod ea, ex quibus componitur, uniuntur. Oportet ergo quod omne compositum dependeat ab aliquo priore agente. Primum ergo ens, quod Deus est, a quo sunt omnia, non potest esse compositum» (*De Pot.* 7, 1).

El camino del ser compuesto a Dios lo recorre Santo Tomás a veces usando este mismo principio, pero formulado bajo otro punto de vista. Enumeraremos dos casos.

En la *Summa Contra Gentiles* (I, 18), principio básico del raciocinio es el de la prioridad de la unidad sobre la multiplicidad :

«Ante omnem multitudinem oportet invenire unitatem. In omni autem composito est multitudo. Igitur oportet id quod est ante omnia, scilicet Deum, omni compositione carere».

En la cuestión *De Potentia* se parte del ser compuesto, y porque es potencial, se echa mano del principio de prioridad del acto respecto de la potencia :

«Quamvis autem in uno et eodem quod quandoque invenitur in actu, quandoque in potentia, potentia tempore prius sit actu, natura autem posterius, simpliciter tamen oportet actum esse priorem potentia. Non solum natura sed tempore, eo quod omne ens in potentia reducitur in actum ab aliquo ente actu. Illud ergo ens quod omnia entia fecit esse actu, et ipsum a nullo alio est, oportet esse primum in actu, absque aliqua potentiae permutatione. Nam si esset aliquo modo in potentia, oporteret aliud ens prius esse per quod fieret actu. In omni autem composito qualicumque compositione, oportet potentia actui commisceri» (*De Pot.* 7, 1).

#### VI. Ex ente mobili ad Motorem Immobilem.

Hemos dicho que el ser finito es un ser compuesto de acto y potencia : por esto es imperfecto, potencial, participado, etc. Pero esta presencia de la potencia en el seno del ser hace algo más : hace que dicho ser sea mudable, que pueda cambiar. En efecto, siendo el acto

la actualización de una potencia (11), y siendo propio de toda potencia la capacidad de ser actuada, es claro que un ser que encierra en sí un principio potencial, es un ser capaz de cambiar, es decir, movable. Desde esta visual construimos una vía de ascensión a Dios, a partir del ser finito *dinámico* en cuanto es pasivo. Hay que observar que aquí hablamos de movilidad, tomando este término «movible» en su acepción más general: aplicado al cambio en general, sin especificar si se trata tan sólo del sustancial o accidental; en caso de que «movible» se tomara en el sentido de transformable sustancialmente, escaparíamos del ámbito del ser finito en cuanto tal, para restringirnos al ser finito material.

Principio usado por Santo Tomás es de nuevo el de causalidad, que en términos dinámico-pasivos se expresa así: «Omne quod movetur, ab alio movetur».

Santo Tomás en este argumento casi siempre apela a la hipótesis de una serie infinita de motores móviles, pero rechaza esta posibilidad ya que un número infinito repugna. Por tanto, es necesario llegar a fundar todo el dinamismo del mundo en un motor inmóvil y por ende en un ser que sea acto puro.

Texto clásico en este argumento es el de la segunda cuestión de la *Summa Theologica*:

«Prima autem et manifestior via est quae sumitur ex parte motus. Certum est enim et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur. Nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur: movet autem aliquid secundum quod est actu. Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum: de potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu: sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet et alterat ipsum. Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa; quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo quod, secundum idem et eodem modo, aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri; et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum: quia sic non esset aliquod primum movens; et per consequens nec aliquod aliud movens, quia mo-

(11) Cfr. *In Phys.* III, 2, n.º 283-290.

ventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non movet nisi per hoc quod est motus a manu. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur : et hoc omnes intelligunt Deum» (I, 2, 3).

Este argumento lo reproduce Santo Tomás en casi todas sus obras; véase, por ejemplo, el cap. tercero del *Compendium Theologiae*, en el que al plantear el argumento se pone de manifiesto el orden que existe en el dinamismo del mundo, de modo que los motores de los seres inferiores son los seres más perfectos. En la *Summa Contra Gentiles* (I, 13) el análisis y explicación del argumento son mucho más minuciosos y detallados (12); muy semejante es la exposición del libro séptimo del Comentario de la Física aristotélica (lect. 2, n.º 891-896). En el Comentario de la Metafísica (XII, lect. 4 y 5, n.º 2488-2518) se traen a colación muchos conceptos de la física antigua medioeval, a la par que se le va dando a toda la argumentación una textura histórica de que carece en la *Summa Theologica*, donde el argumento es expuesto desde un punto de vista más teórico y metafísico.

\* \* \*

Un resumen de estos argumentos que tienen como punto de partida el ser finito, estático o dinámico, considerado en sus aspectos más universales, que implica su estructura metafísica esencial, puede ofrecerlo este breve texto tomista : «Semper enim quod participat aliquid, et quod est mobile, et quod est imperfectum, praeeixigit ante se aliquid quod est per essentiam suam talem, et quod est immobile et perfectum» (I, 79, 4).

#### B.—DEL SER FINITO SINGULAR, CONSIDERADO EN SUS GENEROS MAS UNIVERSALES, A DIOS

Brevemente reseñaremos aquí algunas pruebas que tienen como punto de arranque el ser finito singular, considerado no en su acepción más universal y extensa, sino más bien particularmente, en cuanto incluido en los géneros supremos, es decir, en cuanto material o viviente o desprovisto de conocimiento, o inteligente o volitivo, etc.

(12) Cfr. también C. G. I, 44.

### I. Ex ente contingente ad Deum, ens necessarium.

Contingente es el ser que no existe necesariamente, que por sí es indiferente a existir o a dejar de ser.

Necesariamente debe intervenir en la estructura íntima de estos seres un principio radical de potencialidad, llamado *materia prima*; por este principio un ser puede corromperse y por tanto dejar de ser lo que era y transformarse en otro ser (13). Santo Tomás admitía seres materiales incorruptibles: eran los cuerpos celestes, en los que la potencialidad de la materia estaba completamente colmada o saturada por la forma. Hoy, que la física astronómica no admite una distinción tan profunda entre los cuerpos celestes y terrestres, podemos dar como completamente sinónimos los términos contingente y material. De lo dicho claramente se infiere que la contingencia se funda ontológicamente en el principio material que constituye un ser y al mismo tiempo en su forma, en cuanto ésta no logra actualizar todo el contenido potencial de la materia prima (14).

Principio que funda nuestra ascensión racional a Dios a partir de estos seres corruptibles, es el de causalidad, que en este caso se formula así: «Omne autem quod est possibile esse, causam habet» (C. G. I, 15). La justificación de este principio es clara: lo contingente es naturalmente indiferente a existir o no; si lo encontramos existente, es necesario recurrir a una causa que haya motivado esta determinación hacia una de estas dos alternativas. Rechazando la posibilidad de una serie infinita de seres necesarios que se vayan ex-

(13) «Potentia enim ad esse et non esse non convenit alicui nisi ratione materiae, quae est pura potentia. Materia, cum non possit esse sine forma, non potest esse in potentia ad non esse, nisi quatenus existens sub una forma, est in potentia ad aliam formam» (*De Pot.* 5, 3).

(14) «Et quia materia, secundum id quod est, ens in potentia est; quod autem potest esse, potest etiam et non esse: ex ordine materiae necessario res aliquae corruptibiles existunt; sicut animal quia ex contrariis compositum est, et ignis quia eius materia est contrariorum susceptiva... In quibus vero forma non complet totam potentiam materiae, remanet adhuc in materia potentia ad aliam formam. Et ideo non est in eis necessitas essendi, sed virtus essendi consequitur in eis victoriam formae super materia: ut patet in elementis et elementatis... Unde manifestum est quod omnia quae vel contrarium habent, vel ex contrariis sunt, corruptibilia sunt.» (C. G. II, 30).

Cfr. C. FABRO: *Intorno alla nozione tomista di contingenza*, en *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, XXX (1938), pág. 132-149: «Nel vocabolario tomista il termine «contingens», o quello usato più frequentemente sotto l'aspetto statico, di «possibile esse» non ha l'ampiezza originaria che aveva in Avicenna, ma serve solo, nella linea dell'esegesi averroista, ad indicare i corpi forruttibili, ed oggi possiamo dire i corpi in generale. La contingenza in essi è radicata ad un tempo nell'indeterminazione e potenzialità infinita della materia, e nel grado ontologico inferiore della forma che attualmente ne è l'atto, poichè è la potenza che viene proporzionata alla forma e non viceversa» (pág. 145-146).

plicando el uno con el otro, Santo Tomás llega a la conclusión de que sobrepasando el ámbito de los seres necesarios por otro, hay que admitir un ser necesario por sí que explique y sostenga la necesidad o contingencia de los demás seres.

Este argumento no parte, pues, de lo finito en general, sino de una clase de seres finitos: de los seres finitos materiales. Sto. Tomás expone este argumento a veces acentuando el aspecto dinámico de lo finito material, que en cuanto tal es corruptible y por consiguiente sujeto al devenir sustancial; otras veces, en cambio, este punto de vista no lo hace resaltar y se fija más bien en la composición que entraña este ser, que por su indiferencia a ser o no—indiferencia que echa sus raíces en la materia primera—, presupone una causa que le confiera el existir.

Basté citar algunos de los numerosos lugares en que el Angélico desarrolla esta vía.

En el célebre artículo de las cinco vías nos encontramos con una sólida y elegante exposición de este raciocinio; el punto de vista dinámico es puesto de relieve.

«Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibilis esse et non esse: cum quaedam inveniuntur generari et corrumpi, et per consequens possibilis esse et non esse. Impossibile est autem omnia quae sunt talia, semper esse: quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilis non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset, quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est; si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset: quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilis: sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis, quae habent causam suae necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis: quod omnes dicunt Deum» (I, 2, 3).

Dígase otro tanto del capítulo 15 del libro primero de la *Contra Gentiles*, aunque se hace resaltar menos el aspecto dinámico:

«Videmus in mundo quaedam quae sunt possibilis esse et non esse, scilicet generabilia et corruptibilia. Omne autem quod est possibile esse, causam habet: quia, cum de se aequaliter se habeat ad duo, scilicet esse et non esse, oportet, si approprietur

esse, quod hoc sit ex aliqua causa. Sed in catisis non est procedere in infinitum, ut supra probatum est per rationem Aristotelis. Ergo oportet ponere aliquid quod sit necesse esse. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde; vel non, sed est per seipsum necessarium. Non est autem procedere in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis aliunde. Ergo oportet ponere aliquod primum necessarium, quod est per seipsum necessarium. Et hoc Deus est» (C. G. I, 15 Amplius).

De modo muy parecido en el Comentario de la Metafísica de Aristóteles está expuesto este argumento desde el punto de vista de las sustancias corruptibles, que suponen la preexistencia de una sustancia sempiterna; de otro modo, se habría dado un momento en el que no habría existido nada:

«Substantiae sunt primae inter entia... Destructis autem primis nihil remanet aliorum. Si igitur nulla substantia est sempiterna, sed omnes sunt corruptibiles, sequetur quod nihil sit sempiternum, sed 'omnia sint corruptibilia', idest non semper existentia. Sed hoc es impossibile, ergo necesse est esse aliquam substantiam sempiternam» (In Met. XII, 5, n.º 2489).

En cambio no se hace alusión al devenir sustancial en el cap. 15 del libro segundo de la *Contra Gentiles*:

«Omne quod est possibile esse et non esse, habet causam aliquam: quia in se consideratum ad utrumlibet se habet; et sic oportet esse aliquod aliud quod ipsum ad unum determinet. Unde cum in infinitum procedi non possit, oportet quod sit aliquid necessarium quod sit causa omnium possibilium esse et non esse. Necessarium autem quoddam est habens causam suae necessitatis: in quo etiam in infinitum procedi non potest; et sic est devenire ad aliquid quod est per se necesse esse» (C. G. II, 15).

## II. Ex ente carente cognitione ad Deum.

El argumento finalístico se encuentra muy a menudo en las obras de Santo Tomás; pero generalmente se parte del finalismo y orden de todo el universo, ya que es más evidente que la teleología intrínseca de cada ser. Los argumentos que se apoyan en el orden cósmico los consideraremos más tarde, cuando cataloguemos los argumentos tomistas que parten de una multiplicidad de seres. Aquí nos interesan tan sólo los argumentos que se fundan en el dinamismo finalista de un ser particular.

Analizaremos brevemente dos textos de Santo Tomás: la quinta vía y el artículo segundo de la cuestión quinta *De Veritate*.

Punto de partida de ambos raciocinios son los seres desprovistos de conocimiento, es decir, los cuerpos naturales. Señalamos que el razonamiento puede extenderse a los cuerpos animados, al menos a aquellas operaciones que no están reguladas por el conocimiento y la voluntad, como son por ejemplo las actividades vegetativas. Observamos que estos seres obran por un fin: el modo constante de obrar tendiendo a conseguir lo que es para ellos mejor, lo muestra claramente. Por tanto, punto de arranque de este razonamiento son los cuerpos naturales considerados dinámicamente, es decir, en el finalismo intrínseco de sus operaciones.

«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» (I, 2, 3).

Principio que del dinamismo de estos seres nos eleva a Dios es el de finalidad, que en este caso es especificado del siguiente modo: «Ea autem quae non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante» (Ibid.).

De aquí ya reluce la conclusión de todo el razonamiento: «Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem; et hoc dicimus Deum» (Ibid.).

El paso de *De Veritate* explica más detalladamente el principio de finalidad aplicado al caso de los seres naturales desprovistos de conocimiento:

«Id quod intellectu caret vel cognitione, non potest directe in finem tendere, nisi per aliquam cognitionem ei praestituatur finis, et dirigatur in ipsum; unde oportet cum res naturales cognitione careant, quod praeexistat aliquis intellectus, qui res naturales in finem ordinet ad modum quo sagittator dat sagittae certum motum, ut tendat ad determinatum finem; unde, sicut percussio quae fit per sagittam non tantum dicitur opus sagittae, sed proicientis, ita etiam omne opus naturae dicitur a philosophis opus intelligentiae» (*De Ver.* 5, 2).

Siempre encontramos la misma arquitectura en estas vías descubridoras de Dios: la falta de explicación del ser finito en cuanto tal o de un ser finito particular, en sí considerado o en su dinamismo, deficiencia que sólo es colmada recurriendo al ser infinito que es Dios.

### III. Ex homine ad Deum.

Si el precedente argumento se fundaba sobre la inconsciencia o falta de conocimiento en algunos seres para levantar el vuelo de nuestro espíritu a la consideración de Dios, no ha descuidado Santo Tomás hacer resaltar la aptitud del ser espiritual humano para lograr también esta conquista racional. Basta que reflexionemos sobre nuestra constitución espiritual y nos veremos guiados a Dios y necesitados de recurrir a Él para explicar el rico plexo de actividades cognitivas y volitivas que enriquece nuestra naturaleza.

Punto de partida de estos razonamientos es el ser humano, en cuanto espiritual y por tanto cognoscitivo y capaz de querer; ambos aspectos de la conformación de nuestro ser y obrar espiritual, pueden servir para forjar dos argumentos paralelos para llegar a Dios.

Considerando nuestras actividades intelectuales, constatamos que nuestro conocimiento se abre a horizontes infinitos: en vano estaría dotado de esta apertura si no existiese un objeto inteligible infinito que pudiese colmarla:

«Intellectus noster ad infinitum in intelligendo extenditur: cuius signum est quod, qualibet quantitate finita data, intellectus noster maiorem excogitare potest. Frustra autem esset haec ordinatio intellectus ad infinitum nisi esset aliqua res intelligibilis infinita. Oportet igitur esse aliquam rem intelligibilem infinitam, quam oportet esse maximam rerum. Et hanc dicimus Deum» (C. G. I, 43) (15).

En otro lugar construye Santo Tomás este argumento a partir de la constatación de que el alma humana es inteligente en cuanto participa de esta perfección; apoyado en el principio de que una perfección participada presupone esta misma perfección en la pureza y riqueza de su esencia, concluye que existe Dios, inteligencia infinita y eterna, luz de nuestras almas:

«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, praëxigit ante se aliquid quod est per essentiam suam tale, et quod est immobile et perfectum. Anima autem humana intellectiva dicitur per participationem intellectualis virtutis: cuius signum est, quod non tota

---

(15) Cfr. también C. G. III, 50 Amplius.

est intellectiva, sed secundum aliquam sui partem. Pertingit etiam ad intelligentiam veritatis cum quodam discursu et motu, arguendo. Habet etiam imperfectam intelligentiam: tum quia non omnia intelligit; tum quia in his quae intelligit, de potentia procedit ad actum. Oportet ergo esse aliquem altiorem intellectum, quo anima iuvetur ad intelligendum...

Sed intellectus separatus, secundum nostrae fidei documenta est ipse Deus, qui est creator animae et in quo solo beatificatur...» (I, 79, 4).

El argumento llamado psicológico, paralelo al primero y tan en boga en nuestros días, que se funda en la inadecuación de cualquier bien creado respecto de nuestra voluntad, siempre insatisfecha con lo creado y continuamente anhelante de un bien mayor, Santo Tomás lo desarrolla ampliamente cuando trata de probar que el último fin del hombre no puede ser sino Dios. He aquí la conclusión de todo el largo raciocinio tomista:

«Impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato. Beatitudo enim est bonum perfectum quod totaliter quietat appetitum: alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Objectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum, sicut objectum intellectus est universale verum. Ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi bonum universale. Quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo: quia omnis creatura habet bonitatem participatam. Unde solus Deus voluntatis hominis implere potest; secundum quod dicitur in Psalmo 120: Qui replet in bonis desiderium tuum. In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit» (I-II, 2, 8).

Nervio de este argumento y del de *Contra Gentiles* (I, 43), es el principio «natura nihil facit frustra». No es difícil fundar y probar este principio, ya demostrada la existencia de Dios; desde este punto de vista lo defiende Santo Tomás muchas veces (16). Aquí hay que justificarlo sin presuponer la existencia de Dios, si no queremos caer en un círculo vicioso; y creemos que se puede fundar este principio con sólo presuponer la inteligibilidad del mundo y de las cosas naturales: inteligibilidad que echa sus raíces en nuestro conocimiento del

(16) «Omne quod est in natura, vel est a Deo, sicut primae res naturales; vel est a natura, sicut a secunda causa, puta inferiores effectus. Sed Deus nihil facit frustra, quia cum sit agens per intellectum, agit propter finem. Similiter autem natura nihil facit frustra, quia agit sicut mota a Deo velut a primo movente... Relinquitur ergo quod nihil in natura sit frustra» (*In de coelo et mundo*; I, 8; edic. Leonina, n.º 14).

ser, del que brotan los principios que sostienen todo el razonar humano. Uno de estos principios, el de razón suficiente, basta para justificar el que estamos considerando. En efecto, un obrar que no fuese encaminado a un fin, lo mismo que un deseo totalmente vano, sería un obrar y un desear sin razón de ser y por tanto inexistentes. Todo ser, por la misma razón que tiene una forma definida y determinada, posee un obrar dirigido a un fin: si su obrar fuese indiferente con respecto a varios fines, no podría nunca actuarse, a no ser que se presuponga la intervención de una causa que lo encauce a un efecto determinado (17). En el fondo, es la formulación del principio de finalidad con términos negativos; principio que se reduce al de identidad, mediante el de razón suficiente.

### C.—DEL SER FINITO, CONSIDERADO COLECTIVAMENTE, A DIOS, SER INFINITO

Reseñaremos brevemente las pruebas que Santo Tomás construye a partir de una colectividad de seres finitos. Nos limitaremos a tres casos, que consideramos típicos: una multitud de seres que participan de una misma perfección; este mismo caso acentuando la graduación que se da en el participar de estos seres, y finalmente muchos seres que tienden a un mismo fin.

#### I. De una multiplicidad de seres que convienen en la participación de una perfección, a Dios, perfección pura e imparticipada.

Este argumento lo repite Santo Tomás con frecuencia, sobre todo en las obras de la madurez.

Punto de partida de este proceso lógico es una multitud de seres diversos que, no obstante, se asemejan entre sí en cuanto son seres.

(17) «Sed ipse contrarium ostendit dicens, quod ille qui sic dicit, naturam scilicet non agere propter aliquid, destruit naturam et ea quae sunt secundum naturam. Haec enim dicuntur esse secundum naturam, quaecumque ab aliquo principio intrinseco moventur continue, quousque perveniant ad aliquem finem; non in quodcumque contingens, neque a quocumque principio in quemcumque finem, sed a determinato principio in determinatum finem...» (*In Phys.* II, 14; edic. Leonina, n.º 7; edic. Maggiolo, n.º 267).

«Si agens non tenderet ad aliquem effectum determinatum, omnes effectus essent ei 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 eius» (C. G. III, 2).

Analizaremos algunos lugares en que encontramos esta prueba. Pero antes conviene hacer alusión al principio clave en este caso: «Quandocumque in diversis invenitur aliquid unum, oportet quod illa diversa illud unum ab aliqua una causa recipiant» (I, 65, 1). Es el principio de causalidad aplicado al caso presente: razón de la conveniencia participativa de muchos seres, no pueden ser sus naturalezas; siendo éstas diversas, no pueden producir idéntico efecto; hay, por tanto que recurrir a una causa extrínseca única o uno de los seres de esa multitud es quien ha producido esta perfección en los restantes (18).

En el artículo de la *Summa Theologica*, del que hemos extractado la formulación de este principio, es expuesto este argumento con una claridad y nitidez admirables:

«Si enim diversa in aliquo uniantur, necesse est huius unionis causam esse aliquam: non enim diversa secundum se uniuntur. Et inde est quod, quandocumque in diversis invenitur aliquid unum, oportet quod illa diversa illud unum ab aliqua una causa recipiant; sicut diversa corpora calida habent calorem ab igne. Hoc autem quod est esse communiter invenitur in omnibus rebus, quantumque diversis. Necesse est ergo esse unum essendi principium, a quo esse habeant quaecumque sunt quocumque modo, sive sint invisibilia et spiritualia, sive sint visibilia et corporalia» (I, 65, 1).

En el libro *De Potentia* topamos con este mismo argumento: el principio que lo rige viene suintamente explicado:

«Oportet enim, si aliquid unum communiter in pluribus invenitur, quod ab aliqua una causa in illis causetur; non enim potest esse quod illud commune utrique ex se ipso conveniat, cum utrumque, secundum quod ipsum est, ab altero distinguatur; et diversitas causarum diversos effectus producit. Cum ergo esse inveniatur omnibus rebus commune, quae secundum illud quod sunt, ad invicem distinctae sunt, oportet quod de necessitate eis non ex se ipsis, sed ab aliqua una causa esse attribuat. Et ista videtur ratio Platonis, qui voluit, quod ante omnem multitudinem esset aliqua unitas non solum in numeris, sed etiam in rebus naturis» (*De Pot*, 3, 5).

En el artículo siguiente de nuevo se encuentra este argumento; el principio va siendo cada vez más matizado y explicado:

«Quia in quibuscumque diversis invenitur aliquid unum commune, oportet ea reducere in unam causam quantum ad illud

(18) Cfr. *De Pot*, 3, 6.

commune, quia vel unum est causa alterius vel amborum est aliqua causa communis. Non enim potest esse quod illud unum commune utrique conveniat secundum illud quod proprie utrumque eorum est, ut in praecedenti quaestione est habitum. Omnia autem contraria et diversa quae sunt in mundo, inveniuntur communicare in aliquo uno, vel in natura speciei, vel in natura generis, vel saltem in ratione essendi; unde oportet quod omnium istorum sit unum principium, quod est omnibus causa essendi» (*De Pot.* 3, 6).

Otra vez aún repite Santo Tomás en *De Potentia* este argumento, aunque esta vez desde el punto de vista dinámico. Todas las causas eficientes, aunque produzcan efectos distintos, convienen entre sí en que todas confieren el *esse*. Siendo diferentes estas causas, no pueden producir este mismo efecto, si no es en virtud de una causa superior, cuyo efecto propio es el *esse*, y de cuya virtualidad participan :

«Omnes autem causae creatae communicant in uno effectu qui est esse, licet singulae proprios effectus habeant, in quibus distinguuntur. Calor enim facit calidum esse, et aedificator facit domum esse. Conveniunt ergo in hoc quod causant esse, sed differunt in hoc quod ignis causat ignem et aedificator causat domum. Oportet ergo esse aliquam causam superiorem omnibus cuius virtute omnia causent esse, et eius esse sit proprius effectus. Et haec causa est Deus» (*De Pot.* 7, 2).

Recapitulando podemos colegir de este repertorio de textos, que para Santo Tomás el espectáculo del mundo constituido por una multitud de seres que participan del *esse* o del *agere*, es una de las vías regias que conducen al espíritu humano a la contemplación y amor de Dios, «qui ex sui perfectionis abundantia omnibus existentibus esse largitur» (*C. G.* III, 1).

## II. De la multiplicidad de seres de perfección gradual, a Dios.

Parecidos a la serie precedente de argumentos son los que vamos a considerar ahora. Partimos también de una multiplicidad de seres, pero en cuanto gradualmente participan del *esse*. Antes tan sólo se ponía de relieve la conveniencia de muchos seres en la participación del *esse*; ahora se detalla más y se considera la mayor o menor amplitud de esta participación, en virtud de la cual reina entre los seres una graduación de menos a más perfecto.

Reseñamos dos o tres textos en los que Santo Tomás parte de este punto de vista.

En la cuarta vía este argumento queda fundado sobre el principio de ejemplaridad, enunciado en toda su pureza, sin hacer alusión al de causalidad eficiente :

«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 huiusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est: sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens: nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia...» (I, 2, 3).

El párrafo que sigue, en el que se apela al principio de causalidad, nos parece que completa y hace explícitas las relaciones que interceden entre esa multitud de seres y el *maxime ens*, pero no creemos que sea esencial para la prueba de la existencia de Dios :

«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... Ergo est aliquod quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis: et hoc dicimus Deum» (Ibid).

Esta observación sobre la segunda parte del texto de la cuarta vía es corroborada por el artículo tercero de la cuestión sexta de *De Potentia*, en donde este principio—que hemos llamado de ejemplaridad—es un poco más explicado que en la cuarta vía. También la argumentación está completada con una alusión a la dependencia causal de Dios por parte de estos seres participados :

«ea quae positive secundum magis et minus dicuntur, hoc habent ex accessu remotiori vel prouinquiori ad aliquid unum: si enim unicuique eorum ex se ipso illud conveniret, non esset ratio cur perfectius in uno quam in alio inveniretur; sicut videmus quod ignis, qui est in fine caliditatis, est caloris principium in omnibus calidis. Est autem ponere unum ens, quod est perfectissimum et verissimum ens: quod ex hoc probatur, quia est aliquid movens omnino immobile et perfectissimum, ut a philosophis est probatum. Oportet ergo quod omnia alia minus perfecta ab ipso esse recipiant. Et haec est probatio Philosophi» (*De Pot.* 3, 5).

Que Santo Tomás considere el principio de ejemplaridad suficiente para demostrar la existencia de Dios a partir de la graduación de las

perfecciones de los seres, sin necesidad de recurrir al principio de causalidad eficiente, aparece claro en este caso :

«Potest etiam alia ratio colligi ex verbis Aristotelis... ostendit quod ea quae sunt maxime vera, sunt et maxime entia. In IV autem Metaphys. ostendit esse aliquid maxime verum, ex hoc quod videmus duorum falsorum unum altero esse magis falsum, unde oportet ut alterum sit etiam altero verius; hoc autem est secundum approximationem ad id quod est simpliciter et maxime verum. Ex quibus concludi potest ulterius esse aliquid quod est maxime ens. Et hoc dicimus Deum» (C. G. I, 13).

Este argumento se encuentra frecuentemente en las primeras obras del Doctor Angélico : véanse estos dos pasos del Comentario de las Sentencias en los que se hace intervenir juntamente con la ejemplaridad el principio de causalidad eficiente :

«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 aliquid optimum a quo sit bonitas in utroque» (In I Sent. d. 3, divisio primae partis textus).

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

En el Comentario *In Symbolum Apostol.* de nuevo nos encontramos con este argumento, que está expuesto en forma más sencilla :

«Constat enim quod si aliquis intraret domum aliquam, et in ipsius domus introitu sentiret calorem, postmodum vadens interiorius sentiret maiorem calorem, et sic deinceps, crederet ignem esse interiorius, etiam si ipsum ignem non videret qui causaret dictos calores : sic quoque contingit consideranti res huius mundi Nam ipse invenit res omnes secundum diversos gradus pulchritudinis et nobilitatis esse dispositas; et quanto magis appropinquant Deo, tanto pulchriora et meliora invenit. Unde corpora coelestia pulchriora et nobiliora sunt quam corpora inferiora, et invisibilia visibilibus. Et ideo credendum est quod omnia haec sunt ab uno Deo, qui dat suum esse singulis rebus, et nobilitatem» (In Symb. Apost. art. 1; en «Opuscula Theologica»—Marietti—, vol. II, n.º 878).

En un paso del opúsculo *De Substantiis Separatis* se encuentra de nuevo esta prueba, pero también a partir de la causalidad eficiente-

ejemplar; este principio, aplicado al caso de la relación entre lo perfectísimo y lo más o menos perfecto, está así formulado: «lo máximo es causa de cuanto posee esta perfección en grado inferior». Aunque este texto trate de probar que Dios es causa de todos los seres, sin embargo vale aquí también la observación hecha al principio de este trabajo: tenemos en él todos los elementos constitutivos de una prueba de la existencia de Dios, aunque estructurados en dirección descendente:

«Si quis ordinem rerum consideret, semper inveniet id quod est maximum causam esse eorum quae sunt post ipsum; sicut ignis, qui est calidissimus, causa est caliditatis in ceteris elementatis corporibus. Primum autem principium, quod Deum dicimus, est maxime ens. Non enim est ire in infinitum in rerum ordine, sed ad aliquid summum devenire, quod melius est esse unum quam plura. Quod autem in universo melius est, necesse est esse, quia universum dependet ex essentia bonitatis eius. Necesse est igitur primum ens esse causam essendi omnibus» (*De Subst. Separ.* cap. 9; en «*Opuscula Philosophica*»—Marietti—n.º 97).

Este mismo argumento lo encontramos otras veces matizado con elementos dinámicos. Referimos aquí algunos pasajes de las obras de Santo Tomás.

En el artículo de la *Summa* en que presenta las cinco vías, la segunda tiene como punto de partida la constatación de una multitud gradual de causas eficientes. Principio que sostiene la argumentación es el de causalidad eficiente: «nada puede ser causa eficiente de sí mismo». Rechazada la hipótesis de una serie infinita de causas dependientes entre sí, Santo Tomás concluye a la existencia de una causa eficiente incausada que es Dios:

«Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium: nec tamen invenitur, nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius; quia sic esset prius seipso, quod est impossibile. Non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum. Quia in omnibus causis efficientibus ordinatis, primum est causa medii, et medium est causa ultimi, sive media sint plura sive unum tantum: remota autem causa, removetur effectus: ergo, si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens: et sic non erit nec effectus ultimus, nec causae efficientes mediae: quod patet esse falsum. Ergo est necesse po-

nere aliquam causam efficientem primam : quam omnes Deum nominant» (I, 2, 3).

En la *Summa Contra Gentiles* está expuesto este mismo argumento acentuando más la interdependencia y conexión existente en la graduación de las causas eficientes. Esta concatenación no puede extenderse indefinidamente ni es explicable si no se admite una causa primera que sea incausada :

«Procedit autem Philosophus alia via... ad ostendendum non posse procedi in infinitum in causis efficientibus, sed esse devenire ad unam causam primam : et hanc dicimus Deum. Et haec via talis est. In omnibus causis efficientibus ordinatis primum est causa medii, et medium est causa ultimi : sive sit unum, sive plura media. Remota autem causa, removetur id cuius est causa. Ergo remoto primo, medium causa esse non poterit. Sed si procedatur in causis efficientibus in infinitum, nulla causarum erit prima. Ergo omnes aliae tollentur, quae sunt mediae. Hoc autem est manifeste falsum. Ergo oportet ponere primam causam efficientem esse. Quae Deus est» (C. G. I, 13).

Si en estos dos últimos pasos, Santo Tomás parte de una gama de seres considerándolos dinámicamente, en cuanto activos, no ha descuidado, sin embargo, de explotar desde esta misma visual el aspecto de pasividad de estos mismos seres, para construir otra vía ascensional hacia Dios. En el Comentario del Evangelio de San Juan, a partir de la jerarquía de los seres en los que vemos que cuanto más nobles son, menos sujetos están al cambio y al movimiento, en virtud del principio del orden gradual ascendente de las perfecciones del universo, concluye a la existencia de Dios como primer principio inmóvil de todo cuanto existe :

«Alii vero venerunt in cognitionem Dei ex eius aeternitate. Viderunt enim quod quicquid est in rebus, est mutabile ; et quanto aliquid est nobilius in gradibus rerum, tanto minus habet de mutabilitate: puta, inferiora corpora sunt secundum substantiam et secundum locum mutabilia ; corpora vero coelestia, quae nobiliora sunt, secundum substantiam immutabilia sunt ; secundum autem locum tantum moventur. Secundum hoc ergo evidenter colligi potest, quod primum principium omnium rerum, et supremum et nobilius, sit immobile et aeternum» (In Jo. Prol. n.º 4).

A estas vías que se fundan sobre los elementos activos y pasivos de los seres que constituyen la jerarquía del universo, hay que añadir

un paso de la *Summa Contra Gentiles* en el que ambos matices o puntos de vistas de los seres finitos son coordinados entre sí para formar un único argumento. Santo Tomás parte de una graduación de efectos para descubrir una graduación de causas responsables de ellos. Después asienta un principio que sostiene toda su argumentación: a efectos propios corresponden causas propias y a un efecto común una causa común. Este efecto común en todos los seres—el *esse*—exige una causa universal y común que es el *esse* puro y de cuya perfección todos los demás seres participan:

«Secundum ordinem effectuum oportet esse ordinem causarum: eo quod effectus causis suis proportionati sunt. Unde oportet quod, sicut effectus proprii reducuntur in causas proprias, ita id quod commune est in effectibus propriis, reducat in aliquam causam communem: sicut supra particulares causas generationis huius vel illius est sol universalis causa generationis; et rex est universalis causa regiminis in regno, supra praepositos regni et etiam urbium singularium. Omnibus autem commune est esse. Oportet igitur quod supra omnes causas sit aliqua causa cuius sit dare esse. Prima autem causa Deus est...» (C. G. II, 15).

### III. Del orden universal, a Dios gobernador.

Vamos a considerar otra serie de argumentos muy semejantes a los que se fundaban sobre la finalidad intrínseca de cada ser: los que tienen como punto de partida el orden del cosmos o la finalidad y subordinación de unos seres a otros y, por tanto, la totalidad de los seres creados, considerados dinámicamente.

En la cuestión *De Potentia* traza Santo Tomás, con rápidas pinceladas, el cuadro de las diversas categorías de seres que constituyen el cosmos, y pone de manifiesto cómo todos ellos están coordinados y unidos entre sí; fundándose en el principio de que muchos seres no están coordinados entre sí, si no existe un ser que los coordine, llega a descubrir un ser ordenador y gobernador de todo cuanto existe.

«Ex multis enim non fit coordinatio nisi per aliquem ordinantem, nisi forte multa causaliter in idem concurrant. Videmus autem corruptibilia et incorruptibilia, spiritualia et corporalia, perfecta et imperfecta in unum ordinem concurrere. Nam spiritualia movent corporalia, quod ad minus in homine apparet. Corruptibilia etiam per corpora incorruptibilia disponuntur, sicut patet in alterationibus elementorum a corporibus coelestibus.

Nec potest dici, quod haec casualiter (19) eveniant, nam non contingeret ita semper vel in maiori parte, sed solum in paucioribus. Oportet ergo omnia ista diversa in aliquod unum primum principium reducere a quo in unum ordinantur: unde Philosophus concludit quod unus est pprincipatus» (*DePol.* 3, 6).

Son más o menos las mismas reflexiones que encontramos en el comentario *In Symbolum Apostol.*:

«Nullus autem invenitur adeo qui non credat quod res naturales gubernentur, provideantur, et disponantur; cum in quodam ordine et certis temporibus procedant. Videmus enim solem et lunam et stellas, et alias res naturales omnes servare determinatum cursum; quod non contingeret, si a casu essent: unde si aliquis esset qui non crederet Deum esse, stultus esset» (*In Symb. Apostol.* art. 1; en «*Opuscula Theologica*», II, n.º 869).

Esta misma razón cierra el capítulo de la *Summa Contra Gentiles* en que expone «rationes ad probandum Deum esse»; el principio es enunciado menos sucintamente, y el orden cósmico está visto desde el punto de vista de la coordinación de las cosas de naturaleza contraria o distinta:

«Ad hoc etiam inducitur a Damasceno alia ratio sumpta ex rerum gubernatione: quam etiam innuit Commentator in II Physicorum. Et est talis. Impossibile est aliqua contraria et dissonantia in unum ordinem concordare semper vel pluries nisi alicuius gubernatione, ex qua omnibus et singulis tribuitur ut ad certum finem tendant. Sed in mundo videmus res diversarum naturarum in unum ordinem concordare, non ut raro et a casu, sed ut semper vel in maiori parte. Oportet ergo esse aliquem cuius providentia mundus gubernetur. Et hunc dicimus Deum» (*C. G.* I, 13).

Finalmente aludimos a un paso del Prólogo del Comentario del Evangelio de San Juan; una doble reflexión sirve como punto de partida de la argumentación. En primer lugar constata Santo Tomás que los seres desprovistos de conocimiento también obran por un fin y tienden a él. Ahora bien, esto no tiene explicación si no se presupone un ser superior que dirija y gobierne estos seres. Más aún, ya que todo el devenir del universo está también ordenado a un fin, es

---

(19) La edición que usamos (edic. del P. Pession, O. P., Marietti 1949) trae en este punto «causaliter»; pero nos parece más exacto leer «casualiter» como lo hace la edición Parmense.

necesario explicarlo recurriendo a un ser superior que gobierne todo el cosmos :

«Videmus enim ea quae sunt in rebus naturalibus, propter finem agere et consequi utiles et certos fines ; et cum intellectu careant, se ipsa dirigere non possunt, nisi ab aliquo dirigente per intellectum dirigantur et moveantur. Et hinc est quod ipse motus rerum naturalium in finem certum, indicat esse aliquid altius, quo naturales res diriguntur in finem et gubernantur. Et ideo cum totus cursus naturae ordinate in finem procedat et dirigatur, de necessitate oportet nos ponere aliquid altius, quod dirigat ista et sicut Dominus gubernet : et hic est Deus» (*In Jo. Prol., n.º 3*).

\* \* \*

Concluimos esta rápida visión de las líneas maestras de la dialéctica ascendente tomista trayendo aquí, en forma esquemática, los numerosos argumentos que hemos ido considerando. Repetimos otra vez que no pretendemos presentar un catálogo completo, sino tan sólo señalar las vías regias del gran retorno de lo creado hacia Dios.

Para esta catalogación ya dijimos que se puede usar un criterio doble : son como dos coordenadas, dentro de las cuales, a cada punto posible de intersección, se dan los elementos necesarios para la arquitectura de cada una de estas pruebas. Vamos a procurar hacer este elenco teniendo en cuenta estos dos criterios : para mayor comodidad y simplicidad vamos a considerar sólo los cuatro principios fundamentales (el de causalidad eficiente, el de finalidad, ejemplaridad y el de prioridad del acto respecto de la potencia), dejando a un lado las diversas combinaciones que entre estos principios hemos encontrado y a las que hicimos alusión en la introducción de este trabajo. Hemos añadido una referencia al lugar principal en que está desarrollado cada uno de estos argumentos.

P R I N C I P I U M	CAUSALITATIS efficientis : applicatum enti finito	singul- ariter	in genere	statice	participato... <i>In Jo. Prol.</i>
					per aliud.... <i>De Ente, c. 5</i>
					imperfecto . <i>In I Sent. d. 3</i>
			in specie..	dynamicæ	potentiali ... <i>C. G. I, 16</i>
					composito ... <i>De Pot. 3, 6</i>
					efficienti mobili ... <i>I, 2, 3</i>
		staticæ	contingenti . <i>C. G. II, 15</i>		
			spirituali : intelligentia participata <i>I, 79, 4</i>		
			dynamicæ: contingenti - corruptibili <i>I, 2, 3</i>		
		simul..	staticæ: multiplicati	—convenienti in esse ..... <i>I, 65, 1</i>	
—gradualiter participantī ..... <i>De Subs. Sept. 9.</i>					
dynamicæ	multitudini		agentium, <i>De Pot. 7, 2</i>		
			mobilium.		
gradibus	agentium.. <i>I, 2, 3</i>				
	mobilium .. <i>In Jo. Prol.</i>				
agentium- mobilium. <i>C. G. II, 15</i>					
FINALITATIS : appli- catum enti finito dinamico .....	singulariter	in genere: finalitas in- trinseca .. <i>I, 2, 3</i>	in specie: enti spirituali		
			—intelligenti ..... <i>C. G. I, 43</i>		
			—volenti ..... <i>I-II, 2, 8</i>		
	simul (finalitas cosmica) ..... <i>De Pot. 3, 6</i>				
EXEMPLARITATIS: applicatum gradibus participationis ad esse, verum, bonum, noble ..... <i>I, 2, 3</i>	s				
PRIORITATIS ACTUS RELATE AD POTENTIALE:					
applicatum	enti composito ..... <i>De Pot. 7, 1</i>				
	enti potentiali ..... <i>C. G. I, 16</i>				

## 2.º Parte.—LAS CINCO VIAS TOMISTAS

En la historia del pensamiento humano pocos argumentos han tenido tanta fortuna como las cinco vías de la parte primera de la Suma Teológica. Sobre estas cinco pruebas de la existencia de Dios se han emitido las más diversas y opuestas opiniones. Posiciones límites son las de los que han negado todo valor a estas cinco vías, si se consideran aisladas de las cuestiones ulteriores de la Suma y de todo el edificio

metafísico tomista (20), o la de aquellos otros que las juzgan como argumentos tipos a los que se pueden reducir y en los que están incluidas todas las demás pruebas que la mente humana puede excogitar para ascender a Dios (21); entre estas posiciones extremas se extiende una rica gama de variadas opiniones. Así, por ejemplo, no ha faltado quien ha querido reducir las cinco vías a una única argumentación, considerándolas como momentos sucesivos interdependientes y complementarios de un único razonamiento (22); otros han considerado las tres primeras vías como distintas formulaciones de un único razonamiento, al que también se puede reducir la cuarta si tiene algún valor probativo: es ésta la opinión de Suárez y de muchos de sus secua-

(20) Cfr. por ej. FERNAND VAN STEENBERGHEN: *Ontologie* (Louvain, 1946): «Aucune des cinq voies ne se suffit à elle-même et ne peut être présentée dans sa teneur littérale comme une preuve complète et rigoureuse de l'existence de Dieu; les deux premières doivent être prolongées à l'aide des questions ultérieures de la *Somme*; les trois autres doivent être corrigées et complétées. De toute façon isoler le texte des «*quinque viae*» de leur contexte et surtout des questions suivantes de la *Somme Théologique*, c'est commettre une mutilation aussi absurde que dangereuse» (pág. 124). Cfr. de este mismo autor *Le problème philosophique de l'existence de Dieu* (en *Revue Philosophique de Louvain*, t. 45, 1947, págs. 5-20; 141-168; 301-313) y *Reflexions sur les «quinque viae»* (en *Doctor Communis*, 1950, págs. 237-241).

(21) Entre otros muchos autores, baste citar R. GARRIGOU-LAGRANGE (*Dieu. Son existence et sa nature*, vol. I, París, Beauchesne 1950), quien afirma: «Ces cinq arguments sont les arguments types, les plus universels; tous les autres se peuvent ramener à eux» (pág. 227); el P. DAFFARA (*Dio. Esposizione e valutazione delle prove*, Torino SEI 1938) que así presenta las cinco vías: «In modo speciale per quel che riguarda la prove dell'esistenza di Dio, il suo genio sintetico si è misurato vittoriosamente riducendo le varie argomentazioni, alcune svolte già con eloquenza e prolissità prima di lui, a quelle cinque vie famose che racchiudono, nel ricco fondo e nella ferrea struttura tipica, tutta la forza di ogni possibile elevazione razionale delle cose a Dio» (pág. 149) y el P. MANSER (*La esencia del tomismo*, trad. española, Madrid 1947; págs. 373-398).

Condivide esta opinión el P. MUÑIZ, en su artículo *La cuarta vía de Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios* (en *Revista de Filosofía*, Madrid 1944, n.º 10, 11 y 12) y en *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*. Texto latino, traducción y anotaciones por una Comisión de PIP. Dominicos, vol. I (Madrid, BAC 1947); en las anotaciones a la cuestión segunda de la primera parte, así se expresa: «No hay, pues, ni puede haber sexta vía. Cuantos argumentos se aducen fuera de las clásicas cinco vías, o no son demostrativos o, si tienen algún valor, es en tanto y porque no son otra cosa que aspectos parciales de alguna de dichas vías» (pág. 118).

También AMADEO SILVA-TAROUCA, en su obra *Praxis und Theorie des Gottbeweizens* (Wien, Herder 1950; págs. 210) afirma: «Eine Hauptleistung des hl. Thomas war es ferner, dass er aus der überlieferten Vielfalt von 'Beweisen' ganz resolut alles abbaute, was keine wirkursächliche Beweiskraft hatte. So blieben nur fünf Hauptwege übrig, die doch das positive Gedankengut der ganzen Tradition in sich aufspeicherten und verwerteten» (pág. 147).

(22) Así interpreta este artículo de la Suma Audin (*A proposito della dimostrazione tomistica dell'esistenza di Dio*, en *Rivista di Filosofia neoscolastica*, 1912, págs. 758-769), quien concluye su trabajo afirmando: «E quindi conviene raffigurarsi in altro modo le cinque vie, cioè: siccome sezioni di una medesima strada totale, ciascuna delle quali conduca la mente sino ad un determinato punto, dove

ces (23). Finalmente no faltan autores que consideran estos cinco argumentos como un compendio y selección de los muchos argumentos que la mente humana puede usar para ascender a Dios (24). Es ésta la opinión que nos parece más acertada y que creemos suficientemente probada en las páginas precedentes, en las que hemos querido presentar rápidamente las líneas maestras de la dialéctica teológica tomista.

A esta misma conclusión han llegado otros autores estudiando las cinco vías a la luz de la *Suma Contra Gentiles*. En esta obra (lib. I, cap. 3) afirma Santo Tomás: «Ostenso igitur quod non est vanum niti ad demonstrandum Deum, procedamus ad ponendum rationes quibus tam philosophi quam doctores catholici Deum esse probaverunt». Estas son las fuentes en las que Santo Tomás se ha inspirado para construir sus argumentos para llegar a Dios; al presentar estas pruebas no ha pretendido ser exhaustivo, sino que ha echado mano de aquellos argumentos que, ya formulados por algunos filósofos o por algunos

---

la riprenda la seguente per menarla più oltre, e così via fino all'ultimo termine» (pág. 766).

Sobre este artículo, puede leerse la crítica del Redentorista P. HEINRICH KIRFEL: *Gottesbe weis oder Gottesbeweise bei dem hl. Thomas von Aquin* (en *Jahrbuch für Philos. und spekulative Theol.*, 1913, pág. 451-460) y la del P. MATTIUSI: *Sulle cinque vie di S. Tommaso* (en *Rivista di Filos. Neoscolastica*, 1913, pág. 67-72).

(23) Cfr. SUAREZ: *Disputat. Metaph.* d. XXIX, sect. 1-2; DESCOGS, S. J.: *Praelectiones Theologiae Naturalis*. t. I. De Dei cognoscibilitate I. (Paris, Beauchesne 1932), que afirma: «omnia directe vel indirecte in contingentia nituntur et stabiliunt Deum ut ens necessarium: ita argumenta ex causalitate, ex motu, ex finalitate, ex lege morali: quae sola apodictice probant... Unde sequitur argumenta valida posse formas diversissimas accipere sicut et varii modi contingentiae habentur diversissimae» (pág. 154-155) y cuando presenta el argumento «ex contingentia» añade: «Hoc argumentum fundamentale formas plurimas accipere potest. Primo loco formam generalem proponemus, cui omnes aliae referuntur; in capitibus sequentibus formas speciales quas, ad modum exempli, priori reducemus» (pág. 236).

Parecida es la opinión del P. HONTHEIM en su *Theodicea sive Theologia Naturalis* (Friburgii, Herder 1926) cuando afirma: «Certum est s. Doctorem non negasse praeter illas quinque vias etiam alias esse, quibus existentia Dei demonstratur. Inscriptis suis ad alia quoque argumenta componenda, v. gr. ad argumentum eudaemonologicum, omnia elementa necessaria inveniuntur. Ceterum non desunt considerationes, quibus unumquodque arg., quod pro Dei existentia proferri potest, ad unam ex illis quinque viis, si ita fieri placuerit, reducitur. Ipsae quoque quinque viae similibus considerationibus ad pauciores, v. gr. ad tres, revocari possunt» (pág. 20) y la del P. HELLIN, que tratando de los argumentos metafísicos para demostrar la existencia de Dios así los clasifica: «Ex his praedicatis formantur tria argumenta certissima, quae sunt ex effectibus mundanis, ex contingentia rerum et ex multis aliis indiciis dependentiae causalis et contingentiae, ut sunt motus metaphysicus, possibilitas rerum, gradus perfectionum, ordo cosmicus...» (*Theologia Naturalis*, Madrid, BAC 1950, n.º 153-154, pág. 138)

(24) Cfr. BOYER: *Cursus Philosophiae*, vol. II, pág. 297-354; GISQUIERE EMMANUEL: *Deus Dominus. Praelectiones Theodiceae*, t. I, *De Dei existentia. De Dei essentia et attributis entitativis* (Paris, Beauchesne, 1950), quien afirma: «Conferendo tamen Sum. Theol. 1, q. 2, a. 3, cum Sum. c. Gentes lib. I, cap. 13

Padres de la Iglesia, eran compatibles con su edificio filosófico (25).

A la luz de estas opiniones clasifican los diversos intérpretes del pensamiento tomista estas cinco vías. Así Audin considera la primera vía como un paso preliminar o preparatorio de la argumentación, mientras las tres siguientes constituyen el cuerpo del raciocinio; la quinta, más bien que tratar de la existencia de Dios, se interna en la consideración de su esencia y sirve de corona y conclusión a todo el razonamiento (26).

Otros autores se atienen al principio que sirve de base a cada uno de estos argumentos. Así el P. Daffara distingue cada una de las vías según la diversa causalidad que entra en juego. La causalidad material en la primera; la eficiente en la segunda; la formal intrínseca en la siguiente, mientras que la causa formal extrínseca o ejemplar sería el fundamento de la cuarta; finalmente la quinta se desarrollaría a partir de la causalidad final (27). Ya el P. Pegués había presentado un cuadro semejante, aunque un poco simplificado, asignando a la

---

et 15, apparet Aquinatem non fuisse ductum in argumentis proponendis studio construendi exhaustivum schema argumentorum existentiae Dei. Multo magis voluit tradere probationes maxime validas inter eas quae iampridem a primi subsellii magistris fuerant propositae» (pág. 141); la misma opinión defiende el P. GASPAR NINCK: *Philosophische Gotteslehre* (München, Kösel-Verlag 1948; pág. 268), véase sobre todo el capítulo 1.º («Ausgangspunkt und Einteilungsprinzip der Gottesbeweise. Methode der Gotteslehre») de la segunda parte (pág. 67-70). En un reciente e interesante estudio, MAX RAST tiene una afirmación idéntica: «...darf man doch von einer Mehrzahl von Beweisen reden, insofern sie von verschieden Tatsachen ausgehen und die konkrete Beweisführung eine wesentlich verschiedene ist» («Welt und Gott. Philosophische Gotteslehre» Freiburg, Herder 1952, pág. 47).

(25) MOTTE, en su artículo *A propos des 'Cinqs Voies'* (en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1938, pág. 577-582), llega a esta conclusión: «A retrouver par le Contra Gentiles la genèse de cinq voies thomistes, on se convainc donc aisément qu'aucune idée systématique ne commande a priori leur agencement ni ne détermine leur nombre...» (pág. 580).

(26) Cfr. art. cit., pág. 769, donde se afirma: «Ammiriamo dunque come seppa S. Tommaso, non solo darci la via salda dimostrazione dell'esistenza di Dio, ma anche premetterle un argomento preparatorio, adattissimo a schiudere la via ai tre seguenti, che formano il corpo della dimostrazione; per poi coronarla con quell'argomento, grazie al quale, riconoscendo in Dio l'ordinatore dell'universo, già intravediamo in Lui non solo la prima causa onnipotente, sibbene pur quella provvidenza che, spargendo su di noi i suoi continui benefici, per questo si merita tutto il nostro amore».

(27) «Le cose infatti che cadono sotto la nostra immediata percezione, oggetto quindi della nostra esperienza sia interna che esterna, e che l'intelletto tende a penetrare nella loro natura reale e profonda e nella loro ragion d'essere, presentano, considerate sotto le diverse causalità, queste caratteristiche:

a) *non sono immutabili, ma soggette al mutamento*, tendono cioè al possesso della loro naturale perfezione, acquistandola progressivamente; sono potenza che passa all'atto (considerazione secondo la causa materiale);

b) *agiscono e reagiscono le une sulle altre*, conducendosi alla perfezione l'una l'altra (considerazione secondo la causa efficiente);

causalidad eficiente la primera y segunda vía; la tercera a la causa material; la cuarta a la formal, y la quinta a la final (28).

Otros tomistas tienen más bien en cuenta el punto de partida o aspecto de la realidad que funda cada uno de estos argumentos para presentar la clasificación de ellos. Así el P. Schiffini se fija en los hechos experimentales que sirven de base a estas pruebas; éstos pueden ser considerados singular o colectivamente. En el primer caso la mutación que en sí incluyen puede ser examinada en sí misma, en su causa o en el sujeto que cambia, ofreciendo el flanco respectivamente a cada una de las tres primeras vías. Estas experiencias pueden ser consideradas acumulativamente bajo puntos de vista diversos: en cuanto iniguales dentro de una misma perfección (este es el caso de la cuarta vía) o en cuanto tienden a la perfección total del universo, como sucede en la quinta vía (29). De modo semejante razona el P. Garrigou-

c) *non esistono necessariamente, ma possono essere e non essere, dappoichè cominciano ad esistere e cessano di esistere (considerazione secondo la causa formale intrinseca);*

d) *sono multiformi e realizzano gradi diversi di perfezione, una maggiore dell'altra (considerazione secondo la causa formale estrinseca);*

e) *infine nel loro mutarsi e nel loro agire non operano a caso, ma tendono a fini determinati, realizzando in sé e nell'universo l'ordine e la bellezza (considerazione secondo la causa finale).*

Ora se si vuole dar ragione dell'esistenza delle cose, renderle intelligibili, sotto qualunque di questi aspetti o punti di vista si considerino, si è costretti a salire fino a un Primo e Incondizionato al di fuori e al di sopra della serie...» (DAFFARA, ob. cit. pág. 149-150); cfr. de este mismo autor *De Deo Uno et Trino* (Turín, Marietti, 1945), pág. 63-64.

(28) «On pourrait dire que les deux premières appartiennent à la cause efficiente, la troisième à la cause matérielle, la quatrième à la cause formelle. Il restait encore la cause finale. Et c'est, en effet, à la cause finale qu'on peut rattacher la cinquième preuve» (*Commentaire français de la Somme Théologique de Saint Thomas d'Aquin*, París, Tequi, vol. I, 1924, pág. 107).

(29) «Quae enim experientia interna vel externa experimur, dupliciter spectari possunt, nimirum singillatim, et ad invicem comparate. Primo modo si considerentur, quod in primo adpectu se offert in singulis considerandum, est vicissitudo mutationum quibus subiciuntur. In omni porro mutatione habetur principium seu causa illam efficiens, mutatio ipsa, et subjectum quod ei subiicitur. Hinc tria priora argumenta ab Angelico recensita. Sin vero alio modo considerentur, quod maxime omnium oculos percipit, est pulchritudo mirabilis totius universi. Haec porro ex duobus consurgit, nimirum ex diversa subordinatione qua res omnes mundanae se excipiunt invicem secundum diversos perfectionum gradus, alios aliis altiores; et mirus ille concentus quo in tanta ipsarum discrepantia suis quaeque locis accomodantur, in proprios fines constantibus legibus tendunt, et mutuo sic nectuntur ut ad totius universi bonum et pulchritudinem optima ratione conspirent. Hinc quartum et quintum argumentum. Haec plane sufficienti; cetera quippe quae afferri possunt, ad haec revocantur» (SANTO SCHIFFINI: *Disputationes Metaphysicae specialis*, vol. II, Aug. Taur., Speirani 1888, pág. 20).

Lagrange ; su opinión así puede presentarse esquemáticamente (30) :

El ser	{	móvil	} es por tan-	{	inmóvil .....	1. <sup>a</sup> vía	
		causado			to, depen-	causa incausada .....	2. <sup>a</sup> vía
		contingente			diente de	necesario .....	3. <sup>a</sup> vía
		compuesto e imperfecto			un S E R	simple y perfecto .....	4. <sup>a</sup> vía
		ordenado a un fin			que es.....	ordenador de todos los seres.	5. <sup>a</sup> vía

También el P. Bersani presenta una clasificación análoga. Las cosas naturales son efectos bajo cinco puntos de vista diversos ; es decir, en cuanto móviles, en cuanto motores-móviles, en cuanto han comenzado a ser, en cuanto dependientes en su ser y finalmente bajo el punto de vista de sus tendencias a conseguir sus propios fines (31) ; todos estos aspectos y argumentos no son sino diversas formulaciones de un idéntico raciocinio :

«Omnis effectus dependet a causa ; atqui res naturales, ex quibus iste mundus spectabilis constituitur, sunt effectus quidam : ergo necesse est causam mundi praeexistere» (32).

También el P. Pirotta, en un estudio exegético del célebre artículo de la Suma, en el que se encuentran estas cinco pruebas, clasifica las cinco vías tomando como criterio diferenciador el punto de partida de ellas ; así la primera partiría de los principios activos y pasivos del movimiento ; la segunda se restringiría a la razón metafísica del orden dinámico, es decir, a los principios activos de la acción ; la tercera parte de la razón misma de ser, mientras que la cuarta tiene en cuenta

(30) «Ici Saint Thomas considère tout être créé comme 1.<sup>o</sup> mobile, 2.<sup>o</sup> causé, 3.<sup>o</sup> contingent, 4.<sup>o</sup> composé et imparfait, 5.<sup>o</sup> multiplicité ordonnée, par là, il s'élève à l'Être, 1.<sup>o</sup> immobile, 2.<sup>o</sup> non causé, 3.<sup>o</sup> nécessaire, 4.<sup>o</sup> simple et parfait, 5.<sup>o</sup> ordonnateur de toutes choses, lequel ne peut être que l'Être même subsistant au sommet de tout, l'*Ipsum esse subsistens*» (GARRIGOU-LAGRANGE, ob. cit. página 227).

(31) «Res naturales quintupliciter se effectus esse demonstrant : et quatenus moventur, et quatenus motae movent, et quatenus dependenter incipiunt esse, et quatenus dependenter habent esse simpliciter, et quatenus dependenter operantur ad esse optimum consequendum. Porro causa adaequata correspondens effectui sub his quinque rationibus spectato est, respective, primum movens immobile, prima causa non causata, ens per se necesse esse, ens maxime ens et causa cuiuscumque esse, ens intelligens a quo res omnes mundanae in proprios fines diriguntur. Et hinc patet quam pulchre quinque viae reducantur ad syllogismum quem supra proposuimus» (BERSANI S. : *Principium causalitatis et existentia Dei*, en *Divus Thomas*, Pl., 1925, pág. 7-25 ; el texto citado se encuentra en la pág. 9).

(32) (Cfr. BERSANI, art. cit. pág. 7.

esta misma razón en cuanto análoga; finalmente la quinta se apoya sobre la finalidad intrínseca de los seres naturales (33).

Para concluir, mencionaremos la opinión del P. Muñiz; divide también las cinco vías a partir del «terminus a quo»; he aquí un resumen del cuadro que trae en sus anotaciones a la «Suma Teológica» (34). El ser creado se puede considerar:

a) dinámicamente ...	{	en cuanto es acto	{	del móvil .....	1. <sup>a</sup> vía
				del motor .....	2. <sup>a</sup> vía
		en cuanto es «via ad terminum» .....			5. <sup>a</sup> vía
b) estáticamente .....	{	en cuanto finito en el tiempo .....			3. <sup>a</sup> vía
		en cuanto finito en su mismo ser .....			4. <sup>a</sup> vía

A nuestro parecer, una clasificación de las vías tomistas de la existencia de Dios puede hacerse con un doble criterio: a partir del principio metafísico que entra en juego y sostiene estos argumentos o a partir del aspecto de lo real que es aprovechado para fundar el raciocinio.

Según este último criterio, las cinco vías parten del ser finito o común, considerado singular o colectivamente, y por su insuficiencia congénita se apela a un ser infinito y perfectísimo que lo explique suficientemente.

Así la primera vía, «aliqua moveri in hoc mundo», parte del ser finito en general, considerado dinámicamente y en su aspecto de pasividad.

---

(33) «Quinque esse formalitates physico-metaphysicas, quae sunt quinque media quibus Doct. Communis realem Dei existentiam a posteriori demonstrat; consequenter quinque esse vias formaliter distinctas, ita ut prima via constituat argumentum physico-dynamicum (=kinesiologicum); secunda, argumentum meta-physico-dynamicum; tertia, argumentum metaphysicostaticum (=alloiologicum); quarta, argumentum transcendentale (=henologicum); quinta denique, argumentum teleologicum.

Nihilominus, minime inficimus quod, consideratis omnibus viis sub ratione logica, hoc est secundum modum demonstrandi, uno argumento exhiberi possint, inquantum scilicet omnes habent hanc unicam veritatem: «Deum esse secundum quod non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos»; consequenter, omnes un eodemque primo principio demonstrativo nituntur, scilicet principio causalitatis: quamvis hoc principium analytice ad illud transcendentale, nempe contradictionis, ultime sit resolubile...» (A. M. PIROTTA: *De transcendentia. Summa Theologica I, Q. 1 a. 3*, en *Ephemerides Theol. Lovanienses*, V, 1928, pág. 5-31; el texto citado se halla en las pág. 13-14).

(34) Cfr. MUÑIZ, ob. cit., pág. 117; ANGEL GONZALEZ ALVAREZ en su *Teología Natural. Tratado Metafísico de la primera causa del ser* (Madrid, Instituto L. Vives, 1949), acepta esta clasificación de las vías tomistas (cfr. pág. 244).

La tercera vía, tanto en la Suma Teológica como en la *Contra Gentiles*, parte del ser finito material, considerado dinámicamente, y en cuanto pasivo, es decir, en cuanto corruptible y generable :

«Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibilis esse et non esse, cum quaedam inveniantur generari et corrumpi...» (I, 2, 3). «Videmus in mundo quaedam quae sunt possibilis esse et non esse, scilicet generabilia et corruptibilia» (C. G. I, 15).

La quinta vía tiene como punto inicial el ser finito material, que carece de conocimiento, considerado dinámicamente, en cuanto obra y tiende a un fin, y por consiguiente, en cuanto activo :

«Videmus enim quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia operantur propter finem...» (I, 2, 3).

Estas vías, aunque hablen de los seres en plural, no explotan la multiplicidad en cuanto tal para lograr llegar a Dios ; en cambio la segunda y la cuarta se fundan sobre una colectividad de seres finitos, ya sea en cuanto gradualmente participan de las perfecciones simples de la entidad, bondad, verdad, etc... («Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum et nobile ; et sic de aliis huiusmodi», I, 2, 3) ; ya sea en cuanto se consideran estos seres múltiples dinámicamente, en su aspecto activo, es decir, como causas entre sí interdependientes : «Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium...» (I, 2, 3).

Esquemáticamente así podría sintetizarse cuanto hemos dicho acerca de la clasificación de las cinco vías, teniendo en cuenta el punto de partida de éstas :

Ex ente finito..	singulariter	{	in genere... dinamice... in quantum mobile ..... 1. <sup>a</sup> vía
			in specie.... dynamice {
	simul	{	dynamic: in quantum causa efficiens ..... 2. <sup>a</sup> vía
			static: in quantum gradatim participant ex aliqua perfectione simplici ..... 4. <sup>a</sup> vía
			passivum: ex contingenti materiali ..... 3. <sup>a</sup> vía
			activum: ex ente naturali ..... 5. <sup>a</sup> vía

Si consideramos ahora el principio metafísico que sostiene cada uno de estos argumentos, podemos presentar desde esta perspectiva otra división de las vías tomistas ; lo haremos brevísimamente.

La primera vía se funda sobre el principio de causalidad eficiente, en cuanto aplicado a la causa material : «Omne autem quod movetur,

ab alio movetur», ya que una cosa es movida en cuanto es actualizada su potencia pasiva.

La segunda vía se desarrolla usando más bien el principio de causalidad eficiente, aplicado al mismo agente, que no puede ser bajo el mismo aspecto, causa y efecto: «Nec tamen invenitur nec est possibile quod aliquid sit causa efficiens suiipsius, quia sic esset prius seipso, quod est impossibile».

La tercera vía también está sostenida por el principio de causalidad eficiente, aplicado a la causa formal. Se ha de tomar este término *causa formal* no sólo en sentido restringido, en el que coincide con la forma, sino en un sentido amplio, en cuanto significa cualquier principio que confiere al ser perfección y actualidad. He aquí el punto central del argumento:

«Impossibile est autem omnia quae sunt talia, semper esse, quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilis non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est...».

La cuarta vía se funda sobre el principio de causalidad ejemplar: «Magis et minus dicuntur per approximationem ad maximum». La segunda parte del texto tomista ya dijimos que es una explicitación de la vía, y detalla las relaciones que interceden entre el *maximum ens* y los seres participantes.

Finalmente la quinta vía está construída sobre el principio de causalidad final: «Ea quae non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo intelligente».

Podemos, por tanto, prospectar esta nueva división de las cinco vías, teniendo en cuenta el principio que las funda:

Secundum principium caus. efficientis		applicatum causae materiali .....	1. <sup>a</sup> vía
		.....	2. <sup>a</sup> vía
Secundum principium causalitatis exemplaris		applicatum causae formali .....	3. <sup>a</sup> vía
		.....	4. <sup>a</sup> vía
Secundum principium causalitatis finalis		.....	5. <sup>a</sup> vía

\* \* \*

De cuanto llevamos dicho podemos sacar dos conclusiones:

1.<sup>o</sup> Ante todo, hay que reconocer que en la Suma, al exponer Santo Tomás los argumentos demostrativos de la existencia de Dios,

no pretende ni mucho menos ofrecer un cuadro exhaustivo de estas pruebas, ni tampoco pretende presentar los argumentos tipos a los cuales se pueda reducir cualquier otra vía para llegar a Dios. Se ha limitado a exponer algunos argumentos que fuesen lo suficientemente claros y probatorios para los que comienzan el tirocinio de la *sacra doctrina*. Aún más, nos parece—como lo denotan las clasificaciones que hemos hecho de las cinco vías—que Santo Tomás, en la exposición de estas pruebas, no está guiado por ninguna preocupación sistemática. En ninguno de los lugares en que expone *ex profeso* los argumentos para probar la existencia de Dios (Cfr. I, 2, 3; C. G. I, 13-16; *In I Sent.* d. 3, divisio primae partis textus; *In Jo.* Prol.; *Compend. Theol.* I, cap. 3; *In Met.* XII, lect. 5-6, etc...) tiene estas preocupaciones, sino que se limita a escoger aquellos argumentos que le parecen más acomodados a la índole de la obra que trae entre manos y al público a que la destina.

2.º Los estudiosos tomistas hablan de la conveniencia material y diferencia o distinción formal de las cinco vías. Este principio se puede extender a todos los argumentos tomistas de la existencia de Dios.

La conveniencia material aparece bien clara si se tiene en cuenta que todas estas pruebas parten del ser finito: este es el término *a quo* (o *quasi materia*) con que están forjados estos argumentos.

La distinción formal puede tener un doble sentido: en primer lugar estos argumentos se diferencian formalmente en cuanto cada uno de ellos parte de una formalidad distinta o de un aspecto diverso del ser finito; así por ejemplo, para limitarnos a las cinco vías, podemos fácilmente constatar cómo cada una de ellas va poniendo de manifiesto un aspecto particular de la realidad finita para descubrir a Dios: así la primera considera lo finito en cuanto móvil; la tercera y quinta, lo finito material o natural respectivamente; la segunda y cuarta, una multitud de seres finitos, ya sea en cuanto causas entre sí subordinadas o en cuanto gradualmente participan del ser.

En otro sentido puede hablarse de distinción formal de estas cinco vías: teniendo en cuenta el principio que les sirve de fundamento o punto de apoyo y que es lo más formal del razonamiento, en cuanto sostiene todo el esfuerzo ascensional de nuestra mente hacia Dios. Estas cinco vías o usan un principio metafísico distinto, como la quinta y la cuarta respecto de las tres primeras, o emplean un principio idéntico, pero bajo puntos de vista diversos, ya que la primera

lo enuncia aplicándolo a la causa material, la tercera á la formal y la segunda lo usa más puramente.

\* \* \*

Esta visión panorámica de la dialéctica tomista para demostrar la existencia de Dios, nos manifiesta claramente cuán sensible fué la mente del Doctor Angélico a este problema que angustia y tortura al espíritu humano y cuán fundada y consistente es su metafísica del ser finito, ya que lo finito sólo encuentra explicación suficiente, trascendiéndolo y remontando el cauce de nuestra meditación hacia Dios, Ser Infinito.

JOSE M.<sup>a</sup> SANCHEZ-RUIZ, S. D. B.  
Turín (Italia)